



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA

ALINE MATOS DA ROCHA

CORPO-ORÍ-IDADE:
UMA INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA SOBRE ONTOLOGIA RELACIONAL NO
PENSAMENTO DE OYÈRÓNKĚ OYĔWŪMÍ

Brasília - DF
2023

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM METAFÍSICA

ALINE MATOS DA ROCHA

**CORPO-ORÍ-IDADE:
UMA INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA SOBRE ONTOLOGIA RELACIONAL NO
PENSAMENTO DE OYÈRÓNKÉ OYĒWÙMÍ**

Tese apresentada como requisito para a obtenção do título de Doutora em Metafísica, no Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília.

Linha de Pesquisa: Ontologias Contemporâneas.

Orientação: Prof. Dr. wanderson flor do nascimento.

Brasília - DF
2023

ALINE MATOS DA ROCHA

**CORPO-ORÍ-IDADE:
UMA INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA SOBRE ONTOLOGIA RELACIONAL NO
PENSAMENTO DE OYÈRÓNKÉ OYĚWÙMÍ**

Tese apresentada como requisito para a
obtenção do título de Doutora em Metafísica,
no Programa de Pós-Graduação em Metafísica
da Universidade de Brasília.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. wanderson flor do nascimento (Orientador)
Universidade de Brasília - UnB

Prof^ª. Dra. Agatha Pitombo Bacelar
Universidade de Brasília - UnB

Prof^ª. Dra. Elzahrã Mohamed Radwan Omar Osman
Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira - INEP

Prof^ª. Dr. Tiganá Santana Neves Santos
Universidade Federal da Bahia - UFBA

Prof^ª. Dr. Pedro Erginaldo Gontijo
Universidade de Brasília - UnB (Suplente)

Brasília – DF

2023

Dedico este trabalho à Oxum e Oxalá, por me permitirem escrevê-lo e me *orientarem* no processo.

E também dedico à minha mãe Ana. Começo que me trouxe até aqui e exemplo de matripotência.

AGRADECIMENTOS

A anciã pergunta o que alguém pode vir a ser sem a ajuda dos ancestrais, sem reconhecer no solo, as marcas de sua passagem. Como avançar, se outros não traçaram um caminho?

(Léonora Miano. *A estação das sombras*, 2017).

Teço agradecimentos evocando e reconhecendo no solo as marcas ancestrais de quem os tornou possível. Pois de quem é que herdo esta escrita, a não ser de quem vem antes?

Agradeço:

À divindade guerreira do pano branco por pilar a minha existência, me proteger e me ensinar que a calma, a paciência, a simplicidade, a discrição e o silêncio também são axé.

À *Ìyá* primordial, por [pro]criar, manter e maternar o mundo.

À pomba gira que me acompanha, por me livrar dos abismos.

À espiritualidade por forjar existência ancestral no meu corpo e me *orientar* a caminhar atenta aos caminhos.

Ao tempo, à velhice, à morte, divindades que dinheiro não compra.

Às crianças, por nutrirem e renovarem meu espírito.

Ao aprendizado que portas fechadas e portas abertas nos legam.

À minha mãe Ana da Rocha Matos e ao meu pai Lauro Batista da Rocha, dois baianos – um de Barra e outro de Lagoa dos Ferrões – que embora não tiveram as condições devidas para estudar pavimentaram o caminho ontem para que isso fosse possível hoje para mim, meu irmão e minhas irmãs.

Ao meu irmão John Robert Matos, e às minhas irmãs Lauriane Matos e Ana Luísa Matos, por existirem na minha vida.

À meg por me iluminar com o brilho de seus olhos caninos.

À Jéssica Franco, por nossa amizade entre filosofias e afetos.

Ao Delfino Neto, a Marlene Ferreira e ao Malcolm Makini, por ser espelhos.

À Adilbênia Machado e Lorena Oliveira, por aprendermos conjuntamente “uma filosofia feita por mãos negras”.

Ao Luís Carlos Ferreira, pelas conversas.

À Mayã Fernandes e Ana Carolina Lima, por nossa amizade tecida por Orixá.

Ao Aroldo Bernardo e a Danielle Maia, pela escuta e fortalecimento.

À Débora Oyayomi Araujo e Thiago Dantas, pela generosidade intelectual.

À Yasmin Galvão, pelos bons ventos que transmite.

À Bianca Nunes, pelos momentos de alegria.

À Lethícia Angelim, pelas trocas acadêmicas.

Ao Programa de Pós-Graduação em Metafísica, por viabilizar a existência desta tese.

Ao professor wanderson flor (Uã), por contribuir na forja deste trabalho.

Ao Marcos Carvalho, pelas entrevistas sobre filosofia africana na série *Tcholonadur*, no filosofia pop, que expandiu minhas referências de filósofas africanas.

Às pessoas (Luiza de Carvalho; Taynara Rodrigues; Ana Luiza Guimarães; Phelipe Cunha; Luís Ferrara/Saraiva; Eliseu Amaro) do NEFA: Núcleo de Estudos de Filosofia Africana – Exu do Absurdo, pelas partilhas de saberes.

Ao grupo de Filosofia Africana no Brasil, por instigar e fundamentar meu pensamento.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa de pesquisa que me possibilitou realizar este trabalho.

Ao poema/oríki *Ressurgir das Cinzas*, de Esmeralda Ribeiro.

À filosofia, por ser meu ganha-pão.

Às minhas alunas e aos meus alunos de filosofia, pelo crescimento pessoal que me proporcionam.

Aos membros da banca de qualificação e de defesa do meu doutoramento, pelas leituras e críticas generosas.

A todas as pessoas que, de algum modo, contribuíram direta ou indiretamente para a escrita deste trabalho, no qual sou a única responsável por erros e errâncias que escaparam à minha escuta.

Muito obrigada axé!

Se sou hoje o que ela tanto queria, isso, não há como negar, foi trabalho bem executado da minha mãe.

(Eliana Alves Cruz. Solitária, 2022).

Minha mãe tinha [...] uma mente crítica e um senso de dúvida, que ela me transmitiu. É por isso que posso dizer que, até estudar filosofia, minha principal filósofa era minha mãe. (Tanella Boni: “l’Afrique crée, pense, imagine”. La Croix, 2020).

Que ninguém hesite em se dedicar à filosofia enquanto jovem, nem se canse de fazê-lo depois de velho, porque ninguém é demasiado jovem ou demasiado velho para alcançar a saúde do espírito. Quem afirma que a hora de dedicar-se à filosofia ainda não chegou, ou que ela já passou, é como se dissesse que ainda não chegou a hora de ser feliz.

(Epicuro. Carta sobre a felicidade: a Meneceu. UNESP, 2022).

RESUMO

Este texto tem como fio principal o entrelaçamento entre corpo, *orí*, idade e como esta trama tece uma investigação filosófica sobre ontologia relacional no pensamento da filósofa iorubá Oyèrónké Oyěwùmí, que nos alerta que gênero não é ontológico ao ethos iorubá e sua presença é uma evidência de imposições coloniais e mudanças epistemológicas em cosmologia e instituições socioculturais Oyó-Iorubá assentadas na senioridade. A senioridade exprime relações fluidas, situacionais e relativas independentes do tipo de corpo. O fato de alguém possuir determinada genitália não a coloca automaticamente em lugar desigual de poder como os sistemas de gênero fazem. Ao contrário do gênero, a senioridade não foi feita em função da anatomia e (dis)posição dos órgãos sexuais, mas em função da idade que não mora apenas no corpo, mas na história que fala do coletivo e não da identidade sexual dos seres. Esse ethos torna a ontologia relacional, fluida e situacional, dado que às vezes se é sênior e às vezes jovem, depende de quem se é nas relações e situações. Assim, a senioridade comunica tanto uma ontologia iorubá não generificada quanto uma ontologia pensada em relação e não como algo isolado e excluído da comunidade, da natureza e das divindades. Desse modo, o presente texto busca refletir a partir do pensamento de Oyèrónké Oyěwùmí uma ontologia relacional baseada na senioridade, a qual não pode ser tematizada sem Oxum, *Ìyá* primordial, sênior hon(*orí*)fica e matriz para a leitura e compreensão entre corpo, *orí*, idade, evocada na construção deste trabalho.

Palavras-chave: Filosofia africana; Oyèrónké Oyěwùmí; senioridade; ontologia relacional; Oxum.

ABSTRACT

This text has as its main thread the interweaving between body, *orí*, age and how this weft weaves a philosophical investigation about relational ontology in the thought of the Yorùbá philosopher Oyèrónké Oyěwùmí, who warns us that gender is not ontological to the Yorùbá ethos and its presence is evidence of colonial impositions and epistemological changes in Ọ̀yọ́-Yorùbá seniority-based cosmology and sociocultural institutions. Seniority expresses fluid, situational, and relative relationships independent of body type. The fact that someone possesses a certain genitalia does not automatically place them in an unequal place of power as gender systems do. Unlike gender, seniority was not made on the basis of anatomy and (dis)position of the sexual organs, but on the basis of age that does not dwell only in the body, but in history that speaks of the collective and not the sexual identity of beings. This ethos makes ontology relational, fluid and situational, given that sometimes you are senior and sometimes young, it depends on who you are in relations and situations. Thus, seniority communicates both a non-gendered Yorùbá ontology and an ontology thought of in relation to and not as something isolated and excluded from the community, from nature, and from deities. Thus, the present text seeks to describe from the thought of Oyèrónké Oyěwùmí a relational ontology based on seniority, which cannot be discussed without Ọ̀ṣun, the primordial *Ìyá*, senior hon(*orí*)fic and matrix for the reading and understanding between body, *orí*, and age evoked in the construction of this work.

Key-words: African Philosophy; Oyèrónké Oyěwùmí; seniority; relational ontology; Ọ̀ṣun.

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| INTRODUÇÃO: OU SOBRE UMA JORNADA INTELECTUAL E PESSOAL PELA ACADEMIA..... | 12 |
| CAPÍTULO 1 EM TORNO DE QUESTÕES METAFÍSICAS..... | 22 |
| O que é gênero? | 22 |
| Qual ser está em jogo na ontologia? | 36 |
| Tornar-se mulher, tornar-se negro: ser o Outro?..... | 39 |
| Sororidade e sororaquia: duas faces da mesma moeda? | 44 |
| CAPÍTULO 2 O OLHO DO PODER E O PODER DO OLHO | 56 |
| Di-visão social e desdobramentos hierárquicos | 57 |
| A ordem do discurso filosófico sobre a distinção entre mente e corpo..... | 60 |
| Anatomia da somatocentralidade e somatofobia..... | 62 |
| Oyèrónké Oyèwùmí e a cosmopercepção..... | 65 |
| CAPÍTULO 3 ONTOLOGIA RELACIONAL | 74 |
| “Orí não tem gênero” | 76 |
| Senioridade: sobre relações assentadas em princípios fluidos e situacionais..... | 80 |
| Oxum: se(nio)r primordial..... | 89 |
| CAPÍTULO 4 <i>WHAT GENDER IS MOTHERHOOD?</i> A QUESTÃO DA MATERNIDADE E A MATERNIDADE EM QUESTÃO | 102 |
| Mães, e não mulheres..... | 103 |
| Problema do matriarcado | 105 |
| “ <i>A (M)other World is Possible</i> ”: matripotência..... | 107 |
| A forja do oxunismo como ferramenta de dessujeição e descolonização do conhecimento | 112 |

| | |
|--|------------|
| CAPÍTULO 5 “TRADUÇÃO COMO FEITIÇARIA” | 129 |
| Desaprendendo lições da colonialidade: escavando saberes subjugados e epistemologias marginalizadas..... | 130 |
| COSIDERAR AS AÇÕES FINAIS? | 152 |
| REFERÊNCIAS | 156 |
| GLOSSÁRIO | 172 |

INTRODUÇÃO: OU SOBRE UMA JORNADA INTELECTUAL E PESSOAL PELA ACADEMIA

O título desta introdução faz alusão ao *Jornada pela academia* da filósofa iorubá¹ Oyèrónké Oyěwùmí² (2020a) e *An Intellectual and Personal Journey*³ da historiadora de África Lorelle Semley (2011) porque esta tese é escrita a partir das minhas leituras e da minha própria vida, e reflete ambas. Não “podemos entrar na filosofia, assim como na vida, senão misturados(as) a uma história que nos precede e enredados em histórias que se tecem em torno e sobre nós. Histórias nas quais se sondam nossas próprias constituições e situações” (BIDIMA, 2002/2, p. 7). Uma primeira sondagem da minha própria constituição e situação é que em minha jornada pela academia – da graduação, do mestrado, até o doutorado – sinto-me extremamente interessada pelos bastidores⁴ das cenas acadêmicas. Bastidores estes que nem sempre aparecem no *corpo* do texto ou no *corpo* que fala, mas que considero importante pontuar, já que atrás da página escrita há um rascunho, um fundo, uma coxia que não pode ser meramente negligenciada, pois influi no próprio fazer da escrita.

Esta tese floresce de uma mudança de caminho. A intenção, a princípio, era pensar e escrever sobre “*O corpo colonial em Michel Foucault: reflexões em torno de uma*

¹ De acordo com Thiago Dantas (2018, p. 17), “por mais que possa parecer desnecessário e racializante a identificação da origem dos filósofos[as] negros[as] citados nesse estudo (já que aos filósofos europeus não se utiliza tal prática, numa lógica de ‘normalidade’), a intenção de destacar o pertencimento geográfico nesse caso deve-se ao objetivo de ressaltar pensadores[as] localizados[as] para além das fronteiras racistas estabelecidas pelo Ocidente. Por esse modo, a primeira vez que um filósofo ou filósofa for citado/a será destacada a origem geográfica”.

² O fato da autora não possuir um diploma em filosofia não a remove do âmbito da produção filosófica e dos diálogos que mantém com a filosofia africana e ocidental largamente publicados em coletâneas de textos filosóficos, tais como o *The African Philosophy Reader* (2003c) dentre outros. Em consonância com Lewis Gordon (2018), defendo que Oyèrónké Oyěwùmí é uma filósofa, pois “como mostra a história da filosofia, seus principais desenvolvimentos frequentemente vêm de pensadoras(es) que não foram convencionalmente formadas(os) como filósofas(os)”. Em suma, a maioria das filósofas africanas não têm uma formação *stricto sensu* em filosofia, mas temos exceções como Sophie Olúwólé, Nkiru Nzegwu, Betty Wambui e Tanella Boni que também não são estudadas, tampouco consideradas como relevantes. Independentemente de ter ou não formação dentro da disciplina, o fato é que as pensadoras africanas não estão nos currículos de filosofia. Ou seja, o fiel da balança não é a existência ou a inexistência da formação, mas sim o racismo e o sexismo.

³ Em tradução livre: *Uma jornada intelectual e pessoal*.

⁴ Pelos não ditos que existem nos ditos e escritos.

vacuidade no pensamento foucaultiano”. O gancho interpretativo para essa análise partiria da hipótese de que na abordagem feita pelo pensador francês Michel Foucault via proximidade ou tematização do corpo no tema do biopoder e da biopolítica fica uma vacuidade para se pensar o corpo colonial. Este que não foi tematizado pelo pensador francês, e sim pelo filósofo martinicano Frantz Fanon, que nos chama atenção para um corpo colonial investido de relações de poder racializadas e pelo racismo do mundo moderno.

Por meio de diálogos in(ter)disciplinares a minha intenção era refletir sobre os conceitos foucaultianos de biopoder e biopolítica à sombra das discussões da ontologia negra de Frantz Fanon, o dispositivo de racialidade da filósofa brasileira Sueli Carneiro, a bio-lógica e o raciocínio corporal da filósofa Oyèrónké Oyěwùmí, e a necropolítica do filósofo camaronês Achille Mbembe.

Entretanto, mobilizada por questões colocadas na própria entrevista de seleção para o doutorado no Programa de Pós-Graduação em Metafísica, a tese adquiriu outros caminhos através da abertura e incentivo do PPGM/UnB para que levasse a cabo uma pesquisa mais centrada nas discussões propostas por uma das principais vozes da filosofia africana⁵ contemporânea, a pensadora e professora Oyèrónké Oyěwùmí. Autora que estudo desde a graduação em filosofia, e cujo encontro deriva de um incômodo produzido em sala de aula na primeira turma de filosofia africana ministrada pelo professor wanderson flor do nascimento (Uã) no primeiro semestre de 2013 na Universidade de Brasília.

Atualmente, filosofia africana é o nome de uma disciplina que integra o currículo da graduação em filosofia na UnB. Mas na época que fiz graduação não existia uma disciplina no currículo intitulada filosofia africana e o curso de “Introdução à filosofia

⁵ Utilizo a noção de filosofia africana de acordo com o que pensa a filósofa marfinense Tanella Boni, para quem a filosofia africana “inclui as filosofias do continente, mas também das diásporas. Hoje, nas universidades americanas, esta história do pensamento filosófico, ligado de uma forma ou de outra à África, está dividida em *African Philosophy*, *Africana Philosophy* ou *Afro-American Philosophy*. Posso dizer que o que é chamado de ‘filosofia africana’ é múltiplo e diversificado e inclui muitas autorias que, na maioria das vezes, escrevem nos idiomas coloniais (francês, inglês, espanhol, português), estes idiomas que também podem ser seus próprios idiomas (para aqueles[as] que não têm outro idioma)” (BONI, 2020).

africana” em 2013/1 foi ministrado através de “Tópicos Especiais de História da Filosofia Contemporânea”. Um dos objetivos do professor wanderson flor (Uã) nessa disciplina era nos apresentar que:

Um dos temas intrigantes no atual cenário da filosofia é a discussão sobre a filosofia africana. Tal discussão coloca um interrogante metafilosófico sobre a ‘localização’ da filosofia. Há filosofia ‘de algum lugar’ ou apenas filosofia? Às bordas dessa discussão aparecem, sem muitas dúvidas, filósofas e filósofos africanos que articulam ideias ‘desde’ o continente africano e não apenas ‘na África’. Apresentar, de modo introdutório, essa discussão e algumas das principais linhas de investigação da chamada ‘filosofia africana’ (especificamente, a *etnofilosofia*, *sagacidade filosófica*, *filosofia política* e a *filosofia profissional*) é a tarefa desse curso (FLOR DO NASCIMENTO, 2013/1).

Apesar dos esforços do professor wanderson flor (Uã) de articular ideias desde o continente africano e não apenas “na África” desde filósofas e filósofos africanos, não havia – à época – na ementa, nem em discussões em sala de aula referências às filósofas africanas⁶. Havia uma introdução à filosofia africana desde vozes africanas tais como o filósofo moçambicano Gerson Geraldo Machevo; o filósofo malinês Amadou Hampâté Bâ; o filósofo equato-guineense Eugenio Nkogo Ondó; o filósofo sul-africano Mogobe Ramose; o filósofo ganense Kwasi Wiredu; o filósofo nigeriano Joseph Omoregbe; o filósofo moçambicano Severino Ngoenha. Pensadores africanos extremamente importantes, mas eu também queria escutar pensadoras africanas e penso que em filosofia é extremamente importante sermos capazes de questionar o saber que recebemos.

De acordo com Thiago Oliveira (2022, p. 106), “a Filosofia talvez seja o único saber cujo grau de autocrítica seja tão profundo e tão constante quanto nenhum outro. É por isso que ela exige e permite que se pense a própria existência e o modo como ela é feita, transmitida e reproduzida”. Alinhada ao meu incômodo em relação a ausência⁷ de escritos e teorizações das pensadoras africanas em muitas das aproximações e leituras de filosofia africana no Brasil que fazia, questionei – em sala de aula – à wanderson flor

⁶ Havia referência apenas ao texto *Filosofia africana e currículo: aproximações*, da professora e filósofa brasileira Adilbênia Freire Machado, que articula ideias diaspóricas desde e com o continente africano.

⁷ Esse cenário vem se modificando nas discussões de filosofia(s) africana(s) no Brasil.

(Uã) se não existia uma filósofa africana e o professor me apresentou Oyèrónké Oyěwùmí, cujo trabalho

examina as formas pelas quais o universalismo no meio acadêmico distorce nossa compreensão das culturas africanas, especialmente em relação à raça e ao gênero: a materialidade anatômica, a visualidade científica e a ênfase na genitália resultam em um exagero de diferenças (OYĚWŪMÍ, 2020b)⁸.

Fiquei extremamente fascinada pelo pensamento de Oyèrónké Oyěwùmí, mas uma dificuldade impunha-se: a língua. Uma verdadeira fronteira que, segundo a filósofa marfinense Tanella Boni (2020), pode ser atravessada por meio da tradução de textos. Porém, a barreira⁹ ainda permanecia: não havia traduções¹⁰ disponíveis do trabalho de Oyěwùmí e eu não sabia inglês. Ingressei no ensino superior público¹¹ através da Política de Ações Afirmativas e sou fruto de uma família – como muitas famílias negras em vulnerabilidade socioeconômica neste país – que não tinha condições de pagar cursos de inglês para seus filhos(as)¹², e no meu hábito de sobrevivência não havia lugar para custear um curso de inglês.

Ao ingressar no ensino superior público percebi que a falta de uma aprendizagem adequada da língua inglesa durante minha jornada na escola pública tornou-se uma verdadeira barreira na universidade, já que o não conhecimento e proficiência em inglês influem negativamente na aprendizagem no âmbito acadêmico. Atualmente¹³ “o inglês é a língua acadêmica e científica dominante” (ALTBACH, 2007) cuja “proficiência” expressa elitismo e prestígio, alguns dos vernizes que fazem parte da pintura do quadro

⁸ Todas as passagens de textos cujos títulos não estão em língua portuguesa nas referências foram traduzidas por mim.

⁹ Esta barreira é sobretudo linguística. Se você não sabe a língua, se não há traduções, como é que você acessa os textos?

¹⁰ A tradução de *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses* como *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero* só chega ao público brasileiro em 2021 pela editora Bazar do Tempo.

¹¹ Sou uma das – muitas – pessoas cuja vida foi transformada após o acesso ao ensino superior público.

¹² Como escapar da generificação da língua portuguesa brasileira?

¹³ Por conta do imperialismo estadunidense.

da universidade, a qual tem sua tela perfurada com o ingresso de pessoas negras que buscam desmantelar o racismo, o sexismo, o classismo, e o elitismo de cada dia.

Algo que precisa ser ressaltado é que no Brasil, segundo a pesquisa do *British Council* (2014, p. 7), apenas “5,1% da população de 16 anos ou mais afirma possuir algum conhecimento do idioma inglês”. Esse dado evidencia que o fato do inglês ser o principal idioma científico/acadêmico não implica ser acessado por todas as pessoas, pelo contrário. O baixo índice de domínio do inglês entre a população negra reflete desigualdades raciais e educacionais.

Logicamente que mesmo desconhecendo a língua inglesa a população negra obtém uma formação universitária. No entanto, fica alijada de melhores oportunidades acadêmicas e de trabalho proporcionadas pelo conhecimento da língua. Certa vez li uma frase, da professora Geri Augusto (2014), que dizia: “A língua não deve nos separar!”. Vagamente lembro que concordei com essa frase, mas só depois compreendi suas entrelinhas. A língua é um dos principais instrumentos de colonização e exclusão epistêmico-cultural de povos, mas mesmo assim ela não deve somente nos separar, mas fomentar contatos e estratégias de resistência.

Através da frase de Geri Augusto compreendi que o incômodo inicial que me fez se deparar com o pensamento de Oyěwùmí não me visitou por acaso e o fato de, a princípio, não saber a língua não deveria significar abandono. Oyěwùmí estava me despertando para um compromisso comunitário e uma reflexão própria. Era preciso aprender¹⁴ escutá-la mesmo consciente de que minha escuta seria mediada por uma língua colonial, como é o caso do inglês. “A língua do opressor, mas preciso dela para falar com a autora” (RICH, 2002). Apesar de precisar da língua do opressor para falar com Oyěwùmí, bell hooks (2013, p. 226) salienta que nessa comunicação “reinventamos,

¹⁴ Agradeço ao curso *My English Online* (MEO) do programa Idiomas Sem Fronteiras (IsF), uma iniciativa do Ministério da Educação (MEC) em 2012 e extinto em 2019 com o governo Bolsonaro. O *My English Online* (MEO) do programa Idiomas Sem Fronteiras (IsF) tinha o objetivo de estimular o estudo e o aprendizado de línguas estrangeiras entre estudantes brasileiras(os). Também agradeço ao Centro Interescolar de Línguas de Taguatinga (CILT), e ao site *engVid* (<https://www.engvid.com/>) e a todos(as) os(as) professores(as), especialmente ao *Teacher James* que em minha jornada de aprendizado da língua inglesa me trouxe – e me traz – lições divertidas e valiosas.

refazemos essa língua, para que ela fale além das fronteiras da conquista e da dominação”.

Desse modo, não apenas me engajei em escutar Oyèwùmí, mas em traduzi-la¹⁵, ratificando o que a própria autora salienta: “as pessoas que pesquisam, de uma forma ou de outra, são tradutoras” (OYÈWÙMÍ, 1997). Posiciono-me – conforme salienta Tiganá Santana (2018) – como tradutor[a] feiticeiro[a], quem está nas dobradiças, entre os mundos, à escuta do que dizem. Sou uma intérprete a serviço da transmutação; uma removedora de elementos (SANTANA, 2018, p. 12-13). Traduzo com todos os riscos que esta prática me impõe, mas que é necessária para escutarmos e ecoarmos a voz da filósofa que nos fornece ferramentas para problematizar a filosofia ocidental e repensar nossas verdades sobre ela. Mas o que é a verdade?

Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são, metáforas que se tornaram desgastadas e sem força sensível, moedas que perderam seu troquel e agora são levadas em conta apenas como metal, e não mais como moedas (NIETZSCHE, 2008, p. 36).

Mas por que falar disso? Porque é através da língua que confronto verdades e crio uma ponte de significados, de sentidos, de metáforas, de jogos de palavra, de contatos, de vivências e de partilhas atlânticas negras. Ou seja, é através da aprendizagem/escuta do inglês e iorubá que modifico meus rumos na filosofia – e não apenas.

Vale frisar que já temos disponível a tradução¹⁶ de *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses* (1997) tanto em português *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*, pela editora Bazar do Tempo (2021) quanto em espanhol *La Invención de las Mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género* (2017), pelo GLEFAS: Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista. Contudo,

¹⁵ Algumas das traduções estão disponíveis no site de filosofia africana, criado e gerido pelo professor wanderson flor: <https://filosofia-africana.weebly.com/>.

¹⁶ Feita pelo professor wanderson flor do nascimento.

opto¹⁷ pela utilização da versão original em inglês/iorubá como ferramenta de escuta¹⁸ e compreensão do próprio movimento de oralitura e experiência de pensamento de Oyèwùmí.

Nitidamente, existe uma distância compreensiva entre ler o texto no original – em que palavras, expressões, nuances, jogos de palavra e particularidades em algum momento logram fazer mais sentido – e uma tradução, cujo horizonte é discutido e também problematizado pelo próprio trabalho da autora.

Oyèwùmí em seus trabalhos através do método cosmoperceptivo, arqueológico e genealógico assentado em uma sociologia do conhecimento, exuma saberes subjugados e libera epistemes marginalizadas por processos coloniais, nos chamando atenção que antes da colonização britânica a sociedade Oyó-Iorubá do sudoeste da Nigéria não possuía o corpo generificado, mas a senioridade que é baseada nas idades cronológicas, relativas, fluidas e situacionais das pessoas. A senioridade é o fio que organiza as relações e posições de poder independente de papéis sociais colocados pelo gênero.

Para a autora, o “corpo [...] ainda é bastante material em comunidades iorubás. Mas, antes da instalação de noções ocidentais na cultura iorubá, o corpo não era a base de papéis sociais. Inclusões ou exclusões” (OYÈWÙMÍ, 1997, p. x). A importância dada a uma pessoa na sociedade iorubá pré-colonial não estava baseada no fato dela ser homem ou mulher. Oyèwùmí ao analisar essas relações de gênero diagnostica que o Ocidente as exagera através das diferenças entre homens e mulheres e salienta que essa relação não existia na sociedade Oyó-Iorubá pré-colonial, nos apresentando a senioridade que está “enraizada em uma compreensão fluida e relacional da existência” (COETZEE, 2018, p. 1).

¹⁷ Não é jactância, mas antes das traduções publicadas precisei aprender a escutar Oyèwùmí e gosto de manter esse hábito, até porque – atualmente – não me relaciono apenas com seus textos, mas também com suas conferências online e seus podcasts. Ou seja, com suas falas públicas, algumas citadas nas referências da presente tese.

¹⁸ Oyèwùmí faz parte de uma tradição viva assentada na oralidade e isso está presente em sua escrita. Ao ler Oyèwùmí tenho a impressão de escutar a palavra escrita.

A senioridade ao se apresentar na sociedade iorubá como a classificação social das pessoas com base em suas idades cronológicas, porém situacionais e fluidas acaba por se manifestar sempre em relação com alguém. Afinal de contas, “alguém é, simultaneamente, mais velho e mais jovem do que muitas outras pessoas. A localização é sempre relativa” (GORDON, 2018) e relacional, pois ser sênior pressupõe a presença da pessoa de menos idade, e geralmente nós não somos permanentemente sêniore ou com menos idade, considerando o aspecto fluído e transitório das relações etárias. Na abordagem de Oyěwùmí, ser não é estático, mas móvel.

Em Oyó-Iorubá pré-colonial a própria língua indica que a senioridade organiza a sociedade por meio da primazia de categorias etárias, de nomes e pronomes iorubanos não generificados. A linguagem expressa a dimensão ontológica da senioridade, e esse aspecto nos deixa como ruído a seguinte questão: como lidar com uma sociedade em que o gênero não faz parte da língua praticada pelas pessoas?

Não podemos esquecer que a linguagem tem o poder de organizar e distribuir o modo como iremos apreender a realidade, e uma das suas ferramentas nessa empreitada é o gênero que se torna um veículo gramático de normatização e normalização da nossa língua: as palavras (con)formam o masculino e o feminino. Entretanto, na língua iorubá não há um vocábulo específico para ele/ela, filho/filha, irmão/irmã, marido/esposa, etc. As palavras comunicam senioridade e não gênero.

A pessoa de mais idade independente do seu sexo biológico (genitália) ocupará a posição de poder em/com relação à pessoa de menos idade, e essa posição variará de acordo com a faixa etária e situação. Podemos objetar que no Ocidente homens e mulheres também se relacionam mutuamente. Porém, é uma relação fixa e essencializada. Em qualquer situação um homem será permanentemente um homem e uma mulher será permanentemente uma mulher, e essa relação segue sendo refletida e sustentada nas posições de poder e nos papéis ocupados por ambos na esfera social. Contudo, essas relações de gênero em Oyó-Iorubá, antes da colonização, nem sempre foram o caso. Em contraste com o sistema de gênero colonial/moderno, na sociedade

iorubá pré-colonial as diferenças corporais não se traduziam em hierarquias sociais e ontológicas (COETZEE, 2017, p. 156).

Na esteira do filósofo anglo-ganês Kwame Anthony Appiah (2006, p. 12), que “sempre estará tentando se aproximar de uma compreensão filosófica do problema que está examinando”, tenciono nesta tese investigar filosoficamente a partir da relação entre corpo-*orí*-idade¹⁹ como o pensamento de Oyěwùmí se vincula com uma ontologia relacional. Concordo com a filósofa sul-africana Azille Coetzee (2017; 2018) e também reconheço que o horizonte fluido, móvel, situacional e relativo da senioridade iorubá se (inter)conecta com uma ontologia relacional.

Cabe ressaltar que a ontologia constitui uma das bases da filosofia e é o ramo da metafísica que discute questões da existência. Segundo Wanderson Flor do Nascimento (2016a, p. 234), considerando o “prestígio que a ontologia tem na filosofia, centralizá-la implica em resistir a um discurso que desqualifica o pensamento africano como potente o suficiente para construir reflexões filosóficas”. A ontologia relacional presente no pensamento de Oyěwùmí seria uma resposta a esse discurso mobilizado pelo racismo epistêmico cultivado pelo Ocidente. Desse modo, o objetivo desta tese é analisar a abordagem de Oyěwùmí sobre senioridade no contexto de uma ontologia relacional, na qual Oyěwùmí nos apresenta o ser primordial e fundamenta do ser das coisas: Mãe.

Na tentativa de percorrer este objetivo o texto está organizado em cinco capítulos e esta disposição não é por acaso²⁰. Cinco (5) é o *odù* de Oxum, também chamado de *Oxê Meji* na leitura dos búzios. O primeiro capítulo ao girar em torno de questões metafísicas busca compreender o significado e a profundidade de conceitos que foram sendo diluídos no cotidiano africano sem questionamentos, e o fato de a força epistêmica e política desses conceitos ser assegurada pelo domínio material global do Ocidente que solapa e exclui matrizes ontológicas não ocidentais.

¹⁹ Não nos iludamos, a disposição das palavras assim não significa separação. A filosofia africana não corta a vida em fatias (HAMPÁTÉ BÂ, 2010).

²⁰ Nada nesta tese o é.

O segundo capítulo discute o porquê do pensamento filosófico ocidental está embasado em uma bio-lógica que determina a di-visão hierárquica a partir do olho do poder e do poder do olho, e expõe como contraponto o conceito oyěwùmíniano de cosmopercepção, no qual não basta apenas o olho para entender um mundo feito de palavras. No terceiro capítulo apresento a ontologia relacional assentada na senioridade, que não pode e nem deve ser tematizada sem Oxum, sênior primordial, *Ìyá hon(ori)fica*, e base para a leitura e compreensão do quarto capítulo.

No quinto capítulo finalizo a escrita da tese com a tradução da conferência “Desaprendendo lições da colonialidade: escavando saberes subjugados e epistemologias marginalizadas” proferida por Oyěwùmí aqui na UnB em 2016. De acordo com a escritora e poeta camaronesa Nathalie Etoke (2021), “a tradução é a única solução. Ela construirá pontes entre os africanos do continente e os da diáspora”. Assim, é através da tradução – com toda a traição – que faremos existir pensamentos não-hegemônicas.

CAPÍTULO I EM TORNO DE QUESTÕES METAFÍSICAS

O que é gênero?

Uma das características da filosofia são os problemas que ela nos coloca e nos deixa. Conforme esse entendimento saliento que os problemas filosóficos muitas vezes partem de noções que nós utilizamos cotidianamente, mas sem análise profunda por compreendê-los como um dado da realidade sociocultural. Um desses conceitos, “muito usado nas ciências humanas e sociais, marcadamente desde a última década do século XX” é o de gênero que, como afirma Heloisa Buarque de Almeida (2020, p. 33), “deriva do esforço de desnaturalizar a compreensão da vida social”. Mas o que é gênero?

A filosofia coloca questões²¹ que buscam tatear o funcionamento do mundo, ciente de que as questões são mais importantes do que as próprias respostas. “Estas, na maioria das vezes, convidam-nos a percorrer o verdadeiro caminho filosófico, onde cada resposta contém, afinal novas dúvidas e novas questões, numa espiral de conhecimento que se constrói devagar e onde se pede ao tempo que nos dê tempo” (CASTRO, 2020, p. 15). Assim, uma das vias de acesso para começarmos a filosofar consiste em questões que não necessariamente ofereçam respostas fixas, já que “as questões filosóficas são, em princípio, abertas” (FLORIDI, 2013, p. 200) nos possibilitando refletir sobre elas. Segundo Thomas Nagel (2001, p. 2-3), a filosofia

se faz pela simples indagação e arguição, ensaiando idéias e imaginando possíveis argumentos contra elas, perguntando-nos até que ponto nossos conceitos de fato funcionam. A principal ocupação da filosofia é questionar e entender idéias muito comuns que todos nós usamos no dia-a-dia sem nem sequer refletir sobre elas.

Ao expor a questão: O que é²² gênero? Tenciono “iniciar com o desenvolvimento de uma questão metafísica” (HEIDEGGER, 2005, p. 51) de ordem epistemológica, ética que tem ressonâncias sociopolíticas e ocupa um lugar muito importante no pensamento de Oyěwùmí, a qual levanta essa questão e tantas outras a partir de leituras

²¹ Conforme salienta Deleuze (1988), “a filosofia serve para propor questões”.

²² Perguntar sobre o que é das coisas é fazer metafísica.

epistemológicas críticas não maniqueístas, cujas estratégias englobam arqueologias, genealogias e abordagens sócio-históricas-filosóficas das culturas iorubá e ocidental.

Considerando a importância da historicidade do pensamento. Vale frisar que o trabalho de Oyěwùmí se situa na viragem da década de 80 para 90, sobretudo o trabalho de campo que originou o seu mais importante e premiado²³ livro²⁴ *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, no qual documenta a mudança epistemológica ocasionada pela construção histórico colonial do gênero na sociedade iorubá²⁵ do sudoeste da Nigéria e o impacto da sua introdução na colonização da historiografia dos estudos africanos, que não se referem apenas a uma disciplina, mas a todo um leque de disciplinas. Entre estas incluem-se, frequentemente, disciplinas como a ‘história africana’, ‘antropologia e sociologia africana’, ‘linguística africana’, ‘política africana’, ‘filosofia africana’, etc., cujo objeto de estudo é África (HOUNTONDJI, 2010, p. 131-132). Nas palavras de Oyěwùmí (2011b, p. 1):

O livro *The Invention* contribuiu para uma nova compreensão de como a história e os corpos se cruzam na construção social dos espaços africanos. Mais importante, problematizou a disjunção entre histórias intelectuais de corpos nas sociedades africanas e os significados cotidianos que os corpos podem ou não carregar nessas localidades.

O fato da obra de Oyěwùmí ter permanecido desconhecida durante tanto tempo atesta a força do racismo epistêmico que “descarta a capacidade epistêmica de certos grupos de pessoas. Pode basear-se na metafísica ou na ontologia, mas os resultados acabam por ser os mesmos: evitar reconhecer os outros como seres inteiramente

²³ *The Invention of Women* ganhou o *Distinguished Book Award* em 1998 na Seção de Gênero e Sexo da Associação Americana de Sociologia e foi finalista, no mesmo ano, do Prêmio Herskovitts da Associação de Estudos Africanos.

²⁴ Fruto da sua tese de doutorado intitulada *Mothers not Women: Making an African Sense of Western Gender discourses* (1993).

²⁵ Embora Oyěwùmí se refira ao povo iorubá, seu foco principal é a história e cultura Oyó-Iorubá, que é um subgrupo dominante da nacionalidade. Dito isto, deve-se notar que essas especificidades culturais foram mais pronunciadas antes das mudanças radicais ocorridas na guerra civil e nos períodos pós-século dezenove. A linguagem também é central para seu estudo, e seu compromisso é com o padrão da língua iorubá, que se diz ter privilegiado o dialeto Oyó. O termo “Oyó-Iorubá” cobre muitas cidades e comunidades que estavam no centro do Império Oyó. Hoje, muitas dessas cidades estão espalhadas por vários estados iorubás na Nigéria, incluindo Ibadan, Oyó, *Ògbómòsò*, Iwo, Iseyin, Ilorin Offa, Osogbo, Okuku e Ejjibo” (OYĚWŪMÍ, 2016c, p. 221).

humanos” (MALDONADO-TORRES, 2010, p. 405) e conseqüentemente seus saberes. A autora em seus trabalhos constantemente salienta que quando o conhecimento tem a ver com a humanidade, o que é produzido em África nunca é considerado.

Dessa forma, após mais de 20 anos da publicação de *The Invention of Women* em 1997 agora que estamos nos aproximando²⁶ das suas discussões e apesar de termos avançado as problematizações e questões que Oyěwùmí levanta e examina ainda permanecem atuais e pouco debatidas.

Quando fazemos a questão: O que é gênero? ainda nos limitamos a respondê-la apenas com o Ocidente, quando deveríamos levar em conta o que pessoas africanas pensam sobre gênero. Uma das coisas que vem acontecendo quando trazemos as discussões de Oyěwùmí para nossos cenários acadêmicos é a contraposição por meio da mobilização de argumentos presentes em *Problemas de gênero*, da Judith Butler. Atualmente no Brasil *Problemas de gênero*

é um dos livros mais utilizados em qualquer curso sobre gênero, acadêmico ou não. *Problemas de gênero* é originalmente dos Estados Unidos, o que não impede sua ampla divulgação e notório conhecimento aqui no Brasil. O Brasil importa muita teoria, o que é típico de sua colonialidade muito bem expressa no sistema de constituição dos saberes – no qual a universidade é somente um, mas bastante poderoso, agente de instituição e legitimação epistêmica –, e importa muita teoria política (NASCIMENTO DOS SANTOS, 2014, p. 37).

O Brasil ao importar muita teoria do trecho Europa-Estados Unidos da América aumenta a produção ocidentocêntrica²⁷ e conseqüentemente cria dificuldades, recusas e resistências à recepção de obras e vozes não hegemônicas. De modo que a leitura e escuta das pessoas não se desvinculam do referencial euro-estadunidense que é utilizado para solapar (enunci)ações não ocidentocêntricas.

²⁶ Segundo Laura Barbosa (2022, p. 3), a publicação tardia da tradução de *The Invention of Women* no Brasil é bastante sintomática do quanto o espaço acadêmico brasileiro ainda é colonizado por perspectivas epistemológicas hegemônicas, eurocêntricas e androcêntricas.

²⁷ Conceito criado por Oyěwùmí como um contraponto ao eurocêntrico, tencionando incluir os Estados Unidos da América e pensar o Ocidente tanto como uma força geográfica quanto política. Ou seja, uma geopolítica “que trata a cultura ocidental como Cultura (com a letra C em maiúscula) sugerindo que é a única” (OYĚWŪMÍ, 1998, p. 1050). Desse modo, não utilizarei a expressão eurocêntrico.

No Brasil há “uma tendência crítica, mas também mais generosa, para receber e avaliar teorias ‘estrangeiras’, sejam da Europa ou dos Estados Unidos” (MIGNOLO, 2003, p. 16). Contudo, ao largo da sombra butleriana, Oyěwùmí, no início da década de 90, estava – e ainda está – interessada *nos* estudos africanos e estudos *sobre* o continente africano que se formam e se conformam com a epistemologia ocidental e seu consequente discurso de gênero.

A autora demonstra que “o problema de gênero nos estudos africanos também é epistemológico. Isto porque a categoria conceitual de gênero está na origem, constituição e expressão vinculada à cultura ocidental” (OYĚWÙMÍ, 2005, p. xiii). A maioria dos estudos africanos sobre África são dominados por perspectivas euro-estadunidenses, cujas teorias e conceitos são insuficientes na leitura e compreensão de experiências africanas. Tanto que Oyěwùmí ao problematizar o que é gênero nos chama atenção para aspectos que dizem respeito ao seu imperialismo e evidencia “sua aceitação e suprema importância na organização do pensamento ocidental” (OYĚWÙMÍ, 2020, p. 7), salientando que os estudos sobre a temática de gênero não começam

compreendendo o significado de gênero, sua profundidade e seu alcance no pensamento ocidental. Como um resultado desse desconhecimento do que é gênero, muitas pessoas que pesquisam assumem predileções ocidentais envoltas em linguagem teórica e conceitual e as absorvem nas comunidades e situações de estudo sem questionamento (OYĚWÙMÍ, 2020, p. 7).

Se um dos papéis da filosofia é questionar o significado de algo. O que é gênero? É uma questão metafísica substancial que precisa ser colocada para que não sejamos pessoas que meramente discutem gênero sem refletir sobre seu significado e sem a compreensão de que “gênero não pode ser abstraído do contexto social e de outros sistemas de hierarquia” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 3), e que sua absorção sem questionamentos provoca ruídos quando utilizada em comunidades distintas dos respectivos quadros teóricos ocidentais. Temos que utilizar um conceito sem nos abdicar de problematizá-lo e criticá-lo.

Dito de outro modo, precisamos manusear linguagens teóricas e conceituais a partir de suas realidades sócio-históricas-culturais, no intuito de compreender seu sentido e papel, pois para a autora “todos os conceitos trazem consigo suas próprias

bagagens culturais e filosóficas, muitas das quais se tornam distorções forâneas quando aplicadas em culturas diferentes das quais derivam” (OYĚWŪMÍ, 1997, p. x-xi). Por isso que nos estudos africanos uma avaliação dos conceitos necessita ser feita.

Quando absorvemos teorias e conceitos ocidentais de forma acrítica, estamos propagando a hegemonia do Ocidente sem discutir ou problematizar o paradigma ocidentocêntrico em que estão assentados estudos e definições de gênero. Isto não se torna uma questão. As pessoas que pesquisam não supõem que o rei está nu. De acordo com a filósofa nigeriana Nkiru Nzegwu (2004, p. 560):

Na maioria das vezes, as definições de gênero prevalentes em estudos africanos vieram de disciplinas localizadas dentro do corpus de conhecimento ocidental. As pessoas que pesquisam muitas vezes desconhecem o quão essas definições estão mergulhadas nos costumes e normas da tradição judaico-cristã, em convenções sociais europeias, e nas culturas euro estadunidenses. Esses entendimentos intelectuais de gênero incorporam aspectos políticos, sociais e imperialistas no nascimento das culturas. Eles também refletem a oposição binária subjacente à epistemologia ocidental em que as mulheres são definidas em oposição aos homens, ou seja, são conferidos atributos contrários.

As convenções socioculturais euro estadunidenses ajudaram a moldar o Ocidente, e gênero é um conceito derivado deste contexto sócio-histórico-filosófico, estando implicado em sua lógica. Gênero “não apenas faz referência ao significado da oposição homem/mulher; ele também o estabelece” (SCOTT, 1995, p. 92) mantendo algumas di-visões intactas. María Lugones (2008, p. 78), em seu texto mais expressivo, *Colonialidad y género*, ressalta que “o dimorfismo biológico, a dicotomia homem/mulher está inscrita com maiúsculas, e hegemonicamente no significado de gênero”.

Nos estudos acadêmicos de gênero, sobretudo aqueles produzidos pelas feministas brancas ocidentais a partir da década de 1970 há uma defesa da ideia de gênero como socialmente construído, mas essa concepção não se sustenta sem o sexo, no qual o corpo é o esqueleto de ambos e não é a posição da sociedade, e sim de parte das pessoas que pesquisam na academia. Façamos a seguinte reflexão: se perguntarmos para uma pessoa fora da academia e que não tenha envolvimento teórico com o tema de gênero: O que é gênero?

Corriqueiramente essa pessoa pensará que há algum fundamento (sexo) biológico para sua definição. E é essa compreensão bio-lógica que chegou com a colonização na Iorubalândia antes mesmo das feministas ocidentais começarem a escrever sobre gênero ou sobre relações sociais de sexo. É esse entendimento que interessa Oyěwùmí, pois é ele que mobiliza discursos políticos e práticas sociais do dia a dia.

Bio-lógica é um conceito criado pela autora para nomear uma lógica social ocidental baseada na instrumentalização da biologia e totalmente implicada em uma instância sociocultural que difunde essa prática numa percepção determinista da sociedade que visualiza os corpos como dois sexos à mostra (OYĚWÙMÍ, 1997) e não apenas. O raciocínio corporal é estendido à esfera e prática social, o que justifica a compreensão de que mesmo quando falamos de pobreza e liderança determinados corpos são acionados.

Difícilmente associaremos pobreza e violência à corpos brancos, e liderança e sucesso à corpos negros (OYĚWÙMÍ, 1997). No Ocidente há uma construção social da visibilidade e uma persistência da biologia quando o assunto é diferença. Invoca-se a bio-lógica e o seu consequente raciocínio corporal para explicar, justificar e legitimar diferenças e hierarquias sociais.

Se por um lado construcionistas sociais e deterministas biológicos divergem em torno da temática de gênero, por outro uma percepção universal lhes unem: a inevitabilidade do gênero na organização e leitura do mundo social. Para Oyěwùmí (2020, p. 8), “ambos os grupos deram como certa a ideia de que todas as sociedades eram de modo inerente socialmente organizadas em torno de corpos que foram compreendidos como generificados em masculino e feminino”.

Existe uma homogeneidade talhada no imaginário coletivo que sustenta a existência do gênero em todos os contextos culturais e que faz com que todas as sociedades da África²⁸ sejam pensadas e compreendidas dentro de quadros teóricos ocidentais que usam o dimorfismo sexual. As categorias “homem” e “mulher” são como

²⁸ E não só, temos exemplos na América Latina, Ásia, etc.

espelhos que refletem estruturas hierárquicas de poder e classificações universais de ser humano. Segundo Thayse Guimarães (2011, p. 149), “compreende-se a humanidade como parte das espécies de reprodução sexuada que tem dois sexos anatomofisiológicos. [Dessa forma], a sociedade se organiza confiando nessa diferença sexual, de tal modo que existir é, antes de tudo, ser homem ou ser mulher”.

Essa dicotomia reforça a compreensão de que no Ocidente a humanidade foi (e continua sendo) dividida em dois grupos opostos: masculino/feminino, branco/negro, rico/pobre, etc. em que há uma relação hierárquica entre o primeiro e o segundo termo²⁹. Em Alice Gabriel (2010, p. 96),

não é novidade essa afirmação de que os pares binários (tão apreciados por nosso pensamento ocidentalizado) cultura/natureza, eu/mundo, sujeito/objeto, mente/corpo, dentro/fora, bom/mau, homem/animal, claro/escuro, masculino/feminino, hetero/homo não apenas partilham a característica de apresentarem uma hierarquia entre o primeiro e o segundo termo, mas se ligam metaforicamente, de forma a mutuamente reforçar a relação de subalternidade dos termos que ocupam o segundo lugar.

Essa relação de subalternidade é essencial na definição do gênero, da raça, e da classe, classificações que incidem sobre corpos marcados por meio dessas lentes categoriais binárias que foram construídas no colonialismo ocidental e que perduram até hoje como as principais moedas de troca da colonialidade contemporânea. “A colonialidade sobrevive ao colonialismo” (OYĚWŪMÍ, 2016a).

A colonialidade é um conceito criado por Aníbal Quijano e significa *o lado mais escuro da modernidade*, que “surgiu com a história das invasões europeias de Abya Yala, Tawantinsuyu e Anahuac, com a formação das Américas e do Caribe e o tráfico maciço de africanos escravizados” (MIGNOLO, 2017, p. 2), o qual não prescindiu da racialização e generificação como ferramentas de dominação das pessoas, cujas identidades passaram a ser construídas – marcadas com um ferrete – a partir de seus corpos.

Embora colonialidade seja um conceito introduzido pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano no final dos anos 80 e no início dos anos 90 não significa que outras

²⁹ O primeiro exclui e subalterniza o segundo.

peessoas já não estavam pensando sobre colonialidade, como é o caso de Frantz Fanon (2008), o escritor ganense Ngũgĩ Wa Thiong’o (1981), o escritor sul-africano Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni (2013), etc. De acordo com Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni (2015, p. 487):

Em África, estudiosos e ativistas políticos como Wilmot Edward Blyden em *Christianity, Islam and the Negro Race*, Frantz Fanon em *Black Skins, White Masks* [*Pele negra, máscaras brancas*], e *The Wretched of the Earth* [*Os condenados da terra*], Kwame Nkrumah em *Neo-colonialism: The Last Stage of Imperialism*, Chinweizu em *The West and the Rest of Us, Towards the Decolonization of African Literature*, e *Decolonizing the African Mind*, Ngũgĩ Wa Thiong’o em *Decolonizing the Mind*, e outros também se envolveram com o problema da colonialidade sem usar o termo colonialidade.

A colonialidade já recebia atenção de autorias africanas antes mesmo que fosse assim nomeada. Colonialidade tem a ver com violação e catalogação de populações ao redor do mundo e nesse processo inevitavelmente populações são corpos sociais. Em Quijano (2010, p. 84), “a colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder”. No dito padrão de poder as relações sociais frequentemente são racistas, sexistas e classistas, ditam os lugares que os corpos, assim percebidos e classificados, ocupam ou não ocupam na sociedade.

No entanto, Oyěwùmí em *The Invention of Women* e mais recentemente em *What Gender Is Motherhood? Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity*³⁰ (2016c) a partir de uma investigação das experiências dos povos iorubás de Ògbómòsò³¹ do sudoeste da Nigéria, “oferece um estudo revisionista detalhado da importância do gênero na sua cultura nativa³² iorubá” (HALLEN, 2002, p.

³⁰ Em tradução livre: *Qual é o gênero da maternidade? Mudando ideais iorubás de poder, procriação e identidade na era da modernidade.*

³¹ Capital da velha Oyó.

³² Oyěwùmí estuda e discute assentada nas experiências iorubanas justamente por ela própria ser iorubá, nascida em uma família que lhe permitiu uma “introdução aos modos de vida iorubás, cujo pai, em 1973, ascendeu ao trono e tornou-se o *Şòún* (monarca) de Ògbómòsò, uma importante unidade política Oyó-Iorubá, de certo significado histórico, e desde então, e até o presente, *ààfin Şòún* (o palácio) tem sido o lugar que Oyěwùmí chama de lar, no qual diariamente, escuta percussionistas de tambor e ouve os *orikis* (poesias laudatórias) dos seus antepassados recitados enquanto as mães reais oferecem os poemas a membros da família como saudações, enquanto passam pelo *saarè* – o pátio no qual monarcas que já faleceram tiveram seu sepultamento” (OYĒWÙMÍ, 1997, p. xvi).

95) através da condução de entrevistas, diálogo com relatos, memórias, diários, etc. e nos provoca a pensar através do exame da língua, da apresentação dos dados históricos e testemunhos de pessoas iorubanas que vivenciaram o período pré-colonial “se em alguma determinada sociedade o corpo é percebido [*sempre*] assim e, portanto, essa sociedade se organiza em conformidade com ele” (OYĚWÙMÍ, 2020, p. 8). Através de esforços arqueológico e genealógico OyĚwù mí desenterra tradições vivas cobertas por processos coloniais e expõe que – antes da colonização ocidental – gênero não era um princípio organizador da sociedade iorubá.

Nesse sentido, “gênero como ontologia essencializada é um desses pseudo-universais derivados da cultura ocidental que está sendo exportado para o mundo inteiro” (OYĚWÙMÍ, 2003a, p. 3), mas que possui limites epistemológicos para se compreender relações entre corpo e poder nas sociedades iorubanas.

Antes do domínio britânico gênero não era o locus de classificações sociais entre pessoas iorubanas. Vale frisar que a autora se refere ao povo iorubá do sudoeste da Nigéria. Segundo o intelectual nigeriano Jacob Obafemi Kehinde Olupona (2021),

o povo iorubá, que vive principalmente no sudoeste da Nigéria, é um dos maiores grupos étnicos da África ocidental. Os iorubás também são encontrados na República do Benim, Togo, Serra Leoa e vários outros países. Como resultado do comércio transatlântico de escravos, entre os séculos XVI e XIX, um grande número de iorubás foi levado para o Caribe, América do Norte e América do Sul, onde tiveram influência significativa na cultura e religião.

OyĚwù mí fala a partir de seu próprio chão cultural em diálogo com experiências imbricadas em realidades africanas tradicionais e contemporâneas, as quais, segundo a autora, não são levadas em consideração na produção global do conhecimento (ROCHA, 2018). A autora diagnostica que na sociedade Oyó-Iorubá pré-colonial não existia – na vida e no pensamento – o gênero, tampouco as categorias de homens e mulheres que foram inventadas para dar conta das demandas patriarcais da colonização, cuja superioridade/autoridade é vinculada ao masculino e a inferioridade/subordinação ao feminino.

A colonização inglesa ao in(corpo)rar formas generificadas na sociedade iorubá suscitou a erosão do poder feminino, criou um Estado patriarcal que produziu a feminização da pobreza e trouxe profundas mudanças epistemológicas, sociais, institucionais, políticas e religiosas para a Iorubalândia, “formalmente” colonizada pelos britânicos entre 1862 e 1960.

Contudo, a autora não considera apenas o período “formal” da colonização, mas a fase do tráfico escravagista atlântico como parte integrante do processo de colonização³³, pois a dinâmica do tráfico escravagista atlântico altera nossa compreensão sobre a colonização/modernização e nos confronta com os modos oficiais como a historiografia e a história das populações negras têm sido até agora concebidas e contadas (GILROY, 2012, p. 57). Um dos exemplos que nos permite tocar o que Oyëwùmí e Paul Gilroy enunciam é a narrativa de Kehinde, em *Um defeito de cor* (2011), que discorre sobre a prática do tráfico escravagista atlântico desde os sentidos de uma menina-mulher negra escravizada sempre em travessia³⁴ (CALADO, 2018) *marí(n)tima*, ancorada na morte e na (sub)vida:

Mal soubemos que era dia, pois entrava um pouco de luz por pequenas frestas no madeirame, e um homem que estava do lado do Benevides, o Aziz, disse que ele não se mexia. Tentaram acordá-lo, mas foi em vão. Alguém disse que poderia ser fome, mas o Aziz apalpou o pescoço do Benevides e encontrou suas mãos endurecidas agarradas à corda. Uma mão na entrada e outra na saída da volta que a corda dava no pescoço, esticada de maneira a não permitir a passagem de ar nenhum. O Benevides tinha se matado, e muita gente disse que ele tinha feito o certo, que antes virar carneiro de bicho do mar, pois provavelmente seria lançado ao mar, do que carneiro de branco no estrangeiro. Ninguém sabia o que fazer, alguns gritaram para ver se os guardas apareciam, mas nada aconteceu. O calor e o cheiro forte de suor e de excrementos misturado ao cheiro da morte, não ainda o do corpo morto, mas da morte em si, faziam tudo ficar quieto, como se o ar ganhasse peso, fazendo pressão sobre nós. Já estávamos todos muito fracos, pois era o início do quarto dia sem comer (GONÇALVES, 2011, p. 50-51).

Kehinde “fala do mar, da incompreensão, da violência e da continuidade estabelecida pelo tráfico negreiro entre o continente africano e o continente americano,

³³ Se pensarmos em termos de Brasil, o período “formal” da colonização na Iorubalândia durou bem menos do que o nosso, que “formalmente” data mais de 400 anos.

³⁴ Utilizo a noção de travessia na esteira do filósofo Jean-Godefroy Bidima (2002/2, p. 8), para quem este conceito se refere à “pensamento de mediações, reflexões sobre translações, a travessia exprime sobre o plano temporal a incompletude da história africana”.

em que o atlântico é essa ponte entre os dois continentes” (FLOR DO NASCIMENTO, 2014, p. 135). Essa memÓRÍa³⁵ da travessia muitas vezes se perde na confecção da historiografia oficial que desconsidera sua importância. De acordo com Leda Maria Martins (1997, p. 24-25):

Os africanos transplantados à força para as Américas, através da diáspora negra tiveram seu corpo e seu *corpus* desterritorializados. Arrancados de seu *domus* familiar, esse corpo individual e coletivo, viu-se ocupado pelos emblemas e códigos do europeu, que dele se apossou como senhor, nele grafando seus códigos linguísticos, filosóficos, religiosos, culturais, sua visão de mundo. Assujeitados pelo perverso e violento sistema escravocrata, tornados estrangeiros, coisificados, os africanos que sobreviveram às desumanas condições da travessia marítima transcontinental foram destituídos de sua humanidade, desvestidos de seus sistemas simbólicos, menosprezados pelos ocidentais e reinvestidos por um olhar alheio, o do europeu. Esse olhar, amparado numa visão etnocêntrica e eurocêntrica, desconsiderou a história.

A transformação das pessoas em mercadorias³⁶ transportadas/traficadas pelo Atlântico é um ponto histórico fundamental para explicar os desenvolvimentos e resultados escravagistas modernos que tornaram a África e seus descendentes – até hoje – economicamente, politicamente, culturalmente, e epistemologicamente dependentes da Europa e da América do Norte, os quais utilizam as hierarquias de raça e gênero – classificações que aportaram entre nós – como as principais rotas que guiam a expansão da hegemonia sócio-epistêmica-cultural euro-estadunidense no mundo e sustentam a crescente e contínua exploração de populações racializadas e generificadas, deixadas socialmente à deriva.

Sem atenção ao fio condutor da escravidão alimentada pelo tráfico escravagista atlântico moderno não há uma compreensão adequada da marcha colonial e do domínio material global do Ocidente na contínua produção do conhecimento – especialmente

³⁵ Conceito criado por CUNHA PAZ, F. P; PESSANHA, E. A. M; SARAIVA, Luís Augusto (2019, p. 114): “MemÓRÍa está ligado a este que é o mais profundo elo com as ancestralidades africanas, o *Ori*. Ancestralidade como um valor de mundo, memória negra que possibilitou um contínuo civilizatório africano chegar aos dias de hoje. MemÓRÍa seria aquilo que nos orienta, que recebe o antigo e oferece o novo, dentro de uma dinâmica de ruptura e criação. MemÓRÍa estaria assim relacionada com a reconstrução de uma vida outra, de uma vida nova”.

³⁶ Alguns dos sinônimos para a palavra mercadoria são: artigo de compra e venda, produto, *gênero*, bem, item, objeto, etc. Disponível em: <https://www.sinonimos.com.br>.

sobre gênero. De modo que ao refletir, pesquisar, questionar e discutir sobre gênero precisamos escavar e desenterrar esse processo histórico cuja consciência

se renova permanentemente pela memória d'alma da escravidão herdada [...] e das representações negativas que estiveram desde longe associadas ao corpo negro. Uma aplicação histórica também, da modernidade ocidental que dissecou cientificamente a sua inferioridade natural e que constitui hoje o espetáculo de indigência humana que eles exibem (CARNEIRO, 2005, p. 20, com modificações).

Oyěwùmí interessada em questionar a história não só por meio de *o que é* ou do *porquê*, mas também do *como* e *quando*³⁷ – pois, o que parece preocupar substancialmente nossa autora é o *como* e não apenas o *que é*, tampouco o *porquê* –, levanta as seguintes questões: Como e quando o gênero foi construído na sociedade iorubá do sudoeste da Nigéria? Como o gênero se tornou uma categoria fundamental nos estudos acadêmicos sobre os povos iorubás?

Interessa-nos muito mais na companhia de Oyěwùmí³⁸ questionar o que o próprio gênero ocultou. De modo que “gênero na realidade é mais sobre generificação – um processo³⁹ – do que sobre algo inerente às relações sociais” (OYĚWÙMÍ, 2011b, p. 2). O gênero imbricado com aspectos de raça e classe é um fenômeno que ocorre na superfície das palavras e (d)as coisas.

Se hoje gênero tornou-se a moeda corrente entre iorubanos e um tema essencial – defendido com unhas e dentes pelas próprias pessoas africanas que pesquisam – nos estudos iorubás, a história desse processo precisa ser contada pelo leão e não pelo

³⁷ As questões não devem ser apenas sobre o *que é*, mas também sobre *como* e *quando*.

³⁸ E não só. Há um continuum de autorias africanas cujas questões nos farão companhia ao longo deste trabalho, e nem todas estas autorias concordam com o pensamento de Oyěwùmí.

³⁹ Oyěwùmí em seus trabalhos salienta que investigar sobre gênero também é um processo de criação de gênero. Como não poderia ser diferente, a presente pesquisa, infelizmente, também está implicada nesse processo de generificação, pois pesquisamos em contextos ocidentais ou que estão em contato com o Ocidente que se move por meio da visão, fazendo com que as próprias práticas de pesquisa atuem por meio de metáforas visuais/corporais, tais como conceito, *corpus*, imagem, teoria, etc. e na visibilização do gênero. Um dos paradoxos levantados pela autora é que para desmantelarmos gênero temos que visibilizá-lo, ainda mais.

caçador⁴⁰ que continua sendo o vencedor que oculta posições herdadas da sociedade, raça e classe a que pertence.

Essa ocultação conseqüentemente implica na tessitura do que Chimamanda Adichie (2019) chama de história única que faz pouca ou nenhuma referência à “história da escravidão, ao imperialismo, à colonização, e à dominação de pessoas não-ocidentais” (OYĚWÙMÍ, 2003b) como os principais alicerces para o surgimento (e permanência) da hegemonia ocidental no mundo.

Walter Benjamin (1987, p. 227) em *Sobre o conceito da história* nos alerta que ainda “é alto o preço a ser pago quando nos associamos a uma concepção de história que recusa toda cumplicidade com àquilo a qual continuam aderindo”. Algumas das críticas contidas nos trabalhos de Oyěwùmí é que a hegemonia ocidental também se faz presente no feminismo branco ocidental que não consegue escapar dessa concepção de história, análogo ao barão de Münchhausen, simplesmente se puxando pelo próprio cabelo (RASPE, 1991).

O feminismo é uma ideologia e abordagem teórico intelectual extremamente importante na confrontação das estruturas, mas que carrega consigo o fardo⁴¹ de sustentar a mesma estrutura de poder que denuncia. Embora o feminismo seja crítico dessa história continua sendo cúmplice dela ao herdar a bio-lógica ocidental e partir da ideia de que gênero é uma construção social universal/atemporal.

O feminismo branco ocidental ao focar o seu olhar para a construção do gênero como um espelho, espelho meu⁴² a ser refletido, negligencia a tessitura de uma história que sinaliza que se o gênero é um construto social então deve ter havido um tempo

⁴⁰ Referência ao provérbio africano: “Enquanto a história da caça for contada pelo caçador, o leão será sempre visto como perdedor” (grifo meu).

⁴¹ Referência ao texto de Oyěwùmí (2003b) que traduzi como “O fardo da mulher branca: mulheres africanas no discurso ocidental feminista”. Essa tradução foi publicada na *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, v. 11, n. 2, p. 145-167, 2020.

⁴² Alusão à pintura *Mirror on the Wall*, de Nkiru Nzegwu, que foi reproduzida na capa de *The Invention of Women*. A pintura faz referência ao refrão feminista “espelho, espelho meu, quem é a mais liberada de todas?” (OYĚWÙMÍ, 1997, p. xix).

durante o qual não estava construído e por esse motivo não é universal. A historicidade do gênero não pode ser subestimada. Gênero não é apenas uma construção social, mas histórica conforme observa Oyěwùmí (1997, p. 10):

Se o gênero é uma construção social, então devemos examinar os vários locais culturais/arquitetônicos onde foi construído, e devemos reconhecer que vários atores localizados (agregados, grupos, partes interessadas) faziam parte da construção. Devemos ainda reconhecer que se o gênero é uma construção social, então houve um tempo específico (em diferentes locais culturais/arquitetônicos) em que foi ‘construído’ e, portanto, um tempo antes do qual não o foi. Desse modo, 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 precise ter existido. Desde uma abordagem transcultural, a importância dessa observação consiste em que não se pode supor que a organização social de uma cultura (inclusive do Ocidente dominante) seja universal ou que as interpretações das experiências de uma cultura expliquem outra.

Estancar no ponto de partida sócio organizacional do Ocidente nos impossibilita de questionar que história está sendo levada em conta na concepção de gênero como construção social e de pensar conceitos e modos de ser distintos, o que nos conduz pelas estradas da homogeneização e universalização, as quais, segundo Nkiru Nzegwu (2004, p. 561), “obstruem o exame inter[trans]cultural sério, obscurece especificidades contextuais e sociais complexas de tradições não ocidentais, e faz com que todas elas não sejam dignas de reflexão teórica” e consequentemente marginalizadas do/no âmbito acadêmico.

Na academia – e não apenas – precisamos considerar, na esteira de Eric Hobsbawn (2002, p. 117), que “a melhor história é escrita por aqueles [aquelas] que perderam algo. Os vencedores pensam que a história terminou bem porque eles estavam certos, ao passo que os perdedores perguntam por que tudo foi diferente, e esta é uma questão muito mais relevante” para quem busca escavar tradições vivas silenciadas por saberes consagrados.

Qual ser está em jogo na ontologia?

Mesmo que a Metafísica seja a filosofia primeira, não é daí que começamos. Inverte-se a lógica da ontologia como tempero das outras filosofias. O assunto principal do texto pode até ser ontologia, mas há pressupostos políticos espalhados por todas as palavras

(MATOS, 2010, p. 21).

Ontologia é o ramo da filosofia que discute questões ligadas ao ser (existência). Acomodada nesse sentido a ontologia figura no quadro geral da filosofia como uma investigação do ser enquanto tal. Mas que ser está pressuposto na longa tradição ontológica ocidental?

Colocar essa questão mergulha-nos em águas profundas e revela que há na ontologia “um ser aí encoberto, ou seja, um *a priori* que a cultura/sociedade apenas revela e busca preservar como um protótipo que a partir da sua descrição é tomado como regra fixa do que são classificados como humanos” (ROSA, 2012, p. 49). A abordagem desse problema implícito desvela “a ontologia como uma filosofia do poder” (MALDONALDO-TORRES, 2010, p. 406) e nos conduz a pensar sobre a estrutura em que está assentada. O vasto domínio do ser sob o não-ser e o que está em jogo nesse arranjo (ROCHA, 2014).

Vale frisar que o significado de jogo aqui se baseia no mecanismo que sujeita quem não é sujeito (MATOS, 2010). Nesse sentido, a ontologia envolve a oposição entre o que *é* ser e o que *não é* ser; humano e não humano, no qual a instituição do primeiro emerge da inferiorização, objetificação, exclusão e descarte do segundo reforçando as incomensuráveis relações de diferença no Ocidente. De acordo com Audre Lorde (2007, p. 114):

Boa parte da história europeia-ocidental nos condiciona para que vejamos as diferenças humanas como oposições simplistas: dominante/dominado, bom/mau, acima/abaixo, superior/inferior. Em uma sociedade na qual o bom se define em função dos benefícios e não das necessidades humanas, sempre deve existir algum grupo de pessoas que, mediante a opressão sistemática, seja levado a sentir-se como excedente e a ocupar o lugar dos seres inferiores desumanizados. Em nossa sociedade tal grupo está composto pelas pessoas

negras e do Terceiro Mundo, pela classe trabalhadora, as pessoas velhas e pelas mulheres.

Ante o exposto, é possível pensar ontologia sem perscrutar seus domínios? Frantz Fanon (2008, p. 103) em *Pele negra, máscaras brancas* ressalta que “qualquer ontologia se torna irrealizável em uma sociedade colonizada”. Como podemos simplesmente esquecer da experiência colonial nas reflexões sobre o ser? De acordo com Fanon (2008, p. 104):

A ontologia, quando se admitir de uma vez por todas que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o ser do negro. Pois o negro não tem de ser mais negro, mas sê-lo diante do branco. Alguns meterão na cabeça que devem nos lembrar que a situação tem um duplo sentido. Respondemos que não é verdade. Aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica. De um dia para o outro, os pretos tiveram de se situar diante de dois sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretensiosamente, seus costumes e instâncias de referência foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta.

A enunciação de Fanon nos chama atenção para o fato de ainda vivermos em uma sociedade extremamente colonial, racista, sexista e classista que está engajada, conforme sinaliza Sueli Carneiro (2005), na constante *construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Dentro desta dinâmica a posição do Outro é ocupada por negras, negros, indígenas, mulheres, pobres, pessoas idosas, pessoas com deficiência e LGBTQIA+⁴³, que são corpos ontologicamente classificados (OYĚWŪMÍ, 1997).

Para Ericson Falabretti e Jelson Oliveira (2020, p. 19), colocar “o debate sobre o corpo é a possibilidade de fazer novamente ontologia sem uma pergunta sobre a essência”. Contudo, discordo de ambos, pois trazer o corpo para o centro do debate ontológico é tanto lançar luz à essência como o problema que justifica o discurso e a prática de inserir determinados corpos na zona do não ser (não humano), o que por si só justifica o seu extermínio (ontocídio), já que foram eleitos como os inimigos a ser combatidos, e cuja morte não será sentida, mas necessária para a construção de um mundo ontologicamente seguro, quanto se questionar sobre que corpo está sendo levado em conta, pois a filosofia se “esqueceu que o negro sofre em seu corpo de outro

⁴³ Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Queer, Intersexo, Assexual e o + utilizado para representar e expressar variações de sexualidade e gênero.

modo que o branco” (FANON, 2008, p. 124). O corpo negro ainda figura como uma superfície na qual a violência e desumanização são inscritas. De acordo com Jurandir Freire Costa (1982, p. 2), “a violência parece-nos a pedra de toque, o núcleo central do problema abordado. Ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso”.

A crescente discussão sobre ontologia do corpo como interesse filosófico contemporâneo não apresenta explicitamente essa problemática, mas está lá subentendido a presença de um corpo branco que abarca universalmente todas as pessoas. Ou seja, o *corpus* branco como o ponto de referência para as discussões e reflexões. Assim, em sua totalidade a ontologia impõe um ser e “pode ser a arte de criar mundos, ou o ofício de cavar valas” (MATOS, 2010, p. 31) ao usar a existência de seres colocados como Outro para gerar um benefício que esta pessoa não poderá desfrutar, tampouco partilhar. Um dos modos de pontuar essas discussões e fazer novamente ontologia levando em conta a situação colonial seria através da colonialidade do ser:

A colonialidade do Ser poderá vir a ser uma forma possível de teorizar as raízes essenciais das patologias do poder imperial e da persistência da colonialidade. Ela permitirá estabelecer relações entre Ser, espaço e história, que se encontram ausentes das explicações heideggerianas e que também se perderão se se associar o Ser ao império. Além disso, a colonização do Ser introduzirá a questão do *ser-colonizado* ou do *condenado*, o qual se perfilará como uma alternativa [...] ao *Dasein* de Heidegger (MALDONALDO-TORRES, 2010, p. 423).

Focar na colonialidade do ser é uma maneira viável de “demandar uma reflexão filosófica aguda sobre que tipos de seres e perspectivas vêm sendo sistematicamente excluídos de nossa ontologia” (FREITAS, 2020, p. 4) e também rever nossas ordens imperiais marcadas pela invisibilidade e violência. Precisamos reconhecer que as relações de dominação foram construídas sobre a evidência do ser e não ser, uma relação que não se impõe mais como uma questão shakespeariana: ser ou não ser, eis a questão. Mas como um “clamor para que o Ser se defina através da oposição ao não-ser. De modo mais específico, o Ser se afirma opondo-se” (ROCHA, 2014, p. 12). Isto é, homens/mulheres, brancos/negros, héteros/gays são colocados como ontologicamente diferentes, reificando uma concepção hegemônica de humano. Para Royce (2011), “humanidade está tão conectada a capacidade-corporal, branquitude, masculinidade,

cisgeneridade, heterossexualidade porque essas são as pessoas que vão decidir quem vai contar, e quando eles vão contar como humanos”.

Dessa forma, o compromisso desta escrita é “descolonizar nossos modos usuais de fazer filosofia e redimensionar o estatuto de nossas divisões ontológicas” (FREITAS, 2020, p. 6) ao confrontar imagens que produzem relações hierárquicas opressivas não só descritivas, mas também prescritivas e estáticas de humanidade que enuncia o que é ser e não ser, e fixa o Outro.

Tornar-se mulher, tornar-se negro: ser o Outro?

Através do pensamento de Simone de Beauvoir tornou-se axiomático que “ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade” (BEAUVOIR, 2019b, p. 11). Para a filósofa, mulher não é um imperativo biológico, tampouco uma identidade essencializada, mas um devir, um vir a ser. Mas o que essas enunciações beauvoirianas de fato significam em um mundo ocidental essencializado (organizado) em bases bio-lógicas?

Ao contrário da recusa de Beauvoir em relação à biologia como um destino imutável para a mulher e como um trilho que “não bastaria para definir uma hierarquia entre os sexos e uma explicação da sua existência como o Outro” (BEAUVOIR, 2019a). Oyěwùmí reconhece que no pensamento ocidental, mulher e negro não são seres colocados distantes do seu destino biológico. Isto é, das suas formas anatomocorporais que determinam lugares e papéis sociais. O determinismo biológico é uma esfinge que nos pergunta antes e depois de nascermos: qual o sexo do bebê? Meu filho nasceu “branquinho”, mas com os testículos roxo, ele vai ficar negro? Qual a textura do cabelo do bebê? Essas perguntas antevêm expectativas e posições sociais. De acordo com Oyěwùmí (2003c, p. 456):

A ideia de que a biologia é destino – ou, melhor, o destino é a biologia – tem sido um marco do pensamento ocidental por séculos. Seja na questão de quem é quem na pólis de Aristóteles ou quem é pobre nos Estados Unidos do final do século XX, a noção de que diferença e hierarquia na sociedade são

biologicamente determinadas continua a gozar de credibilidade, mesmo entre cientistas sociais que pretendem explicar a sociedade humana em outros termos que não os genéticos. No Ocidente, as explicações biológicas parecem ser especialmente privilegiadas em relação a outras formas de explicar diferenças de gênero, raça ou classe.

Ser mulher, ser negro, etc. no Ocidente está enraizado na bio-lógica do raciocínio corporal, em que corpos físicos são sempre corpos sociais (OYĚWŪMÍ, 1997). Segundo Oyěwùmí (2003c, p. 457), “quem está em posições de poder acha imperativo estabelecer sua biologia como superior, como uma maneira de afirmar seu privilégio e domínio sobre os “Outros”. Estes que, segundo Sueli Carneiro (2005, p. 27), são intrinsecamente negados. Mulheres, negros/negras e indígenas são colocados como Outros. Isto é, como corpos (ex)postos constantemente como diferentes e que via de regra ocuparão posições sociais desfavorecidas.

O corpo está no centro da classificação e diferenciação de gênero e raça. As desigualdades de gênero e raça estão corporificadas. É no corpo negro que o racismo tem seu campo de (atu)ação, e mulher é gênero⁴⁴ porque tem determinado órgão sexual que a posiciona socialmente como *O segundo sexo*, no qual os dados da bio-lógica justificam e explicam sua desvantagem sociopolítica. Em Beauvoir (2019a, p. 65):

O corpo da mulher é um dos elementos essenciais da situação que ela ocupa neste mundo. Mas não é ele tampouco que basta para a definir. Ele só tem realidade vivida enquanto assumido pela consciência através das ações e no seio de uma sociedade; a biologia não basta para fornecer uma resposta à pergunta que nos preocupa: por que a mulher é o Outro?

Oyěwùmí discorda de Beauvoir. Para a autora de *The Invention of Women* (1997) a biologia é uma das principais respostas para as perguntas: O que é mulher? Por que a mulher é o Outro? Mulher – na sociedade ocidental – é um indivíduo que possui determinados órgãos e se diferencia do homem em função do seu papel reprodutivo que lhe atribui desvalores sociais e exclusão das posições de poder simplesmente por ser mulher.

⁴⁴ Corriqueiramente, no âmbito sócio cotidiano, apenas mulher é vista como gênero. Apenas negro é visto como raça. Homem e branco são instâncias não marcadas.

Oyèwùmí ao desenterrar tradições vivas silenciadas por saberes consagrados denuncia que uma das estratégias da colonização britânica na sociedade Oyó-Iorubá foi utilizar a bio-lógica como um instrumento na organização do mundo social e conseqüentemente inventar não só negros, mas mulheres e homens no discurso e prática social iorubá. É dessa compreensão que vem o título de *The Invention of Women*, que não é uma obra sobre a questão da mulher⁴⁵ – como *O segundo sexo* o é –, mas sua invenção, a qual gera uma nova identidade, um segundo sexo localizado e ligado com (wo)man que cria um Outro submetido a um Eu hegemônico.

Na Iorubalândia, tornar-se mulher, tornar-se negro é ser o Outro da colonização. O “‘Outro’ intrusivo, o ‘Outro’ perigoso, o ‘Outro’ violento, o ‘Outro’ emocionante, se o ‘Outro’ é sujo, o ‘Outro’ excitante, o ‘Outro’ selvagem, o ‘Outro’ natural, o ‘Outro’ desejável ou o ‘Outro’ exótico” (KILOMBA, 2010, p. 44). Nesse sentido, a colonização e invenção são processos complementares. Antes da colonização ocidental o corpo racializado e generificado não era o determinante de papéis e identidades sociais, tampouco de inclusão e exclusão de pessoas. *Obìnrin*⁴⁶, por exemplo, no processo colonial tornou-se mulher, o Outro de *òkùnrin*.

Contudo, essas categorias iorubás foram erroneamente e estrategicamente traduzidas como “fêmea/mulher” e “macho/homem”. Mas *obìnrin* não é mulher e *òkùnrin* não é homem como salienta Oyèwùmí (1997) e como cantou Fela Kuti⁴⁷ em *Expensive Shit*: “*obìnrin* na woman for Yorùbáland [...] *òkùnrin* na man for Yorùbáland”.

Obìnrin e *òkùnrin* antes da colonização não expressavam dimorfismo sexual⁴⁸, mas indicavam uma relação posicional de reprodução que não era lida como diferença e sim como distinção. Tanto que Oyèwùmí vai utilizar a noção de *anafêmea* e *anamacho*

⁴⁵ Para Oyèwùmí (1997, p. ix), “a chamada questão da mulher é um tema derivado e importado do Ocidente e não autóctone para os povos iorubás”.

⁴⁶ Todo o texto está formatado na fonte *Constantia*, a que melhor se adequa à inserção dos sinais e letras iorubás extensamente utilizados por Oyèwùmí. A fonte *Constantia* recebe bem os sinais gráficos iorubás e retira o caráter de excepcionalidade gráfica que as palavras redigidas em iorubá transparecem com o uso das fontes *Times New Roman* e *Arial*.

⁴⁷ Escutar *Expensive Shit* (1975).

⁴⁸ Inscrito na forma como a biologia é convocada para estabelecer diferença de gênero.

para se referir à *anatomia* sexual do corpo sem evocar diferença sexual. Já que *obìnrin* não era alijada das posições de poder por ser quem pode procriar. Apesar de ser *obìnrin*⁴⁹ quem procria ou tem a capacidade de procriar isso não determina posições ou papéis secundários em outras esferas da sociedade, como por exemplo, restringi-la a papéis domésticos (COETZEE, 2017, p. 30).

Em Beauvoir, mulher e homem se diferenciam *em* função da reprodução, sendo esta um fardo para a filósofa francesa. Em Oyěwùmí, *obìnrin* e *òkùnrin* se distinguem através de experiências que se relacionam *com* a reprodução, sem que esta seja universalizada. Crianças, por exemplo, não são *obìnrin* e *òkùnrin*. Estas são categorias iorubás reservadas para pessoas adultas.

Na sociedade Oyó-Iorubá pré-colonial *obìnrin* e *òkùnrin* não são essencializados, porque ambos são *èniyàn* em um sentido e referência não generificado. Ao contrário de *(wo)man/(fe)male* [mulher/fêmea], *obìnrin* não deriva etimologicamente de *òkùnrin*, pois *obì* e *òkù* indicam variedade anatômica e *rin* revela uma humanidade (com)junta. *Èniyàn* é uma palavra iorubá sem gênero que significa humano e abrange tanto *obìnrin* quanto *òkùnrin*.

Entretanto, no Ocidente a palavra homem que designa humanos, abrangendo homens e mulheres, na verdade privilegia só os homens (OYĚWÙMÍ, 1997). Um desmembramento da palavra em inglês *hu-man* [humano] nos permite “visualizar” melhor o que a autora enuncia: humano e homem derivam da mesma raiz linguística androcêntrica. Esta linguagem bio-lógica – com a colonização inglesa – foi aplicada ao mundo iorubá, cujas *obìnrin* precisaram conhecer um “mundo que, segundo Simone de Beauvoir (2019a, p. 95), sempre pertenceu aos machos”, os quais determinam as mulheres e as diferenciam em relação a eles que são o Sujeito e elas a sujeita: o Outro.

⁴⁹ Posição anatômica em relação à reprodução.

Enquanto, para Beauvoir, ninguém nasce mulher, mas também ninguém nasce homem por conta do pressuposto fenomenológico/existencial que a filósofa assume – a existência⁵⁰ é o que precede e determina aquilo que a tradição entendeu como essência.

Em Oyěwùmí, ao contrário, não é porque a existência precede a essência que ninguém nasce mulher ou homem na Iorubalândia. É porque essas entidades não fazem sentido nem para a existência, tampouco para os modos como as facticidades são experienciadas em povos de organização senioritária. Não há essência masculina ou feminina que surja dessas existências e situações marcadas na historicidade e na tradição iorubá. Há, sim, um corpo – ontológico relacional – de mais idade, de menos idade, de mãe, etc. e não um “corpo de mulher” que seja um elemento essencial da situação de alguém. É este pressuposto – presente em Beauvoir – que Oyěwùmí diz que não pode ser encontrado entre iorubás.

Nesse sentido, para a autora não há no Ocidente uma noção de negro cujo vir a ser está além da raça/cor, assim como não há mulher cujo vir a ser está além do gênero que a define. Falar de negro e de mulher no Ocidente está atrelado às questões de raça e gênero e as problematizações de outrificação. Acerca deste aspecto, uma das outrificações produzidas pela dinâmica do racismo é que “a cor mais visada como suspeito é a cor negra. Há uma tese na polícia de que a maioria dos negros são assaltantes” (SOUZA, 1983, p. 62). Por outro lado, uma das dinâmicas do gênero é o significado de mulher atrelado à noção de esposa.

No Ocidente mulher e esposa se confundem ratificando a força da família nuclear como um modelo que ainda é a base de onde se deriva muitos conceitos feministas brancos ocidentais, tais como o de sororidade que, para Nkiru Nzegwu e Oyèrónké Oyěwùmí, (re)vela uma sororarquia e ignora práticas relacionais comunitárias centradas em mãe: Matriz ontológica relacional reivindicada por Oyěwùmí nas conceituações de ativismo, de justiça epistêmica, de relações decoloniais antirracistas e nos arranjos sócio comunitários africanos.

⁵⁰ Em suas facticidades, contingências e situações.

Sororidade e sororarquia: duas faces da mesma moeda?

Sororidade⁵¹ emergiu como um modelo dominante para as relações intercomunitárias feministas e vem do vocabulário de feministas brancas que cunhou o seu significado e iniciou sua utilização em mais uma onda do feminismo estadunidense, cuja opressão partilhada, solidariedade, vitimização comum, comunidade de interesses e ativismo político foram o fiel da balança para o conceito (OYĚWÙMÍ, 2003a). Contudo, para as filósofas Oyěwùmí e Nkiru Nzegwu, sororidade e sororarquia⁵² são duas faces da mesma moeda, pois ambos se reforçam mutuamente conforme nos alerta Nkiru Nzegwu em sua poesia intitulada sororidade⁵³, de 28 de julho de 1990:

A irmã branca me disse
que todas as mulheres são uma
unidas na face
do chau'vinismo
(pa'don meu ingrês)

eu sorria

pa...paa
pa...tri...arca...do é a cruz
que as mulheres carregam, ela cobrou
que devemos nos unir
para lutar
com todas as nossas forças

eu ri...

atormentada por espasmos
a minha cabeça sacudiu para trás
em trêmula oscilação
de um lado para o outro.
irmã mimada
estímule a si mesma
para o frenesi
com contos quixotescos
de 'xploração masculina

eu...

mulher negra "burra"
ri sem alegria,
afastando as lágrimas

⁵¹ *Sisterhood*.

⁵² *Sisterarchy*. Conceito criado por Nkiru Nzegwu (2003b).

⁵³ *Sisterhood*. Tradução minha.

de dor dos olhos.

Olhei acima
da minha tarefa
no chão da cozinha
onde, nova irmã encontrada
tinha ordenado que eu fosse
de joelhos

esfregar o chão limpo
pela ninharia que ela pagou:
de joelhos
esfregar o chão limpo
para a sororarquia
(NZEKWU, 2003b).

Há (re)cantos inesc(r)utáveis que só a poesia toca e aprendemos com Audre Lorde que poesia não é um luxo, já que tem sido a principal voz das pessoas negras, pobres, e da classe trabalhadora. A poesia tanto é a mais econômica das manifestações artísticas por não exigir um teto todo seu, quanto a mais secreta (LORDE, 2007) por está sempre presente mesmo que a gente não saiba ou não se atente, conforme salienta Conceição Evaristo (2017):

O olho do sol batia sobre as roupas estendidas no varal e mamãe sorria feliz. Gotículas de água aspergindo a minha vida-menina balançavam ao vento. Pequenas lágrimas dos lençóis. Pedrinhas azuis, pedaços de anil, fiapos de nuvens solitárias caídas do céu eram encontradas ao redor das bacias e tinas das lavagens de roupa. Tudo me causava uma comoção maior. A poesia me visitava e eu nem sabia...

A poesia de Nkiru Nzegwu oferece a luz necessária para escrutinarmos a sororidade. “É dentro dessa luz que formamos aquelas ideias pelas quais alcançamos a nossa mágica e a fazemos realizada. Isto é, poesia como iluminação” (LORDE, 2007, p. 36). A poesia da filósofa nigeriana ilumina de forma bastante crítica que sororidade como modelo ocidental que traduz universalmente relações de solidariedade entre mulheres, na teoria e na prática é uma sororarquia na medida em que reforça – de modo muito romantizado – uma relação entre mulheres brancas e negras em que a primeira inevitavelmente não se livra das suas próprias posições de poder. Segundo bell hooks (2020), o fato de uma pessoa assumir a sua opressão não a exime de ser opressora, ao contrário foi esse pensamento que

impediu que feministas brancas compreendessem e superassem seus próprios comportamentos sexistas e racistas direcionados às mulheres negras. Elas poderiam falar, da boca para fora, sobre conceitos de sororidade e solidariedade entre mulheres, mas ao mesmo tempo repudiar mulheres negras (HOOKS, 2020, p. 29).

Expor esses impasses é uma oportunidade de encarar a sororidade em suas desigualdades e contradições e trazer para o centro do debate as vozes das mulheres negras que vem criticando o uso da sororidade como “um exemplo de hipocrisia e desonestidade das feministas brancas na defesa de um amor incondicional e solidariedade entre todas as mulheres, mesmo quando exercem seus privilégios de raça e classe nas costas de mulheres não-brancas” (OYĚWŪMÍ, 2003a, p. 4).

Um dos problemas da sororidade é originar-se das experiências de mulheres brancas e partir de um ponto homogeneizante: opressão comum (HOOKS, 1986). Considerar que todas as mulheres são uma e por esse motivo deveriam se unir. No entanto, essa união torna-se difícil devido as nossas diferenças. Nós não somos uma como bem sinalizou a poesia de Nkiru Nzegwu.

A ideia de opressão comum é mistificadora, pois não se concretiza na vida cotidiana e acima de tudo maquia a complexidade em volta das relações e realidades sociais das mulheres que “estão divididas por atitudes sexistas, racistas, privilégio de classe, e uma série de outros preconceitos” (HOOKS, 1986, p. 127). Estas divisões e diferenças precisam ser enfrentadas. Somente quando for reconhecidas as diferenças é que conseguiremos discuti-las, desafiá-las e superá-las. Para Audre Lorde (2007, p. 115):

Entre nós existem, certamente, diferenças muito reais de raça, idade e sexo. Mas não são essas diferenças que nos separam. O que nos separa é, ao contrário, a nossa recusa em reconhecer essas diferenças e examinar as distorções que resultam da falsa nomeação e dos seus efeitos sobre o comportamento e as expectativas humanas.

Não foi por acaso que Audre Lorde falou e escreveu sobre *Sister Outsider*⁵⁴ (2007) como um exemplo da falsa nomeação e limitação da sororidade em ir além das experiências de mulheres brancas burguesas. Segundo Simone de Beauvoir (2019a, p. 16),

⁵⁴ Em tradução livre: *Irmã estrangeira ou irmã excluída*.

“burguesas são solidárias dos burgueses e não das mulheres proletárias; brancas, dos homens brancos e não das mulheres negras. [...]. O laço que as une a seus opressores não é comparável a nenhum outro”. Para Oyěwùmí, é esse diagnóstico que está ausente nas reflexões sobre sororidade – juntamente com sua face menos proeminente: sororarquia.

De acordo com a autora, o que Audre Lorde fez ao denunciar em sua escrita que *Sister Outsider* é “um oxímoro é que o problema não é realmente a noção de sororidade, mas a forma como ela tem sido usada no movimento de mulheres” (OYĚWÙMÍ, 2003a, p. 4). Em Audre Lorde (2007, p. 116):

No atual movimento de mulheres é comum que mulheres brancas se concentrem em sua opressão enquanto mulheres e ignorem as diferenças de raça, orientação sexual, classe e idade. Há uma suposta homogeneidade de experiências coberta pela palavra *sororidade* que, na verdade, não existe.

Entretanto, levando em conta o horizonte da falsa nomeação e limitação do conceito, para Oyěwùmí a noção de sororidade também é problemática⁵⁵, pois o que está em jogo na sua definição são as universalidades e hierarquias opressivas. Sororidade é um lado da moeda que só se completa com o Outro⁵⁶: sororarquia. Uma das filósofas que vem tentando modificar essa noção é Vilma Piedade com o conceito de Dororidade que nasce de um questionamento: sororidade dá conta das demandas de mulheres negras?

Segundo Vilma Piedade (2017), “sororidade, une, irmana, mas não basta para as mulheres negras” e é por isso que cria o conceito de Dororidade que desvela as violências racistas e sexistas impingidas às mulheres negras. Dororidade “é um conceito novo que carrega em si um peso antigo, conhecido e sentido pelas mulheres negras: a Dor” (PIEADADE, 2017). A dor deixada pela escravidão, falsa abolição e permanência do racismo e sexismo. Para Vilma Piedade, essa dor seria um ponto de confluência entre

⁵⁵ Precisamos examinar criticamente os efeitos de se usar um conceito da ordem discursiva ocidental.

⁵⁶ Mulheres negras são o Outro do Outro.

mulheres negras, as quais têm trajetórias históricas marcadas por violências – também históricas – que lhes aproximam.

“Mas será que a dor une todas as mulheres negras?” (PIEDADE, 2017). Será que a dor nos possibilitaria construir uma ação político-afetiva? bell hooks acredita que não. Para a autora não é a dor cunhada pela escravidão e violência do racismo, sexismo que nos possibilitaria nutrir contatos íntimos e espirituais conosco mesmas, tampouco com as nossas comunidades. Ao contrário, “a violência, a opressão e a exploração que nos atinge cotidianamente distorcem e impedem nossa capacidade de amar” (HOOKS, 2000), e sem amor não há libertação genuína, mas movimentos adoecidos internamente e externamente. Segundo bell hooks (2000, p. 189) a dor deixada pela escravidão

talvez seja a razão pela qual muitos negros estabeleceram relações familiares espelhadas na brutalidade que conheceram na época da escravidão. Seguindo o mesmo modelo hierárquico, criaram espaços domésticos onde conflitos de poder levaram os homens a espancaram as mulheres e os adultos a baterem nas crianças como que para provar seu controle e dominação. Estavam assim se utilizando dos mesmos métodos brutais que os senhores de engenho usaram contra eles. Sabemos que suas vidas não eram fáceis; que com a abolição da escravatura os negros não ficaram imediatamente livres para amar.

Não devemos partir da dor para chegar ao amor. Esta afirmação pode ser objetada através de exemplos tais como a dor da perda de um ente familiar ou próximo⁵⁷ que pode reafirmar laços de afeto entre pessoas que partilham da perda; assim como a dor da perda de terras pode ser a força motriz da luta de uma comunidade por seu território. Entretanto, esta dor apenas reifica o hábito da sobrevivência e “faz com que pessoas negras se mostrem solidárias entre elas somente em situações de extrema necessidade” (HOOKS, 2000). Logicamente que temos uma dor realidade, mas sem amor não há o

⁵⁷ Português é uma língua generificada por excelência. Tento na medida do possível atenuar esse processo na escrita, mas é extremamente difícil já que a própria concordância nominal harmoniza flexões de palavras em uma frase de forma masculina. No caso em questão evitei utilizar a expressão ente querido, mas a opção por familiar e próximo também não se mostrou satisfatória. wanderson flor do nascimento nos chama atenção para essa dificuldade e aspecto na tarefa de traduzir *The Invention of Women* para *A invenção das mulheres*. Segundo o professor, “se na língua inglesa já há uma forte presença da lógica e sentidos do gênero, no português, o fenômeno é ainda mais intenso. Não apenas os pronomes e substantivos são marcados pelo gênero, mas a maior parte das palavras designativas das qualidades, funções e atividades humanas também o são. Por isso, esta tradução optou por tentar, *tanto quanto possível*, evitar o uso do masculino como signo de neutralidade de gênero, sobretudo no que diz respeito às atividades humanas, embora na maioria das vezes, o gênero das palavras comprometesse essa escolha na medida em que a concordância nominal o impedia” (FLOR DO NASCIMENTO, 2021, p. 7).

cultivo de um solo fértil e duradouro, cujos frutos crescem enraizados em uma ética do amor que nos possibilite mover-se contra a dominação para além dos nossos próprios interesses diretamente ameaçados (HOOKS, 2019). Para bell hooks (2019), “muitas vezes, o anseio que nos move não é para uma transformação coletiva de sociedade; para um fim da política de dominação, mas simplesmente para o fim do que sentimos que nos machuca”. Desse modo, a ética do amor nos permite tensionar o conceito de Dororidade e seguir nos questionando se é possível haver amor (laços) *na* dor? E produzir amor (laços) *da* dor?

Para Oyěwùmí, preposições e palavras importam. Inevitavelmente Dororidade irá nos remeter à sororidade, pois é um conceito que vem do pedaço de outro conceito que supõe outro “plano de imanência” (DELEUZE; GUATTARI, 2010). Nesse sentido, o conceito de Dororidade nos coloca entre a cruz e a espada. Mas Vilma Piedade também nos chama atenção para os significados e significantes que um conceito carrega em si e a pressuposição de reflexão crítica e ressignificação que deve conter. Segundo a autora,

um conceito nunca está pronto, definitivo e imutável. O movimento é a sua marca. Movimento histórico, ideológico. Movimento. Multiplicidade. Crítica. Conceitos são circulares e, até para eles, como se diz, a fila anda – Surgem significados inesperados, aparecem outros discursos, despontam outras reflexões (PIEIDADE, 2017, p. 16).

À guisa de reflexões que despontam, Oyěwùmí nos alerta que o ideal promovido pela sororidade está expresso na retórica de valores familiares que “tem sido útil na legitimação da opressão, assim como em movimentos contra a mesma” (OYĚWÙMÍ, 2000, p. 1093). Esta retórica privilegia laços de parentesco da família nuclear ocidental em detrimento de outras formas familiares – especialmente os arranjos familiares africanos.

A família nuclear é uma configuração espaço-institucional generificada por excelência, cujo significado obedece aos seguintes critérios: um marido patriarcal, uma mulher subordinada e um casal de filhos⁵⁸. No arranjo da família nuclear o homem é o provedor da casa e a mulher a esposa. O significado de mulher que emerge desse modelo

⁵⁸ Nesta construção foi intencional o uso do masculino para se referir à filhos e filhas.

familiar vitoriano do século XIX é a esposa⁵⁹ – a parte subordinada. Segundo Foucault (2019, p. 7), “parece que por muito tempo, teríamos suportado um regime vitoriano e a ele nos sujeitaríamos ainda hoje”. Não é à toa o famigerado: Eu vos declaro marido e mulher. Em Foucault (2019, p. 7), a família conjugal “dita a lei. Impõe-se como modelo, faz reinar a norma, detém a verdade”.

Para Oyěwùmí (2000; 2004), apesar da discussão em contrário, a família nuclear constitui a base da teoria feminista branca ocidental e a origem dos seus conceitos. Mulher, gênero e sororidade que são o tripé sobre o qual o feminismo branco ocidental se sustenta só se tornam inteligíveis a partir da família nuclear do qual nasceram (OYĚWÙMÍ, 2004). O pano de fundo e o legado da noção de sororidade, por exemplo, é a família nuclear ocidental que celebra relações de “irmandade” entre esposa, filha, irmã.

Mas porque sororidade está baseada em relações entre esposa, filha, irmã, etc., e não em mãe? A resposta para essa questão reside no fato de que o homem figura como uma ausência constantemente presente que significa a noção de sororidade. Homem define esposa não em si, mas relativamente a ele. No discurso feminista branco as categorias de esposa sempre possuem posições pré-configuradas e entendidas, em que a outra parte do gênero pode até ser dispensada sem que isto signifique uma saída da noção (OYĚWÙMÍ, 2000). Entretanto, em muitos lugares no continente africano, especificamente na sociedade Oyó-Iorubá, a família nuclear não é um modelo universal de família, o espaço-institucional não é uma “casa nuclear”, e tampouco as categorias sociais de parentesco e de relações familiares carregam sentido e referência de gênero. Para iorubás, esposa é apenas uma palavra com seis letras.

E para uma sociedade em que a oralidade é fundamental a palavra não é mero detalhe. *Aya*, palavra iorubá que geralmente é traduzida como esposa em português e *wife* em inglês não é uma categoria específica de gênero, mas a representação de relações entre linhagens. Na sociedade iorubá não nos casamos com uma pessoa, mas com a família, a fim de que a linhagem seja perpetuada através da procriação. Nesse sentido, o

⁵⁹ Oyěwùmí (2000), nos chama atenção que na teoria feminista branca, mulher e esposa são o mesmo.

casamento apenas simboliza a formalização do arranjo contratual entre linhagens, em que há transferências de direitos no intercurso sócio relacional (OYĚWŪMÍ, 2000, p. 1096), cujo direito da mãe sob sua prole não é deslocado, tampouco perdido.

Aya não é uma identidade. Isto é, *aya* e mulher não são o mesmo, tampouco se confundem como comumente acontece no Ocidente no propalado: Eu vos declaro marido e mulher (OYĚWŪMÍ, 2000). Ser *aya* é somente uma função social, conveniente, que alguém exerce na perpetuação de linhagens intrafamiliares. De acordo com o Hampâté Bâ (2013, p. 19):

Na África tradicional, o indivíduo é inseparável de sua linhagem, que continua a viver através dele e da qual ele é apenas um prolongamento. É por isto que, quando desejamos homenagear alguém, o saudamos chamando-o repetidas vezes, não por seu nome próprio, que corresponderia no Ocidente ao nome de batismo, mas pelo nome de seu clã: “Bâ! Bâ!” ou “Diallo! Diallo!” ou “Cissé! Cissé!”. Porque não se está saudando o indivíduo isolado e sim, nele, toda a linhagem de seus ancestrais.

A própria Oyěwùmí⁶⁰ pertence a uma importante linhagem iorubá. Seu pai Oba Oladunni Oyěwùmí, Şòún de Ògbómòsò é monarca de primeira classe no Estado de Oyó, sua Ìyá, Ìgbàyílolá, olori⁶¹, e sua tia Nkanlola (OYĚWŪMÍ, 2016c). À exceção de Ìyá foram citados um substantivo masculino para se referir ao “pai”, e um substantivo feminino para se referir à “tia” da autora. No entanto, entre os povos iorubás pré-coloniais não existiam essas palavras que atribuem nomes de parentesco diferenciando-os por gênero.

Vale ressaltar que estamos falando da língua iorubá pré-colonial. Na leitura não podemos perder este contexto de nossas mãos para não interpretarmos de modo errôneo ou equivocado o que Oyěwùmí vem nos demandando escuta. Com a imposição colonial inglesa toda a estrutura sócio-linguística-epistemológica iorubana foi profundamente modificada. Inevitavelmente nas obras da autora – que escreve em inglês – iremos encontrar o gênero refletido nas terminologias de parentesco em inglês: *father* (pai) e

⁶⁰ Oyěwùmí é uma princesa. Cf. Oyomesioro, 2021.

⁶¹ Esposa real a mais tempo.

aunt (tia), e se, hoje, consultarmos qualquer dicionário iorubá-português⁶² ou iorubá-ínglês⁶³ as concepções de gênero estão inscritas nas palavras que são traduzidas:

O gênero como uma categoria analítica está agora no coração do discurso iorubá contemporâneo. No entanto, muito pouco foi feito para desenvolver essa teia de traduções equivocadas do iorubá para o inglês. O gênero tornou-se importante nos estudos sobre os povos iorubás, não como um artefato da vida iorubá, mas porque a vida iorubá, passada e presente, foi traduzida para o inglês para se adequar ao padrão ocidental de raciocínio corporal. Esse padrão é aquele em que o gênero é onipresente, o masculino é a norma e o feminino é a exceção; é um padrão em que se acredita que o poder é inerente à masculinidade, em si e por si mesmo. É também um padrão que não se baseia em evidências. Com base em uma revisão da literatura existente, não parece que quem estudou os povos iorubás tenha dado muita atenção à divergência linguística entre o iorubá e o inglês e suas implicações para a produção de conhecimento (OYĚWŪMÍ, 1997, p. 30).

A contínua tradução do iorubá para o inglês é um reflexo do domínio material global do Ocidente na produção do conhecimento. Desse modo, Oyěwùmí vem nos demandando a tarefa de pensar as palavras e as coisas (conceitos) que nós utilizamos sem questionar a ordem discursiva em que estão assentadas e inseridas, e que por esse motivo produzem muitos ruídos epistemológicos.

De acordo com a autora, “conceitos, tais como casamento, família, esposa e marido, todos carregam a mácula ‘ocidentocêntrica’ na sua utilização; portanto, devem ser sempre definidos quando aplicados” (OYĚWŪMÍ, 2003b, p. 38-39). *Aya* – ou sua errônea tradução como esposa – não era a categoria iorubá privilegiada, tampouco irmã (*sister*), mas mãe que não é definida em relação ao pai.

Enquanto a maternidade representa para os discursos feministas brancos o modelo de gênero por excelência – mera reprodutora doméstica – sendo utilizada como um discurso e ferramenta para lutar politicamente contra o senhor colonial e desmantelar a sua casa (OYĚWŪMÍ, 2020). Na sociedade Oyó-Iorubá mãe não é uma categoria generificada, mas uma ferramenta de [pro]criação comunitária, (est)ética, e(labor)ação, geração, gestão da vida, e de valores políticos-epistemológicos. Mãe não é mulher, esposa do patriarca e constituída em relação a ele como impotente e

⁶² Cf. BENISTE (2011).

⁶³ Cf. BABALOLA YAI (1996).

subordinada. No continente africano a família nuclear não é um modelo que organiza as famílias africanas, cujos princípios são estendidos, consanguíneos, e não conjugais. Nesse arranjo

os laços mais importantes dentro da família fluem da mãe [...]. Maternidade não é construída em conjunto com a paternidade. A ideia de que mães são poderosas é muito mais uma característica definidora da instituição e seu lugar na sociedade. As construções africanas de maternidade são diferentes em aspectos significativos da 'maternidade nuclear' que tem sido articulada pela teoria feminista (OYĒWŪMÍ, 2000, p. 1097).

Oyĕwùmí nos faz pensar sobre como a maternidade nuclear vinculada pela teoria feminista branca ocidental nega diferentes construções e significados de mãe ao redor do mundo, e como as conceituações feministas vem sendo utilizadas para ler, interpretar e construir políticas públicas internacionais sobre e para o continente africano. A autora nos alerta que o próprio patriarcado faz da referida teoria feminista um veículo para o processo de colonização/colonialidade, na medida em que impõe conceitos ocidentais às culturas não ocidentais e projetam realidades que não existem. Nesse horizonte, os conceitos da teoria feminista branca acabam por se transformar em ferramentas hegemônicas da hegemonia (patriarcal) ocidental.

Sororidade vem sendo acriticamente utilizada pelos estudos africanos como um modelo cultural para todas as lutas emancipatórias e ações político-afetivas no continente africano. No entanto, sororidade é um discurso alheio à África que acaba por desprezar matrizes ontológicas relacionais do continente e o modo como as pessoas africanas compreendem a sua própria realidade. Segundo Oyĕwùmí (1997, p. 30),

a promoção, nos estudos africanos, de conceitos e teorias derivadas do modo de pensar ocidental, na melhor das hipóteses, dificulta a compreensão das realidades africanas. Na pior das hipóteses, isso dificulta nossa capacidade de construir conhecimento sobre as sociedades africanas.

Vale frisar que a autora não nega o lugar da sororidade nas lutas emancipatórias ocidentais, mas questiona a universalidade do conceito de sororidade

como uma imposição a outras categorias sociologicamente ricas de vínculo pelas quais o sujeito manifesto da conexão inter-racial – mulheres africanas – pode viver. Por exemplo, ela contrasta a maternidade com a sororidade para salientar que as conexões estruturais da família podem ser diferentes. Não se

trata apenas de priorizar a família burguesa nuclear que orienta as pressuposições feministas ocidentais de solidariedade feminina, mas também uma forma de emparelhamento geracional em vez de um modelo intergeracional. Onde não há mães, só pode haver irmãs ou primas. Onde há mães, no entanto, uma variedade de *tropos* sobre os quais há muito debate e ambivalência no feminismo ocidental vem à tona (GORDON, 2018).

No conceito de sororidade Oyěwùmí denuncia seu caráter unívoco e universalização da sua prática para pensar e compreender matrizes relacionais de África e critica peremptoriamente seu uso para compreender relações que nitidamente não partem de irmã (*sister*), tampouco nutrem uma sororarquia. Apesar dos processos de colonização/colonialidade e seus consequentes impactos na instituição da maternidade. Esta não desapareceu e sua lógica ainda (r)existe, conforme denuncia o poema de Abena Busia (2003a, p. 265-266):

Todas nós somos mães,
e temos esse fogo dentro de nós,
de mulheres poderosas
cujos espíritos estão tão zangados
que podemos rir da beleza da vida
e ainda fazer você sentir
a lágrima salgada de nosso conhecimento.
Pois não somos mais torturadas;
Vemos além de suas mentiras e disfarces,
e nós temos dominado a linguagem das palavras,
temos discurso.
E sim,
nós também nos vemos.
Despojamo-nos peça por peça, nua e crua,
até que nosso brilho seja esfolado
com o sangue de nossas *próprias* mãos.
Que coisa terrível você pode nos fazer
que nós não já tenhamos feito a nós mesmas?
O que você pode nos dizer
com o qual não nos declinamos
há muito tempo?
Você não pode saber quanto tempo choramos
até rirmos
sobre os pedaços quebrados de nossos sonhos.
Ignorância
nos despedaçou em tais fragmentos
tivemos que nos desenterrar pedaço por pedaço,
para descobrir com nossas próprias mãos tais relíquias inesperadas
mesmo nós nos perguntamos
como poderíamos guardar tal tesouro.
E sim, nós concebemos
para forçar nossas esperanças mutiladas
na substância das visões
além de suas imaginações
para declarar através da dor nossa entrega:

Então, não pergunte,
 não pergunte com o que estamos trabalhando *neste* momento;
 Pessoas que sonham se lembram dos seus sonhos
 quando são perturbadas –
 e você não deve escapar
 do que nós *faremos*
 com os pedaços quebrados de nossas vidas.
 (Busia 1990)

Oyěwùmí sem buscar sobrepor um conceito a outro, mas convidar à reflexão que pavimenta caminhos de mudanças em nossas vidas reclama a presença da maternidade – devido sua importância e influência na vida cotidiana das pessoas e comunidades (OYĚWÙMÍ, 2020) – como matriz ontológica relacional de África(s)⁶⁴. Se nascemos (descendemos) de mãe, porque utilizamos irmã (*soror*)⁶⁵ como um horizonte comunitário, relacional nas lutas emancipatórias e ações político-afetivas?

Por que mãe não está no centro das conceituações de ativismo e de poder? Será que ao utilizarmos o conceito de sororidade como uma ferramenta para dismantelar a casa do senhor colonial nós não estamos contribuindo para construí-la?

⁶⁴ África é um continente plural. Ao utilizar esse (s) no final da palavra busco apenas chamar atenção para essa característica, e torço para que as pessoas não a perca na leitura.

⁶⁵ “Sororidade, etimologicamente falando, vem de sóror – irmãs” (PIEDADE, 2017, p. 17).

CAPÍTULO 2 O OLHO DO PODER E PODER DO OLHO

Em qualquer direção que se olhe vê-se um corpo
(OLIVEIRA, 2007, p. III).

A partir dos questionamentos forjados no capítulo anterior buscarei pensar dinâmicas de poder em torno do olho, utilizado pela cosmovisão ocidental como a principal ferramenta de *di-visão*, diferenciação e hierarquização de corpos. Oyěwùmí (1997), nos alerta que um dos fatores que explica a presença massiva de corpos no Ocidente é porque somos uma sociedade percebida especialmente pela visão. De acordo com Paul Taylor (2016, p. 45),

uma das condições definidoras da modernidade – juntamente com, muitas outras coisas, o surgimento de formas familiares de capitalismo, liberalismo, racialismo [e sexismo] – é a entronização da visão como metáfora mestra para outros domínios da prática e da experiência.

A visão é o paradigma cultural e epistêmico que pensa – por meio do olhar – a sociedade em termos de corpo, culminando em um raciocínio corporal ancorado em uma bio-lógica que determina, naturaliza e justifica relações sociais opressivas em torno das categorias de raça, gênero e classe, as quais estão presentes nos olhos de quem vê. Segundo nossa autora, o gênero, a raça e a classe, assim como a beleza, estão frequentemente nos olhos de quem vê (OYĚWÙMÍ, 1997, p. xv).

Se gênero, raça e classe, assim como a beleza, estão nos olhos de quem vê, então não são atributos intrínsecos de um objeto, de uma pessoa, de uma cultura, etc., mas algo que o observador confere ao observado. Em outras palavras, o conceito de gênero está aplicado aos olhos do observador. Para que houvesse gênero, este era apreendido por quem observava.

A escritora nigeriana Bibi Bakare-Yusuf (2004, p. 66) sinaliza que “dentro da tradição fenomenológica, não há ‘objeto’ fora do sujeito percebendo-o: o que vê é sempre visto, o que toca é sempre tocado. Os conceitos e categorias nunca são ‘objetivos’ – eles estão sempre envolvidos em dinâmicas de relações de poder e no próprio campo da cultura”. Assim, o Ocidente olha os corpos e descreve/prescreve papéis, teorias

socioculturais, e ordens discursivas filosóficas que excluem e marginalizam cosmopercepção de mundos assentadas na oralidade que nos demanda uma (con)junção de sentidos e não apenas a visão.

Dessa forma, neste capítulo tenciono percorrer alguns tópicos que dialoguem com uma das principais críticas de Oyěwùmí ao Ocidente: a diferenciação, hierarquização e negação resultantes da di-visão de corpos por gênero, raça, e classe e suas consequentes ressonâncias epistêmicas e políticas.

Di-visão social e desdobramentos hierárquicos

A modernidade centralizou a visão como o lócus epistêmico privilegiado. No pensamento filosófico ocidental há uma profícua relação entre visão e linguagem conceitual. “Embora reconheçamos que a visão sozinha não produz conhecimento, a [...] visão como o espaço privilegiado na construção do saber é propagada aos quatro ventos da filosofia” (ROCHA, 2019, p. 32) Mas por que a visão não é simplesmente um dos sentidos que utilizamos para experienciar/conhecermos o mundo?

O problema filosófico que permeia esse questionamento é a eleição da visão como o lugar privilegiado do saber (poder) e o modo como a visão é utilizada para construir hierarquias e práticas de diferenciações corporais. É expressivo e sintomático o fato da filosofia formal eleger a visão como o órgão por excelência do pensamento e esse sentido continuar sendo privilegiado não só na organização social do Ocidente, mas na própria ordenação dos modos de ser e conhecer da filosofia.

A filosofia⁶⁶ está repleta de metáforas, descrições e analogias que estão ligadas à unidade visão-corpo: teoria, conceito, cosmovisão, representação, perspectiva, *corpus*, corpo político, corpo do rei, poder-corpo, olho do poder. Esta última é uma referência à Michel Foucault (2015), cujas obras colocam o corpo como “o ponto de encontro de um debate filosófico” (FONSECA, 2015, p. 16) no qual revela que o nosso anátomo saber-poder encontra seus fundamentos e suas justificativas na biologia, a qual Oyěwùmí

⁶⁶ E não somente ela.

conceitua como bio-lógica: anteparo fenomenológico cuja ubiquidade do determinismo biológico e seu consequente raciocínio corporal são utilizados como instrumentos de leitura e organização do mundo social.

Nos trabalhos de Oyěwùmí para além do olho do poder há o poder do olho. No ocidente “acredita-se que, ao olhar para um corpo, pode-se inferir as crenças e a posição social de uma pessoa ou a falta delas” (OYĚWÙMÍ, 2003c, p. 457). As posições sociais são deterministas e determinadas através da ótica corporal. O corpo é uma tela de projeções.

Por meio do olhar o corpo chega antes, pois o olhar que olha também diferencia, discrimina e hierarquiza. Um negro correndo ou apenas caminhando é visto como um potencial suspeito de assalto⁶⁷. Uma pessoa negra em supermercados, shoppings, lojas, etc. é vista e perseguida como ladra, e muitas vezes acusada de furto. Algo que não é racional. Para a autora (1997, p. 20), “o raciocínio corporal – ou racial – não é racional; não é racional ou razoável considerar alguém criminoso apenas olhando para seu rosto, algo que os racistas fazem implacavelmente” amparados pela lógica visual que permite olhar para uma pessoa negra, indígena e acionar automaticamente convicções, papéis, não lugares, posições inferiores e imaginários sociais.

Para Achille Mbembe (2018, p. 12), essas são as pessoas “que vemos quando nada se vê, quando nada compreendemos e, sobretudo, quando nada queremos compreender”, já que são concebidas e apresentadas como corporificadas: o corpo subalterno, sem direitos, violável e matável. Corpos negros, indígenas, femininos e LGBTQIA+ são inscritos sob o signo da morte (CARNEIRO, 2005) e são alvos prioritários da necropolítica, conceito criado por Achille Mbembe (2017) para se referir ao poder que subjuga a vida desses corpos e a reduz à morte não apenas física, mas social. Há uma contradição cruel produzida pelo racismo, sexismo. Corpos negros, indígenas, femininos

⁶⁷Cf. “Militar mata vizinho negro e diz tê-lo confundido com assaltante” <<https://www.nexojornal.com.br/extra/2022/02/03/Militar-mata-vizinho-negro-e-diz-t%C3%AA-lo-confundido-com-assaltante>> (Nexo Jornal, 2022).

vivem sob a égide do olho do poder e do poder do olho que (in)visibilizam esses corpos de forma violenta e hierarquizante.

Na medida em que o corpo é a superfície material onde as necropolíticas, violências e violações são inscritas, e a base sobre a qual a sociedade é erigida, “o corpo está sempre *em vista* e *à vista*. Como tal invoca um olhar, um olhar de diferenciação – o mais historicamente constante é o olhar generificado e racializado” (OYĚWÙMÍ, 2003c, p. 457). Há uma di-visão hierárquica dos corpos ao reduzi-los a uma questão de gênero, de aparência, de pele e de cor, outorgando ao gênero, à pele e à cor o estatuto de uma ficção de cariz biológico (MBEMBE, 2018, p. 13). Tanto a raça quanto o gênero são categorias baseadas em diferenças inscritas nos corpos que dizem respeito a hierarquização do poder, a qual coloca negras, negros, indígenas, mulheres, LGBTQIA+, pessoas com deficiência, pessoas idosas, etc. como inferiores.

Para Denise Ferreira da Silva (2019, p. 35), a diferença racial e sexual é “tão eficaz ao transsubstancializar os efeitos de mecanismos coloniais de expropriação em defeitos naturais (intelectuais e morais) que são sinalizados por diferenças físicas, práticas, instituições, etc”. O que está em jogo na escolha da visão pelo Ocidente são diferenças e hierarquias que

estão consagradas nos corpos; e os corpos consagram as diferenças e a hierarquia. Assim, dualismos como natureza/cultura, público/privado e visível/invisível são variações sobre o tema dos corpos masculinos/femininos hierarquicamente ordenados, diferencialmente colocados em relação ao poder, e espacialmente distanciados um do outro (OYĚWÙMÍ, 2003c, p. 461).

A visão é uma das principais ferramentas para traçar e definir diferenciações hierárquicas em termos de raça, gênero, e classe entre os corpos. A filósofa Donna Haraway (1995, p. 25), nos chama atenção que a “visão é sempre uma questão do poder de ver – e talvez da violência implícita em nossas práticas de visualização. Com o sangue de quem foram feitos os nossos olhos?”.

A empreitada colonial é uma das evidências dos poderes atribuídos ao olhar que olhando não via sujeitos, apenas objetos, coisas, mercadorias, animais. Os processos escravagistas coloniais estão intimamente ligados às políticas visuais/corporais baseadas

numa violenta relação hierárquica. Determinados corpos – africanos, indígenas, etc. – foram vistos como não humanos e receberam tratamentos degradantes de acordo com sua subcondição.

Essa situação ainda persiste⁶⁸ – em nossos presentes tempos sombrios – como um ferrete que tanto marca e diferencia práticas cotidianas da sociedade brasileira, quanto “constitui agora, se não a norma, pelo menos o quinhão de todas as humanidades subalternas” (MBEMBE, 2018, p. 17). Somos um país em que o *modus operandi* da escravidão e colonialidade ainda podem ser vistos e sentidos no dia a dia de pessoas negras, indígenas, etc.

A ordem do discurso filosófico sobre a distinção entre mente e corpo

Segundo Elisabeth Spelman (1982, p. 110),

se alguém começa a reler os filósofos com um olho que explora em detalhes como eles fizeram a distinção mente/corpo, logo se torna evidente que em muitos casos a distinção reverbera ao longo de todo o trabalho do filósofo. Como um filósofo concebe a distinção e a relação entre mente e corpo tem ligações essenciais com a forma como esse filósofo fala sobre a natureza do conhecimento, a acessibilidade da realidade, a possibilidade da liberdade.

Descartes (2004) foi um dos filósofos mais célebres sobre a distinção entre mente e corpo. Esse dualismo cartesiano influenciou profundamente o pensamento filosófico ocidental subsequente, cuja história está enraizada em discursos filosóficos sobre as distinções entre mente e corpo, e em ideias sobre o determinismo biológico e ligações entre o corpo e o social (OYĚWŪMÍ, 1997, p. xiii). Estas ideias adquiriram outros contornos à medida que foram sendo assimiladas pelos pensamentos e trabalhos de filósofos contemporâneos, mas ainda definem a ordem (moderna) do discurso filosófico ocidental, “cujo foco preferido tem estado na mente, elevada acima das fraquezas da carne” (OYĚWŪMÍ, 1997, p. 3). De acordo com Bibi Bakare-Yusuf (2004, p. 62), o problema reside no fato do corpo ser

⁶⁸ Cf. “Lágrimas de Dona Madalena: a escravidão entre nós, de Luciana Brito” <<https://www.nexojornal.com.br/colunistas/2022/L%C3%A1grimas-de-Dona-Madalena-a-escravid%C3%A3o-entre-n%C3%B3s>> (Nexo Jornal, 2022).

considerado o local da irracionalidade, da paixão e da corrupção moral. A mente, ao contrário, funciona como a sede da razão e da contenção. Este dualismo permitiu a associação de certos grupos com o corpo e funções físicas, e outros com a mente e a razão. Aqueles concebidos como irrefutavelmente encarnados foram visivelmente marcados para a escravidão, a opressão e a manipulação cultural.

Corpos marcados para a escravidão, a opressão e a manipulação cultural não são “vistos” como mentes filosóficas. Ao nos determos sobre a oposição binária entre mente e corpo inevitavelmente acionamos a perspectiva herdada do dualismo de Descartes, pois a divisão mente-corpo se cristaliza, na história da filosofia ocidental, com as teorizações do filósofo francês. Segundo Oyěwùmí (1997, p. 3),

O tão falado dualismo cartesiano era apenas uma afirmação de uma tradição [moderna] na qual o corpo era visto como uma armadilha da qual qualquer pessoa racional deveria escapar. Ironicamente, mesmo quando o corpo permaneceu no centro das categorias e discursos sociopolíticos, muitas das pessoas que pensaram sobre isso negaram sua existência para certas categorias de pessoas, mais notavelmente elas mesmas.

Filósofos modernos criaram a narrativa de um pensamento incorpóreo ratificando que “parte do legado intelectual da ‘apropriada’ filosofia, ou seja, as questões que os filósofos abordaram e que se pensa ser a séria província da filosofia é a distinção mente/corpo” (SPELMAN, 1982). Foucault (2013, p. 8) denuncia essa ordem discursiva moderna ao salientar “que é contra o corpo e como que para apagá-lo que fizeram nascer todas as utopias. [...]; pode bem ser que a utopia primeira, a mais inextirpável no coração dos homens, consista precisamente na utopia de um corpo incorporal” alimentado pelo discurso moderno colonial da cisão entre mente e corpo e a negação do corpo.

Em função desses apontamentos no próximo tópico discutirei um paradoxo: a negação do corpo só adquire sentido com sua presença. Quando Oyěwùmí (1997) nos chama atenção – parodiando Michel Foucault – para a ideia de mentes caminhantes, também nos sinaliza que apesar de ser mentes são caminhantes, possuem pernas. Mas embora essa mente possua um corpo, ela não é um corpo. As pernas para os homens não são algo central, o que é completamente diferente no caso das mulheres, cujas pernas

são cobiçadas ou desprezadas, constituem o que são⁶⁹ e também são utilizadas para excluí-las dos âmbitos filosóficos, políticos, etc.

Anatomia da somatocentralidade e somatofobia

Nietzsche (FP. X, 26 [432], 2015), em seus *Fragmentos póstumos* ressalta que “sem o fio condutor do corpo, não crê na realidade de nenhuma pesquisa”. De fato, no Ocidente o corpo não é apenas um fio condutor de pesquisas, mas um fio de Ariadne utilizado para percorrer labirintos sociais. A partir desse “ponto de vista” destaco que Oyěwùmí nos chama atenção para a somatocentralidade: a centralidade do corpo na construção da lógica epistêmica-cultural do Ocidente, a qual está ligada com a eleição da visão como o sentido que organiza hierarquicamente a sociedade. Dessa forma, uma questão se impõe: como a visão se inscreve e nos inscreve no corpo (espaço) social?

Soma, derivada da palavra grega⁷⁰ *σώμα* significa corpo e nomeia o que a autora vem denunciando como a natureza somatocêntrica do Ocidente ao colocar o corpo biológico (físico) como um corpo social. Não são meras metáforas os usos de corpo real, corpo político, corpo docente, corpo discente, corpo teórico, etc., mas metáforas de poder que elucidam posições hierárquicas e metonímias. De acordo com Eduardo Oliveira (2007, p. 110),

corpos não são apenas metáforas: são corpos. Mesmo os criados pelas metáforas. Os corpos antecedem à linguagem, muito embora eles não possam ser vistos sem linguagem; ocorre que a linguagem modela o corpo. O corpo é matéria-prima de qualquer matéria ou metáfora. A metonímia é a continuidade da metáfora como corpo. É a volta ao corpo pelo caminho inverso.

No pensamento de Oyěwùmí (1997) metáfora e metonímia se fundem e respondem a um funcionamento social. A palavra corpo é uma metonímia para a biologia e uma metáfora para a fisicalidade presente na cultura ocidental. Grada Kilomba, em *Memórias da Plantação* (2019), ao falar de um episódio no qual foi advertida

⁶⁹ Sua identidade.

⁷⁰ Não confundir a etimologia da palavra grega com as práticas de visualidade. A visualidade é um aspecto da filosofia moderna.

de que estava fantasiando uma rainha que queria ser, mas que não poderia se tornar ilustra bem essa argumentação:

A rainha é uma metáfora interessante. É uma metáfora do poder e também da ideia de que certos corpos pertencem a determinados lugares: uma rainha pertence naturalmente ao palácio do ‘conhecimento’, ao contrário da plebe, que não pode jamais alcançar uma posição de realeza. A plebe está encerrada em seus corpos subordinados. Tal hierarquia introduz uma dinâmica na qual a *negritude* significa não somente ‘inferioridade’, mas também ‘*estar fora do lugar*’ enquanto a branquitude significa ‘*estar no lugar*’ e, portanto, ‘superioridade’. Dizem-me que estou fora do lugar, porque em sua fantasia eu não posso ser a rainha, mas apenas a plebeia. [...]. No racismo, corpos *negros* são construídos como corpos impróprios, como corpos que estão ‘*fora do lugar*’ e, por essa razão, corpos que não podem pertencer. Corpos brancos, ao contrário, são construídos como próprios, são corpos que estão ‘no lugar’, ‘em casa’, corpos que sempre pertencem. Eles pertencem a todos os lugares: na Europa, na África, no norte, no sul, leste, oeste, no centro, bem como na periferia (KILOMBA, 2019, p. 56)

Somatocentralidade refere-se à sociedade em que o corpo – racializado e generificado – de uma pessoa determina as posições que ela pode, ou não, ocupar e os papéis que pode, ou não, desempenhar. A diferença de raça e gênero coincide com a diferença espacial (KILOMBA, 2019, p. 61). Para Sueli Carneiro (2005, p. 23), “no cenário social representamos papéis cujo roteiro é produzido pelo Eu hegemônico que criou o paradigma do Outro”, o qual representa sempre o(a) coadjuvante. Representa papel secundário no cenário social porque é negro, negra, indígena, mulher, LGBTQIA+, considerados socialmente corporificados, diferentes e inferiores. O Eu hegemônico ocupa ‘o lugar de referência’ (SOUZA, 1983, p. 26) e não vê a si mesmo como um corpo, e essa ausência corporal também tem sido uma precondição para sua racionalidade. Em Oyěwùmí (1997, p. 3):

A ‘ausência do corpo’ tem sido uma pré-condição do pensamento racional. Mulheres, povos primitivos, judeus, africanos, pobres e todas aquelas pessoas que foram qualificadas com o rótulo de ‘diferente’, em épocas históricas variadas, foram consideradas como corporalizadas, dominadas, portanto, pelo instinto e pelo afeto, estando a razão longe delas. Elas são o Outro e o Outro é um corpo.

A história do pensamento ocidental consistiu (e, certamente, ainda consiste) em um discurso somatofóbico⁷¹ que busca se afastar do corpo. Contudo, o corpo é um ausente sempre presente. Para negá-lo é preciso que exista. Não importa o quanto

⁷¹ Aversão ao corpo.

tentemos nos livrar disso, tudo nos remete, por fim ao corpo. Tentamos enxertá-lo em outros suportes, fazer dele um corpo objeto, um corpo-máquina, um corpo-digital, um corpo ontofânico. E ele retorna para nós (MBEMBE, 2020). O corpo está em primeiro plano. Mas que corpo está em primeiro e segundo plano?

Através da somatofobia compreendemos a anatomia da somatocentralidade. A somatocentralidade – na proposição de Oyěwùmí – (com)porta uma somatofobia. É necessário a centralidade do corpo negro, indígena, feminino, LGBTQIA+ etc. por meio da negação, abjeção, do apagamento e extermínio para que o corpo hegemônico se construa e se afirme socialmente.

Há uma construção da corporeidade, mas, o fato do corpo ocupar o centro da lógica epistêmica-cultural do Ocidente não significa que todo corpo é acolhido e celebrado da mesma forma. O corpo ocupa socialmente diferentes espaços de poder. E qual corpo ocupa espaços sociais de poder? Por que o corpo branco não é marcado? Por que não falamos, por exemplo, em corpo branco?

Porque, segundo Sueli Carneiro (2005, p. 132), “a branquitude não precisa se afirmar, porque a afirmação a partir do lugar do privilégio equivaleria à ruptura com o pacto de silenciamento em relação às hegemonias raciais produzidas pela brancura”. O corpo branco é a norma utilizada pra dizer o que não é. E essa norma não é dita, não é questionada, tampouco é parada pela polícia e agredida. Já o corpo negro é alvo de violência porque destoa do que é entendido como norma(l):

‘Olhe, um preto!’ Era um *stimulus* externo me futucando quando eu passava. Eu esboçava um sorriso. ‘Olhe, um preto!’ É verdade, eu me divertia. ‘Olhe, um preto!’ O círculo fechava-se pouco a pouco. Eu me divertia abertamente. ‘Mamãe, olhe o preto, estou com medo!’ Medo! Medo! E começavam a me temer. Quis gargalhar até sufocar, mas isso tornou-se impossível. Eu não agüentava mais, já sabia que existiam lendas, histórias, a história e, sobretudo, a historicidade que Jaspers havia me ensinado. Então o esquema corporal, atacado em vários pontos, desmoronou, cedendo lugar a um esquema epidérmico racial. No movimento, não se tratava mais de um conhecimento de meu corpo na terceira pessoa, mas em tripla pessoa. No trem, ao invés de um, deixavam-me dois, três lugares. Eu já não me divertia mais. Não descobria as coordenadas febris do mundo. Eu existia em triplo: ocupava determinado lugar. Ia ao encontro do outro... e o outro, evanescente, hostil, mas não opaco, transparente, ausente, desaparecia. A náusea... (FANON, 2008, p. 105).

Pensar os significados somatocêntricos e somatofóbicos atrelados ao corpo é uma estratégia extremamente importante para pessoas africanas e afrodiaspóricas. De acordo com Fabiana Carneiro da Silva (2017, p. 68), é inconcebível uma “ação antirracista que não passe pelo corpo, isto é, pela assunção e descriminalização do corpo negro” ainda submetido ao cativeiro. “Corpos que passaram pela escravização não têm como esgueirar-se da somatocentralidade para defender-se da somatofobia antinegra” (ROCHA, 2019, p. 36).

É em torno do corpo e em relação a ele que construções racistas são moldadas e violências são perpetradas. Mas também é através do corpo que categorias/marcas como raça, gênero e classe são questionadas, criticadas e desconstruídas. Na medida em que desigualdades raciais, sexuais e sociais são compreendidas como um corpo sistemático de representações institucionais, jurídicas, políticas, policiais, pedagógicas, filosóficas, morais, psicológicas, culturais, religiosas, artísticas, as pessoas começam a lutar contra a negação e ontocídio de corpos negros, indígenas, femininos, LGBTQIA+, etc.

Em suma, pensar os significados atrelados ao corpo em uma sociedade racista, sexista, classista é um modo de dismantelar sua posição como Outro e libertá-lo ao problematizar e discutir a somatocentralidade somatofóbica e fortalecer a somatocentralidade de resistência.

Oyèrónké Oyěwùmí e a cosmopercepção

Não somos um povo cartesiano. Não temos de ser. É legítimo crer no que não se vê, mas cujas manifestações, no entanto, podem ser sentidas, como o vento que levanta a poeira e faz penderem os caniços nas margens (MIANO, 2009, p. 18-19).

Qual o papel dos conceitos na constituição do nosso pensamento? Oyěwùmí é uma filósofa que cria e manuseia conceitos⁷² e os reconhece criticamente como ferramentas que (in)formam nosso pensamento ao determinar como pensamos, sobre o

⁷² Ferramentas fundamentais para a atividade filosófica.

que pensamos e com quem pensamos, e constroem a realidade que pretendem descrever. À luz do domínio da cosmovisão (*Weltanschauung*) ocidental a autora cria desde sua própria experiência e trajetória iorubá o conceito de cosmopercepção⁷³ que se refere a lógicas de conhecimento não ocidentais que privilegiam demais sentidos, notadamente a audição compreendida em sentido amplo. Para além da ligação com a orelha, escuta-se com os olhos, com a boca, com o nariz, com as mãos. A audição está presente em relações comunitárias negras em África e na diáspora. Na esteira de wanderson flor do nascimento (2021, p. 383):

Por lógicas de conhecimento entendemos, aqui, o conjunto de orientações que dão forma aos modos de produzir conhecimento, mobilizando ferramentas de teorização, esquemas de argumentação, pressuposições em torno de relações entre a teoria e o vivido envolvidas na produção do conhecimento, que determinam as maneiras como o que pensamos se relaciona com a história em toda a sua multiplicidade de aberturas. Desta forma, as lógicas de conhecimento não se reduzem, a princípio, aos temas e problemas com os quais o conhecimento se enfrenta, mas àquilo que faz com que algo possa ou deva ser problematizado e tematizado — e em como essa tematização e essa problematização podem se dar. Assim, as lógicas de conhecimento são solos culturais que permitem a inteligibilidade de modos de produção epistêmicos, indicando ambiências epistemológicas nas quais o conhecimento adquire sentido.

Oyèwùmí diagnostica que nas lógicas de conhecimento da cosmovisão há um monopólio da visão que acaba por organizar os modos de ser e conhecer do Ocidente. A autora problematiza que a cosmovisão é um conceito alicerçado na visão que finda por demandar a centralidade do corpo sexuado e racializado como principal matriz de concepção, compreensão e interpretação da realidade.

Cosmovisão tanto implica um privilégio da visão sobre os demais sentidos quanto produz um pensamento que funciona de modo imagético/corporal, o qual a autora questiona, denuncia e não valida como universal. Cabe ressaltar que o conceito de

⁷³ Cosmopercepção é um conceito forjado por Oyèwùmí. Ressalto esse aspecto porque no cenário brasileiro está ocorrendo apropriações do conceito de cosmopercepção sem referenciar a autora. Dificilmente falamos do mundo das ideias sem atribuí-lo à Platão. Precisamos não dissociar autoria de seu conceito e nos atentar como nos relacionamos com a(s) filosofia(s) africana(s), suas autorias e seus conceitos.

cosmopercepção chega até nós brasileiras(os) através do professor wanderson flor do nascimento que traduz

a expressão ‘*world-sense*’ por ‘*cosmopercepção*’ por entender que a palavra ‘*sense*’ sinaliza tanto os sentidos físicos quanto a capacidade de percepção que informa o corpo e o pensamento. A palavra ‘*percepção*’ pode indicar tanto um aspecto cognitivo quanto sensorial. E o uso da palavra ‘*cosmopercepção*’ também busca seguir uma diferenciação – proposta por Oyěwùmí – com a palavra ‘*worldview*’, que é, usualmente, traduzida para o português como ‘*cosmovisão*’ e não como ‘*visão do mundo*’ (FLOR DO NASCIMENTO: N. T. In: OYĚWŪMÍ, 2021a, p. 267).

Na medida em que a terminologia filosófica (moderna) ocidental é baseada em metáforas ligadas à experiência da visão, “e sendo as metáforas o pão de cada dia de todo pensamento conceitual” (ARENDT, 2004, p. 75). Uma das características da cosmovisão é a valorização da visão em detrimento dos demais sentidos, especialmente da audição. Hannah Arendt (2010, p. 131) elucida que “metáforas retiradas da audição são muito raras na história da filosofia”. Mas o que significaria a visão perder sua hegemonia no âmbito ideológico do saber?

O problema para Oyěwùmí (1997), é que um foco na visão como principal sentido para o conhecimento das coisas coloca o físico acima do metafísico e eleva o que pode ser visto sobre o que não é evidente aos olhos reduzindo e deixando de fora as demais circunstâncias e nuances da existência que é muito mais do que se pode ver sobre a superfície. O céu, a lua, o mar, etc. são maiores do que o que vemos. É reducionista basear o conhecimento apenas na visão.

Há uma profunda contradição na filosofia. Ao mesmo tempo em que a visão é celebrada e requisitada como o órgão do saber, também é questionável se podemos sempre confiar nela ou devemos duvidar da sua percepção: O que é ver? Será que vemos as palavras e as coisas como realmente são?

Não se trata agora de jogar o bebê fora junto com a água do banho. Oyěwùmí ao problematizar a cosmovisão não está questionando a validade do conceito para o Ocidente. A cosmovisão como um modo de pensar cimentada na visão continua sendo um conceito extremamente importante e legítimo para se pensar lógicas epistêmico-

culturais do Ocidente. Mas e em relação à África? Em que medida não estamos importando conceitos ocidentais para se pensar saberes e experiências africanas? E em que medida estamos comprometidos(as) intelectualmente com o continente africano?

Quando importamos conceitos ocidentais para se pensar saberes e experiências africanas estamos desconsiderando o contexto epistêmico-cultural de África e compactuando intelectualmente com a ideia colonial de “que africanos não tem consciência da sua própria filosofia e que apenas os analistas ocidentais, que os observam a partir do exterior, podem traçar um quadro sistemático da sua sabedoria” (HOUNTONDI, 2010, p. 133). Esta ideia frequentemente é confirmada e fortalecida pelos nossos próprios campos epistêmicos “críticos” hegemônicos. Para Oyěwùmí (1997) “todas as pessoas debruçadas em pesquisa, independentemente da disciplina, são disseminadoras das forças hegemônicas da hegemonia” (OYĚWÙMÍ, 1997).

Por isso que a autora (1997) afirma que compreender África implica começar com África. Partir de matrizes epistêmico-culturais africanas⁷⁴ que apesar da colonização e colonialidade (r)existem. Os processos de colonização não destruíram todas as matrizes filosófico-culturais africanas anteriores à presença da colonização. Precisamos nos desocupar da mentalidade racista que sustenta a inexistência da capacidade de pensar e, portanto, de fazer filosofia, que as pessoas africanas apresentam (FLOR DO NASCIMENTO, 2016a, p. 242), e questionar teorias e conceitos ocidentais que normalmente tomamos como ponto de partida e suposição em nossas reflexões e produções de conhecimento, principalmente quando endereçadas às sociedades não ocidentais. Para o filósofo congolês Valentin-Yves Mudimbe (2013, p. 10), a questão em voga é que

até agora, tanto intérpretes ocidentais como analistas africanos têm vindo a usar categorias de análise e sistemas conceituais que dependem de uma ordem epistemológica ocidental. Mesmo nas mais evidentes descrições ‘afrocêntricas’, os modelos de análise utilizados referem-se, direta ou indiretamente, consciente ou inconscientemente, à mesma ordem.

⁷⁴ Oyěwùmí (2022, p. 2) afirma: “Eu sou uma africana estudando sociedades africanas”.

Nesse sentido, é possível falarmos em cosmovisão africana? Segundo Oyěwùmí (1997, p. 3), é ocidentocêntrico e perpetua o ocidentocentrismo utilizar cosmovisão como conceito que define universalmente mundos, saberes e experiências humanas nas quais o sentido da visão é apenas mais um e não o mais importante como é o caso nas culturas africanas, em que não bastam apenas olhos para entender um mundo feito de palavras. Isto é, assentado na tradição oral. Lógica de conhecimento e uma das principais fontes que nutre a cosmopercepção. De acordo com Hampâté Bá (2010, p. 167), quando falamos de tradição oral significa que

nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer *são* a memória viva da África.

É preciso destacar que:

Falar de oralidade é sublinhar a existência de uma dominante em que prevalece a comunicação oral, não é de modo algum designar a exclusividade da comunicação oral proveniente de uma hipotética incapacidade do uso da escrita. A oralidade é tanto efeito como causa de um certo modo de ser social. Denuncia as relações sociais específicas privilegiando certos fatores de estratificação ou de diferenciação social, tais como a detenção da palavra, que é sinal de autoridade, a iniciação a conhecimentos que constituem uma espécie de saber mínimo garantido, que qualifica o indivíduo (AGUESSY, 1980, p. 114).

Oyěwùmí só utiliza cosmovisão para escrever o sentido cultural do Ocidente e cosmopercepção para compreender a concepção de mundo em África e (d)escrever lógicas filosóficas culturais iorubás que privilegiam uma (con)junção de sentidos, por exemplo, fala e audição, cuja relação “refere-se a realidades muito mais amplas do que as que normalmente lhes atribuímos” (HAMPÂTÉ BÁ, 2010, p. 172). Fala e audição funcionam como mediadoras sociais nas relações que as pessoas mantêm umas com as outras. Sobre esse aspecto Conceição Evaristo (2020, p. 52) salienta que fala e escuta são a gênese de sua escrita:

Na origem da minha escrita ouço os gritos, os chamados das vizinhas debruçadas sobre as janelas, ou nos vãos das portas, contando em voz alta umas para as outras as suas mazelas, assim como as suas alegrias. Como ouvi conversas de mulheres! Falar e ouvir entre nós, era talvez a única defesa, o único remédio que possuíamos.

Fala e audição não funcionam apenas como mediadoras sociais nas relações que as pessoas mantêm umas com as outras, mas também com o mundo invisível dos espíritos e com uma realidade em que tudo é vivo, pois os mortos não morreram como nos sinaliza o poeta senegalês Birago Diop (2013):

Ouçã no vento
 O soluço do arbusto:
 É o sopro dos antepassados.
 Nossos mortos não partiram.
 Estão na densa sombra.
 Os mortos não estão sobre a terra.
 Estão na árvore que se agita,
 Na madeira que geme,
 Estão na água que flui,
 Na água que dorme,
 Estão na cabana, na multidão;
 Os mortos não morreram...
 Nossos mortos não partiram:
 Estão no ventre da mulher
 No vagido do bebê
 E no tronco que queima.
 Os nossos mortos não estão sob a terra:
 Estão no fogo que se apaga,
 Nas plantas que choram,
 Na rocha que geme,
 Estão na casa.
 Nossos mortos não morreram.

Oyěwùmí reclama nossa escuta para modos de pensar africano com seus pressupostos assentados na cosmopercepção em que para povos africanos, especificamente povos Oyó-Iorubá, a audição distingue as coisas sem se elevar como o sentido mais importante na apreensão da realidade. Se conhece com todos os sentidos, não apenas com um.

Cosmopercepção é mais inclusiva porque não há oposição hierárquica entre o que escutamos e vemos, pois ambos se complementam e acionam os demais sentidos nos possibilitando compreender a totalidade e percepção dos modos de ser, e construir conhecimentos com e sobre sociedades não ocidentais. No entanto, cosmopercepção não é reconhecida pela episteme cultural hegemônica que colocou a cosmovisão como paradigma hegemônico de como compreender todo (o) mundo e (pr)escrever Outros.

Mas se em povos africanos, especificamente em povos Oyó-Iorubá pré-coloniais, a visão não era o sentido privilegiado, o corpo como entidade física também não descrevia e prescrevia diferenciações e hierarquias sociais entre as pessoas. O corpo não está *em vista* e *à vista*. As distinções e hierarquias sociais entre pessoas iorubanas são determinadas pelas relações sociais baseadas na senioridade e não na fisicalidade racializada e generificada.

No Ocidente sem a pessoa falar nada se cria através do olhar⁷⁵ uma imagem – muitas vezes distorcida – do que ela é. Mas não sabemos sem a mediação do olhar se uma pessoa é negra ou branca. Do mesmo modo nem sempre é possível identificar somente por meio do olhar um corpo de mais idade ou menos idade, é necessário que a fala exteriorize.

A língua, os nomes e as categorias sociais iorubás de parentesco e não parentesco antes da colonização não denotavam gênero, mas senioridade relativa. Oyěwùmí (1997, p. 14) salienta que “não se pode localizar as pessoas nas categorias iorubás apenas olhando para elas. O que se ouve pode ser a sugestão mais importante”. A mediação pela fala e escuta é extremamente fundamental e exige muito mais do que a visão. Podemos saber apenas olhando se Oyèrónké Oyěwùmí é um nome masculino ou feminino? Adélékè Adèékó é um nome masculino ou feminino?

Não há nesses nomes indicações se a pessoa é homem ou mulher. Como podemos generificar nomes que não nos dizem sobre sua anatomia? Nomes iorubás não designam gênero. O pai de Oyěwùmí também se chama Oyěwùmí.

Não podemos esquecer que estamos falando de povos assentados em tradição oral em que o nome não é apenas uma palavra com que se designa pessoas e coisas. Nome é

⁷⁵ Me mantenho à escuta das questões colocadas por Thiago Dantas (2022, p. 12), “seria toda forma de conhecimento enfatizada no olhar ilegítima? Se assim for, então como o ato de descrever pode fazer uso desse sentido para questionar a condição colonial?” Respondo à essas questões salientando que Oyěwùmí não está deslegitimando o olhar na descrição e na produção do conhecimento, mas questionando a sua universalização, o seu uso, e a sua atribuição a povos que estão mergulhados na cosmopercepção como força motriz de sua forma de conhecimento e ato de descrever. Retorno questões à Luís Thiago Dantas (2022, p. 12): Em que medida dizer que cada sociedade tem sua própria lógica de conhecimento seria uma outra forma epistêmica de colonização? Oyěwùmí estaria impondo a cosmopercepção ao Ocidente?

a expressão nas culturas de domínio oral que determina e situa corretamente a pessoa no seu contexto familiar, genealógico e social (AGUESSY, 1980). Em suma, nome é fundamento, assim como a palavra falada, entendida como uma divindade que deve ser cultuada, reverenciada e respeitada (HAMPÂTÉ BÂ, 2010) por acionar relações com as pessoas, com a natureza, e com o mundo invisível dos espíritos.

Em termos de semelhança – acomodada as devidas distinções – nas experiências diaspóricas iorubás no Brasil a cosmopercepção é uma tradição viva nos modos de ser e conhecer afroindígena. E por que a cosmopercepção está entre nós?

Porque a cosmopercepção oyêwùmíniana traduz modos de ser e conhecer afroindígena que desembocam em cosmologias, tradições e instituições socioculturais iorubás presentes no Brasil, das quais somos descendentes e herdeiras(os) no sentido de vivenciarmos e compreendermos a cultura iorubá na realidade e dinâmica brasileira através de povos de terreiro, quilombolas, mas não apenas, conforme salienta Vanda Machado (2013, p. 94):

Vivemos, [...], uma cultura como tradição reterritorializada numa reinterpretação particular da civilização africana no território brasileiro e já não necessariamente nos terreiros e quilombos. Estamos estabelecidos dentro do conjunto de princípios e valores praticados por esses grupos de reexistência e tradição. Tradição, memória viva de um povo, onde nem o tempo nem o espaço se apresentam como um limite. Os valores que garantiram a integridade, a vida e a dignidade de nossos ancestrais escravizados continuam a criar caminhos de libertação. São valores que há muito transpuseram as porteiras das comunidades de terreiros e alimentaram o nosso jeito de ser. Jeito de ser e vivenciar valores ancestrais negros, que não nos obriga a sermos, necessariamente, nem ativistas nem iniciados na religião de matriz cultural africana.

A filósofa Tanella Boni (2020), nos chama atenção que “africanos e brasileiros têm coisas a compartilhar; e deveriam se conhecer melhor”. Fiando-me nas religiões de matrizes africanas – a partir das experiências dos candomblés – que “são modos de vida elaborados no Brasil com a presença de elementos culturais africanos, como crenças, saberes, valores e práticas” (FLOR DO NASCIMENTO, 2016b, p. 153). Nas religiões de matrizes africanas a cosmopercepção que emerge exprime um mundo social em que a audição é o saber transmitido através da oralidade, da fala e escuta, da relação com tambores que “assim como as vozes, [...] são portadores de palavras. O que dizem é

acessível a quem sabe ouvir” (MIANO, 2017, p. 40). O paladar se exprime no comer; o olfato, nos cheiros das comidas de santo, etc.; e o tato é o manuseio do ar, da água, da comida, das folhas, das ferramentas, do jogo de búzios que aciona o ver, ouvir, cheirar, tocar e saborear. Toda esta conjunção de sentidos é extremamente importante e a comunicação e a ligação com a episteme-cultural africana está assentada em relações sociais e relações com ancestrais que

também são chamados de espíritos. O espírito de um ancestral tem a capacidade de ver não só o mundo invisível do espírito, mas também *este* mundo. Assim, serve como nossos olhos dos dois lados. É esse poder dos ancestrais que nos ajuda a direcionar nossa vida e evitar os abismos. Espíritos ancestrais podem ver o futuro, o passado e o presente. Eles vêm dentro e fora de nós. Sua visão cruza dimensões. Eles têm a sorte de não ter corpos físicos como nós. Sem a limitação do corpo, eles têm a fluidez de um olho que pode se voltar para várias direções e ver de muitas formas (SOMÉ, 2007, p. 26).

Cabe frisar que não há no pensamento de Oyěwùmí e nas religiões de matrizes africanas uma hermenêutica anti materialista e negação do corpo (OYĚWÛMÍ, 1997), até porque orixá se faz presente no corpo de sua(seu) filha(o). No entanto, “o corpo excede a condição física, e é o principal elemento de ligação, comunicação entre ser humano e sagrado” (MANDARINO; GOMBERG, 2013, p. 200). Há um deslocamento da centralidade e posição do corpo. Este não é lido e compreendido em termos de raça e gênero, mas em relação com a espiritualidade e senioridade. No candomblé, independente da raça e do gênero, o poder é da pessoa de mais idade relativamente às divindades (orixá, inquice, vodum) e demais pessoas da comunidade, já que divindades são sempre mais velhas que sua comunidade.

CAPÍTULO 3 ONTOLOGIA RELACIONAL

*As pessoas são como as palavras
só tem sentido se junto das outras
Emicida. Yasuke (Bendito, louvado seja).*

Considerando a relevância da ontologia no pensamento filosófico e buscando uma experiência com o pensamento em que não seja mais necessário realizar todo um percurso metafilosófico que legitime, autorize ou torne séria qualquer discussão ontológica forjada *no* e *desde* o continente africano e sua diáspora (FLOR DO NASCIMENTO, 2016a, p. 242). As páginas seguintes serão dedicadas ao rio que move esta escrita: ontologia relacional. A qual enriquece e alarga nossa compreensão de ontologia, pois nas filosofias africanas a ontologia é pensada em relação e não como algo isolado ou excluído da comunidade. De acordo com a escritora burquinense Sobonfu Somé (2014):

Nada está isolado. Sua alegria é do coletivo, seus problemas são problemas da coletividade e por isso nunca há uma coisa que realmente surja que seja um problema pessoal. Não há sentido nisso. Quando uma criança nasce é uma criança do coletivo, quando uma mãe está na comunidade, ela é mãe da comunidade.

O conceito de ontologia relacional qualifica seres, existências, dinâmicas comunitárias e multiformes interações relacionais que fluem como as águas de rio. A imagem do rio aqui não é mero recurso ilustrativo, mas constitui simultaneamente metáfora e metonímia que dá sentido a própria noção de ontologia relacional. Assim como o rio expressa fluidas relações entre os movimentos das águas, a ontologia relacional expressa fluidas relações entre movimentos de pessoas, comunidades e divindades.

Arturo Escobar (2016, p. 16) no texto *Sentirpensar con la tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las Epistemologías del Sur* descreve o conceito de ontologia relacional a partir do fluxo do rio Yurumanguí que desemboca na baía de Buenaventura no Oceano Pacífico, habitada principalmente por comunidades afrodescendentes que nos convidam a viajar até este rio, mergulhar nele e vivenciar com sentidos de relacionalidade que envolvem pessoas e espíritos.

Segundo o autor (2016, p. 18), a essa densa rede de relacionalidade poderíamos chamar de ontologia relacional, a qual de maneira abstrata poderia ser definida como uma ontologia em que nada preexiste às relações que a constituem. As coisas e os seres só existem em relação e não têm vida própria, individual. Não há ser, *per se*, sem estar relacionado com pessoas e mundos espirituais (ancestrais) que lhe antecede e sucede. Dessa forma, o sentido de ser que emerge, aqui nesta tese, está relacionado e significado com o que nos precede e acompanha.

Para a escritora nigeriana/finlandesa Minna Salami (2020, p. 36), “a filosofia africana é uma filosofia de interser”, e a contrapelo do sentido e estado hegemônico de ser no ocidente, em contextos africanos o ser só emerge em relação. Nesse sentido, a ontologia relacional instaura modos de ser fluido, móvel e situacional que não se ancoram em binarismos de ser ou não ser, mas no devir, no interser, no tornar-se e estar em/entre/com comunidade. De acordo com o filósofo congolês Tshiamalenga-Ntumba (2014, p. 3),

em muitos contextos de uso, o conceito filosófico de ‘ser’ implica ou denota o de ‘tornar-se’. Este é o caso do conceito de ‘ser’ como ‘contingente’, ‘mutável’, ‘móvel’, ‘impermanente’, ‘perceível’, sujeito a aparecer, crescer, diminuir, renovar-se, desaparecer e reaparecer, etc.

Dessa forma, percorreremos através da relação entre corpo, *orí*, idade os vários afluentes do pensamento de Oyěwùmí, sinalizando que as afirmações da autora sobre a ausência de gênero na sociedade Oyó-Iorubá pré-colonial (COETZEE, 2018) desaguam em uma ontologia relacional assentada em cosmologia e instituições socioculturais Oyó-Iorubás, cujo princípio fundamental⁷⁶ é a senioridade⁷⁷, conceito central para a ontologia relacional de Oyěwùmí.

Destaco que em consonância com Azille Coetzee (2018) mergulhar no trabalho de Oyěwùmí desde uma investigação filosófica relacional contribui na elucidação de sua

⁷⁶ É importante atentar-se que fundamental não significa exclusivo.

⁷⁷ E não o gênero.

afirmação sobre gênero não ser um princípio na sociedade iorubá, antes da colonização pelo Ocidente.

“Orí não tem gênero”

Na tradição filosófica iorubá, *orí* é uma das expressões mais importantes e comporta uma pluralidade de sentidos, mas, de forma literal, significa cabeça⁷⁸, não apenas a cabeça física, mas o receptáculo que “porta o destino de uma pessoa” (GBADEGESIN, 2004, p. 313). E o que é pessoa?⁷⁹ Para o filósofo nigeriano de origem iorubá Segun Gbadegesin (1991, p. 27), “esta é uma questão crucial que qualquer ser humano racional é obrigado a levantar em algum momento”.

De acordo com Hampâté Bâ (2022, p. 1), pessoa “se trata de uma noção muito complexa, que comporta uma multiplicidade interior de planos de existência diferentes ou sobrepostos, e uma dinâmica constante”. Nesse sentido, *orí* (cabeça-destino) encontra-se inseparável dos planos de existência da pessoa que o escolhe no *òrun* antes mesmo de nascer. Escolher um bom *orí* exige muita precaução e preocupação, pois “representa o nível superior do ser” (HAMPÂTÉ BÂ, 2022, p. 5) e *orí*enta seus caminhos e crescimento.

Para exemplificar esse ponto Oyèwùmí (1997, p. 38) nos apresenta um conjunto de versos⁸⁰ do *corpus* de Ifá que conta a história de três amigos que foram a Ajalá, oleiro celestial, criador de cabeças, para escolherem seus *orí* (destinos, cabeças) antes de fazerem sua jornada à terra. [...]. Mas, devido à impaciência e descuido, dois dos amigos escolheram um *orí* defeituoso, enquanto apenas um deles escolheu um bom *orí*:

Eles então os levaram para o depósito de cabeças de Ajalá (o oleiro).
Quando Oriseeku entrou,
Ele escolheu uma cabeça recém-feita
Que Ajalá não tinha cozido totalmente.
Quando Orilemere também entrou,

⁷⁸ Em um sentido físico e não físico.

⁷⁹ Essa é uma questão fundamental na antropologia, mas também podemos considerá-la desde a filosofia.

⁸⁰ Também presente – com modificações narrativas – em Segun Gbadegesin (2004, p. 313).

Ele escolheu uma cabeça muito grande
 Não sabendo que estava danificada.
 Os dois colocaram suas cabeças de barro,
 E se apressaram em direção à terra.
 Eles trabalhavam, trabalhavam, mas não obtinham ganho.
 Se eles negociavam meio centavo,
 Isso os levava a perder um centavo e meio.
 Os homens sábios disseram-lhes que a culpa estava nas más
 cabeças que eles escolheram.
 Quando Afùwàpé chegou à terra,
 ele começou a negociar.
 E ele fez muito lucro.
 Quando Oriseeku e Orileemere viram Afùwàpé, começaram a chorar e disseram
 o seguinte: 'Não sabemos onde pessoas com sorte escolhem suas cabeças;
 Teríamos ido lá para escolher a nossa.
 Não sabemos onde Afùwàpé escolheu sua cabeça.
 Teríamos ido lá para escolher a nossa'.
 Afùwàpé respondeu-lhes dizendo, em essência, que, embora nós escolhamos
 nossas cabeças do mesmo lugar, nossos destinos não são iguais (OYĒWŪMÍ,
 1997, p. 38-39).

Vale ressaltar que embora este conjunto de versos – em sua tradução – se refira
 ao plural do substantivo masculino amigo, o sexo anatômico das três pessoas evocadas
 acima não é o que está em discussão⁸¹, mas sim o destino. Em Segun Gbadegesin (2004,
 p. 314), algumas das questões que giram em torno deste *odù* são: “a escolha de *orí* é a
 mesma que a escolha do destino? Há realmente uma escolha envolvida? [...], existe
 apenas um destino pessoal ou existe também um destino comunitário?”

Estas são algumas das questões percorridas pelo filósofo nos possibilitando
 refletir sobre a relação entre *orí* e destino – e não gênero –, e como ela se apresenta no
 discurso filosófico iorubá (GBADEGESIN, 2004). Apesar de *orí* ser ao mesmo tempo
 cabeça e destino não está ligado a gênero. No Ocidente a ideia do homem como a cabeça-
 destino da casa/família ou cabeça-destino dos negócios é um esquema bio-lógico do
 pensamento ocidental in(corpo)rado e diluído nos processos socioculturais e na vida
 cotidiana que coloca o homem como esse paradigma da racionalidade, gestão, etc.
 vinculado a um órgão do corpo, como é o caso da cabeça.

⁸¹ Também é um desafio para Oyëwùmí escrever sobre iorubá em uma língua generificada como o inglês,
 em que *friends* significa amigos, o modo como wanderson flor do nascimento também o traduziu em *A*
invenção das mulheres (OYĒWŪMÍ, 2021, p. 78).

No entanto, na cosmologia iorubá “*orí* [cabeça] não tem gênero” (OYĚWÙMÍ, 1997), mas destino. “O destino é o resultado pré-estabelecido da vida, marcado e selado no *orí*. Acredita-se que cada ser humano tem uma atribuição, e isso determina o que será na vida” (GBADEGESIN, 2004, p. 315). Quando Oyěwùmí (1997) traz à tona a não generificação de *orí* o que a autora nos demanda?

Distinta da cosmovisão ocidental, na cosmopercepção iorubá “é significativo que quando uma parte do corpo é destacada, é o *orí* (e não as genitálias), que é entendida como a sede do destino individual (*orí*)” (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 38). *Orí* é o que singulariza cada ser ao dotá-lo de personalidade que o distingue das demais pessoas da pessoa. “Inteligência, vida e sabedoria são diferenciais de *orí*. São elementos que lapidam a individualidade de cada ser, em cada momento de sua existência material e imaterial e o tornam capaz de ser diferente” (JAGUN, 2015, p. 26). Diferente em um sentido não generificado. Uma questão que precisamos colocar é: Qual parâmetro [hegemônico] é utilizado para pensar a diferença? Gênero. Entretanto, de acordo com Oyěwùmí (1997, p. 39):

O gênero não é uma propriedade de um indivíduo ou de um corpo em si mesmo. Até mesmo a noção de identidade de gênero como parte do eu repousa sobre um entendimento cultural. [...] Gênero é melhor entendido como ‘uma instituição que estabelece padrões de expectativas para os indivíduos (com base em seu tipo de corpo), ordena os processos sociais da vida cotidiana e é incorporado às principais organizações sociais da sociedade, como economia, ideologia, família e política’.

Com base no *odù* de Ifá com Oriseeku, Orileemere, e Afùwàpé em que não está em discussão o gênero, mas a responsabilidade pela escolha de *orí* (cabeça-destino), e que também traz embutido reflexões filosóficas sobre a própria noção de escolha e seus reflexos comunitários. Convém salientar que um aspecto que não é destacado⁸² no excerto do conjunto de versos do *corpus* de Ifá que Oyěwùmí nos apresenta é que a “boa” escolha de Afùwàpé está relacionada à sua consulta à Orumilá “também conhecido como Ifá (divindade da divinação), encarregado com o uso da sabedoria para a interpretação do passado, presente e futuro, e também para a organização geral da terra” (ABIMBOLA, 1981, p. 3). Para o filósofo nigeriano de origem iorubá Wande Abimbola é notável que os

⁸² Mas que está presente em ABIMBOLA (1981) e GBADEGESIN (2004).

seres humanos vão até Ajàlá escolherem seus *orí* (destinos-cabeças), mas também precisamos considerar que

Ajàlá, o oleiro, acredita-se ser um devedor incorrigível e uma criatura descuidada e irresponsável. Provavelmente, por este motivo, ele não é reconhecido como uma divindade. De qualquer forma, quando Ajàlá termina de moldar as cabeças, ele as coloca no depósito. Mas, a maioria dos *orí* [cabeças-destino] não foram feitas com cuidado, porque algumas, ele esquece de cozer, outras foram mal feitas, enquanto outras foram queimadas no forno. Como ele deve para muita gente, ele sempre se esconde, fugindo de seus cobradores, descuidando-se de alguns *orí* [cabeças-destino] que estão no forno, que terminam por queimarem-se. Ajàlá, por causa de sua falta de cuidado e irresponsabilidade, é o responsável por moldar muito mais cabeças [*orí*-destino] ruins, do que boas. O ato de estar selecionando *orí* [destino] na casa de Ajàlá, é reconhecido como livre-arbítrio. Todo indivíduo é livre para selecionar qualquer tipo de *orí* [destino] que ele deseja, seja grande ou pequeno, assado ou sem assar. Uma vez que, a maioria das cabeças moldadas por Ajàlá são ruins e imprestáveis, [e como a quase todos os ara-orun não consultam Ifá antes], segue-se que a quase totalidade dos indivíduos que vão para a casa de Ajàlá, escolherão cabeças ruins e imprestáveis. Além de Ajàlá, somente Òrúnmilà, o deus da divinação e sabedoria, é a outra testemunha do ato da livre escolha dos *orí* [cabeças-destino]. Daí, a importância de consultar Ifá de tempos em tempos, para saber o desejo do seu *orí*. Uma vez que a escolha do *orí* [destino] tenha sido feita, o indivíduo, agora um ser humano completo, é livre para viajar do *òrun* (céu) para o *ayé* (terra). Seu sucesso ou falência na vida, depende, geralmente falando, do tipo de *orí* [destino] que ele pegou no depósito de cabeças de Ajàlá (ABIMBOLA, 1981, p. 9-10).

É Ajàlá, o oleiro, que dá forma tanto a um *orí* bom quanto a um *orí* ruim. Desse modo, cabe-nos pensar se devemos considerar os infortúnios de uma pessoa e a “escolha” de *orí* como algo de responsabilidade estritamente individual sem relação com uma responsabilidade (com)partilhada e comunitária, conforme salienta Segun Gbadegesin (2004, p. 318):

Destinos individuais determinam o resultado de vidas individuais. Destino é o significado da existência de uma pessoa, o propósito da existência. Entretanto, este propósito de vida pessoal não pode ser separado da realidade comunitária da qual o indivíduo é apenas uma parte. Isto se deve [...] ao fato de que o propósito da existência individual está intrinsecamente ligado ao propósito da existência social, e não pode ser adequadamente compreendido fora desta.

É preciso uma comunidade inteira para gestar o destino de uma pessoa. Embora *orí* singularize cada ser humano ao dotá-lo de personalidade que o distingue das demais pessoas da pessoa. “A personalidade torna-se significativa apenas por meio de um apelo ao destino e à comunidade. [...]. Uma pessoa é o que ela é em virtude de seu destino (não biológico), seu caráter e as influências comunitárias sobre ela” (GBADEGESIN, 2004, p.

318), sem que esta esteja necessariamente in(corpo)rada a padrões e expectativas de raça e gênero, mas de senioridade: sênior-*orí*-idade, a qual está ligada e relacionada à *Ìyá*, cujo *orí* é o mais importante, mas foi negligenciada em muitas narrativas filosóficas iorubá sobre *orí*.

Orí é a base do que somos e não podemos ser sem a *origem* que nos trouxe até aqui. De acordo com Oyěwùmí (2016a), para entrar nesta dimensão da vida, cada pessoa se ajoelha ante sua [pro]criadora para escolher seu *orí* [destino], o qual está relacionado ao *orí* de *Ìyá*. Somos inseparáveis do *orí* de nossa *Ìyá* que continua a viver através do nosso. Se *orí* de *Ìyá* é a matriz *originária* de cada pessoa, é possível pensar *orí* separado de *Ìyá*?

Senioridade: sobre relações assentadas em princípios fluidos e situacionais

Quem segue os passos de pessoas mais velhas aprende a caminhar como elas.

Provérbio africano

No tópico que reflete sobre “senioridade: o vocabulário da cultura e a linguagem do status” em *The Invention of Women* (1997), Oyěwùmí nos introduz na importância da língua para a constituição e difusão da cultura da qual deriva, e na definição e dinâmica da senioridade⁸³ que é a principal categoria manifesta na organização sócio cultural iorubá – pré-colonial – de Oyó, cuja classificação social das pessoas é feita com base em suas idades⁸⁴ cronológicas fluidas, situacionais e relativas por se expressar em relação com alguém que é, ao mesmo tempo, mais velho e mais jovem do que outras pessoas da comunidade.

A senioridade refere-se a uma posição relacional e não necessariamente à idade, o que justifica uma criança já nascida num *agbo ilé*⁸⁵ ser mais velha (sênior) em relação

⁸³ Palavra cujo desmembramento expõe sênior *orí* e idade.

⁸⁴ Ao contrário do Ocidente, no mundo iorubá as idades não configuram etarismos. Isto é, a aversão e o preconceito contra pessoas por causa da idade avançada. Até porque é idade avançada em relação a quê? A quem?

⁸⁵ “Uma habitação que abrigava o grupo de pessoas que reivindicavam descendência de um ancestral comum fundador” (OYĚWŪMÍ, 1997, p. 44).

a uma *aya* não importando a idade biológica que esta possa ter, mas ao fato de ter ingressado na família através do casamento, ou seja, após o nascimento daquela criança. A idade não mora (só) no corpo, a idade mora na história. Sobre este aspecto – sênior – a professora Lorelle Semley salienta que durante seu trabalho de campo na África ocidental foi lançada em papéis sociais em relação com outras pessoas que conhecia:

Assim, quando as pessoas me chamavam *iyàwó* (noiva) em Kétu e mesmo na Nigéria, elas se referiam à minha juventude e, potencialmente, ao meu status de mais jovem em uma casa. Muitas vezes foram mulheres mais velhas que me chamaram ou me cumprimentaram desta forma. Em uma ocasião, na casa de um amigo⁸⁶ da minha assistente de pesquisa Mamãe Alhaja Safouratou, fui chamada a me juntar a outras mulheres para servir comida a algumas visitas masculinas. Eu queria protestar, mas rapidamente percebi que, enquanto jovem, era esperado que eu servisse, e, assim, cumpri. Eu considerava as mulheres intituladas idosas com muita deferência, temendo-as em algum nível, porque eu deveria respeitar seus poderes. Em contraste, Alákétu Adétútù, rei de Kétu, agiu como um pai benevolente, um dia me dando algumas moedas e dizendo: ‘Compre algo pra você no mercado’. Por uma fração de segundos eu ia recusar, mas ele era o rei e estava me tratando como sua ‘criança’ (SEMLEY, 2011, p. xi).

A dinâmica da senioridade também faz com que no nascimento de *ibêji*⁸⁷, *kehinde* seja mais velha que *Taiwo*. A crença é que *Taiwo*, *àbúrò*, (mais jovem) saiu primeiro do canal de parto porque *kehinde*, *ègbón*, (sênior), tinha-lhe enviado para ir primeiro ao mundo e verificar se é um lugar hospitaleiro (OYĚWÙMÍ, 2016c). Se *Taiwo* enunciar que o mundo não é um lugar hospitaleiro, *kehinde* não sai do canal de nascimento e dificilmente *Taiwo* (sobre)vive sem a sua presença. Pois o segundo só tem chance no mundo se permitir a emergência do primeiro (MIANO, 2009, p. 75). Vale ressaltar que *Kehinde* e *Taiwo* são nomes para respectivamente quem nasce primeiro e quem nasce depois em um par de pessoas gêmeas e estes nomes não são palavras generificadas, pois podem ser utilizados para ambos os anaxos. Reconhecemos um par de pessoas gêmeas através dos nomes *Kehinde* e *Taiwo* independente dos órgãos sexuais que estas pessoas tenham.

⁸⁶ Aqui não sei dizer se é um amigo ou amiga. Comumente traduzimos *friend* como amigo – no masculino – tencionando assim abarcar homem e mulher. Tenho completa consciência da lida com a generificação da linguagem e não me sinto confortável com isso. Mas infelizmente é o que está na ordem do dia de nossas escritas, traduções, etc.

⁸⁷ Gêmeos entre os povos iorubás.

Falar de senioridade é tanto sublinhar relações assentadas em princípios fluidos e situacionais quanto acentuar a existência de uma língua que faz senioridade e não gênero. Nomes, termos de parentesco, e todos os pronomes não são específicos de gênero-corpo, conforme salienta Oyěwùmí (1997, p. 40):

Os pronomes de terceira pessoa *ó* e *wón* fazem distinção entre pessoas mais velhas e mais jovens nas interações sociais. Assim, o pronome *wón* é usado para se referir a uma pessoa mais velha, independentemente do sexo anatômico. Como no antigo inglês ‘thou’ [‘tu’] ou o pronome francês *vous* [vós], *wón* é o pronome de respeito e formalidade. *Ó* é usado em situações de familiaridade e intimidade. Em interações sociais e conversas, é necessário estabelecer quem tem mais idade, porque isso determina qual pronome usar e se alguém pode se referir a uma pessoa pelo seu nome. Somente pessoas mais velhas podem chamar o nome da outra pessoa. É possível manter uma conversa longa e detalhada sobre uma pessoa sem indicar seu sexo, a menos que a anatomia seja central para a questão em discussão, como nas conversas sobre relações sexuais ou gravidez. Há, no entanto, uma considerável ansiedade em determinar a senioridade em qualquer interação social. É quase um sacrilégio chamar alguém mais velho pelo nome; é considerado deseducado. Na etiqueta, em um encontro inicial de duas pessoas, é a pessoa mais velha que tem a responsabilidade e o privilégio de perguntar primeiro, *Ṣ’álàfà ni?* (Como você está?). Como quem é mais velho ou mais jovem nem sempre é óbvio, o pronome escolhido pelas pessoas que se encontram pela primeira vez é *ẹ*, o pronome formal de segunda pessoa, pelo menos até que a ordem de senioridade seja determinada.

Em termos de semelhança, a antropóloga nigeriana de origem igbo Ifi Amadiume, em *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society* (2015), salienta que não há especificidade de gênero nos pronomes igbos:

Nenhuma distinção é feita entre masculino e feminino. A terceira pessoa do singular, *O*, significa tanto masculino quanto feminino, ao contrário da construção inglesa de gênero, que distingue macho e fêmea como ‘*he*’ [ele] e ‘*she*’ [ela]. Como resultado, muitas pessoas igbos, quando falam inglês, trocam ‘*he*’ e ‘*she*’, ‘*his*’ [dele] e ‘*her*’ [dela]. Em igbo, a terceira pessoa do singular do pronome possessivo *ya* representa tanto *his* e *her*; assim, não há nenhuma inspeção como lembrete para distinguir entre os sexos (AMADIUME, 2015, p. 89, grifo meu).

Em ambas as autoras – acomodadas as devidas distinções culturais – compreende-se que as línguas africanas são fontes e veículos do pensamento e modos de ser de África em que a linguagem molda as interações das pessoas sem estipular seu gênero, sem refletir uma classificação gramatical dos pronomes masculino e feminino, cujo uso pelo Ocidente favorece os homens em detrimento das mulheres não só em termos de linguagem, mas em todas as instâncias do tecido social.

Quando Oyěwùmí (1997) nos chama atenção para a generificação não está se referindo apenas a um fenômeno linguístico, gramatical em que gênero é uma categoria inerente aos pronomes e substantivos, mas também a um marcador de sentidos e referências humanas cuja prática coloca o sexo-corpo como determinante fixo de posições e papéis que homens e mulheres devem ocupar e desempenhar socialmente. Não é só uma questão linguística, gramatical, se trata de descrições humanas e prescrições de lugares sociais. A generificação é um fenômeno regular e regulatório da sociedade.

A generificação ao ser imposta através da colonização à cultura e cosmopercepção Oyó-Iorubá ocasionou a mudança epistemológica de um mundo africano que não designava a existência de mulheres e homens, filhos ou filhas, esposas ou maridos, etc. e cujas pessoas e divindades sempre exibiam uma identidade fluida (OYĚWÙMÍ, 2020b). No entanto, a colonização ao mudar a epistemologia discursiva iorubá, mudou sua cultura. “E, se o tabuleiro muda, os jogadores precisam não só repensar sua posição nele, como trocar suas próprias peças. A Rainha não pode fazer muita coisa se acaba caindo numa partida de Banco Imobiliário” (VALEK, 2018).

Com a imposição da generificação, iorubás tiveram que se conformar e adotar uma tradição sexo-corporal que a refletisse em importantes instituições e práticas sociais tais como linguagens, linhagens, histórias, Ifá, maternidade, casamento, família, escolas, etc., e a categoria social mulher – identificada sexualmente e colocada como subordinada e sem poder – foi (e continua a ser) como uma casa que vai sendo demolida todo dia aos poucos, a mais atingida e prejudicada nesse processo. A generificação a colocou em um lugar de vulnerabilidade, invisibilidade, marginalização, etc. em todas as instituições, práticas sociais e “tradições” iorubás.

Ao contrário do Ocidente, quando falamos em tradição não devemos generalizar. “Não há *uma* África, [...], não há *uma* tradição válida para todas as regiões e todas as etnias. Mas, existem grandes constantes” (HAMPÂTÉ BÂ, 2013, p. 12) como as relações entre corpo não sexuado e poder nas sociedades africanas. A escritora camaronesa Léonora Miano em *A estação das sombras* (2017) ao falar do clã Mulongo – em Camarões

– evoca a história da distinta rainha Emene para salientar significados cotidianos que os corpos podem ou não carregar:

Por ocasião de sua iniciação, entretanto, as mais velhas contavam a história do clã, evocando com entusiasmo a rainha Emene, que conduziu seus súditos até o território atual, preservando-os assim de massacres. A princesa havia sido designada por seu pai, o rei, para sucedê-lo. De onde vinha, o trono passava ao primogênito do soberano, fosse qual fosse o sexo. Para que um pretendente fosse afastado, era preciso que tivesse dado provas de sua incompetência, ou sido considerado culpado de infâmias. Emene era irrepreensível. Assim, antes de passar deste mundo ao outro, foi a ela que o rei transmitiu o bastão de autoridade (MIANO, 2017, p. 37).

Em algumas regiões do continente africano não é gênero que significa relações de poder, mas a senioridade que é sempre relacional, fluída, situacional e movente. Oyěwùmí ao desenterrar e revelar pressupostos subjacentes ao processo colonial traz à tona mundos despedaçados⁸⁸ por amplas transformações que se traduzem em um contínuo desmantelamento de organizações societárias e hierárquicas baseadas na senioridade.

Vale ressaltar que “a sociedade iorubá [pré-colonial] era organizada hierarquicamente, de pessoas escravizadas a governantes” (OYĚWÙMÍ, 1997, p. xiii). Mas não podemos pensar aqui em pessoas escravizadas aos moldes da escravidão colonial. Através de Kehinde, em *Um defeito de cor*, compreendemos melhor o que Oyěwùmí sinaliza:

Eu sabia que existiam escravos em África e o Fatumbi disse que eram em quantidade muito maior do que eu poderia imaginar, porque em alguns lugares eles eram tão bem tratados que nem pareciam escravos, mas eram. Entre os mandingas, os escravos tinham direito a comida, roupas, casamento e meação de terra com seus donos, e no reino do Congo os escravos eram considerados parte da família, como se fossem filhos de ventre, podendo ter seus próprios escravos e até substituir os pais adotivos, se estes vissem a faltar (GONÇALVES, 2011, p. 293-294).

Um ponto importante a ser explicitado é que Oyěwùmí ao ressaltar que “as hierarquias antes da colonização não eram baseadas em gênero, não está fiando um

⁸⁸ Metáfora referente ao *O mundo se despedaça* do escritor nigeriano Chinua Achebe (2009).

tecido iorubano idílico⁸⁹, mas destacando que os conflitos e as relações de poder se (des)enrolavam e se (inter)ligavam” (ROCHA, 2020) sob outras configurações que precisam ser compreendidas para que não abundem falaciosamente discursos de que os principais responsáveis⁹⁰ pela escravização colonial - principalmente alimentada pelo tráfico escravagista atlântico - foram pessoas africanas que já eram organizadas hierarquicamente de pessoas escravizadas a governantes. A questão não é essa, e nem deve ser utilizada para minimizar e justificar o desumanizante sistema escravagista colonial perpetrado pelo Ocidente.

Cada língua traz consigo um mundo (uma episteme, uma identidade) embutido e o gênero ao ser forçosamente inventado pela colonização ocidental na sociedade Oyó-Iorubá trouxe um mundo que não é relacional e situacional, mas essencializado e aprisionado no corpo. Pode-se objetar que o gênero também é relacional: a mulher é definida em relação ao homem. Aliás, é essa dicotomia que dá sentido e define gênero. Homem e mulher são incessantemente classificados em relação de um contra o outro (OYĚWŪMÍ, 1997). As próprias palavras inglesas *woman* e *women* estão relacionadas e são derivadas respectivamente de *man* e *men*.

Entretanto, o problema reside no fato de que embora homens e mulheres se relacionem, é uma relação fixa e essencializada que segue sendo in(corpo)rada e refletida nas hierarquias, posições de poder, divisões de trabalho e nos papéis ocupados por ambos na esfera social. Ao contrário do gênero, a senioridade é relacional, fluida, situacional, e não é um dado. Ninguém é permanentemente alguém com mais idade ou menos idade; tudo depende de quem está presente em qualquer situação (OYĚWŪMÍ, 1997) e não da sua genitália:

⁸⁹ Uma das principais críticas ao sistema de senioridade é a escritora Bibi Bakare-Yusuf, que nos chama atenção que “a senioridade opera em termos de um sistema patrilinear: um fato que permanece problematicamente sub-teorizado no relato de Oyěwùmí” (BAKARE-YUSUF, 2004, p. 63). No entanto, se Oyěwùmí vem explicitando que senioridade não opera em termos de gênero, quando Bibi Bakare-Yusuf traz à tona a noção de patrilinearidade está supondo o gênero em um sistema que, a princípio, não é regido por gênero. Vale ressaltar que não estou aqui defendendo que Bibi Bakare-Yusuf está certa ou errada, ou se Oyěwùmí está certa ou errada, mas pensando com ambas.

⁹⁰ Para compreender melhor esse ponto sugiro a leitura da escritora camaronesa Léonora Miano (2017).

O ponto mais importante é que a senioridade não chama atenção para a anatomia ou genitália como fazem os sistemas de gênero. A senioridade privilegia as relações sociais e não o tipo de corpo. Portanto, senioridade é fluída e mais igualitária, dado que cada pessoa na sociedade pode ser mais jovem ou mais velha nas interações, dependendo da situação. A senioridade, ao contrário do gênero, é relacional e fala do *ethos* coletivo e não da identidade individual. Assim, conclui que a suposição atual de gênero e o domínio masculino que a acompanha na interpretação das instituições autóctones iorubás, práticas sociais, e dos valores, representam uma mudança epistemológica longe da senioridade (OYĒWÙMÍ, 2016c, p. 10, com adaptações)

Enquanto “o gênero convida à reflexão sobre as diferenças entre” (LOUIS, 2006, p. 715) homens e mulheres, a senioridade nos convoca a questionar: porque o sexo-corpo e não a idade? E a refletir sobre distinções situacionais e fluidas entre pessoas mais velhas e mais jovens nas interações, independente da sua anatomia ou genitália. Oyĕwùmí ao referenciar

a senioridade em vez da genitália remonta às muito discutidas cosmologias africanas do valor, em que a senioridade (em última análise, manifestada em ancestrais que, em uma concepção de tempo de bons começos, exemplifica maior valor) estabelece a base para uma ontologia das relações. Afinal de contas, alguém é simultaneamente mais velho e mais jovem do que muitas outras pessoas. A localização de alguém é sempre relativa. Um dos exemplos é o mito de gêmeos, onde quem nasce primeiro é na verdade mais jovem (por causa da autoridade de quem nasce em segundo lugar tem de enviar quem nasce primeiro para verificar o terreno). (GORDON, 2018, com adaptações).

Levando em conta que uma das funções da autora tem sido descolonizar⁹¹ o conhecimento, endogeneizá-lo, autoctonizá-lo e (re)centrar a África e as epistemologias africanas na busca pela transformação global, e que quando falamos de termos como descolonização do conhecimento, endogeneização, autoctonização, todos implicam, de acordo com o filósofo ganense Kwesi Kwaa Prah (2017) ‘trazer para casa’, reabilitando e tornando o conhecimento parte de seus próprios pertences. Pertences com os quais você se sente confortável e compreensível, e que têm coordenadas culturais diretas. Trazer os sistemas de senioridade – ao invés dos sistemas de gênero – contribui na reabilitação, na desdemonização de divindades e ancestrais, na recuperação das memórias, das

⁹¹ Na conferência proferida, em 7 de outubro de 2016, no encerramento do Seminário Internacional Decolonialidade e Perspectiva Negra, da Universidade de Brasília (UnB), Oyĕwùmí (2016a) falou que “para ela, descolonizar é endogeneizar, é autoctonizar, é historicizar”.

tradições vivas, das epistemes, das culturas, das línguas autóctones, e na reconstrução de mundos relacionais autóctones despedaçados pelo processo de colonização/modernidade em que ‘*obìnrin*’ tornou-se ‘mulher’, ‘*okùnrin*’ tornou-se ‘homem’, ‘*Ìyá*’ tornou-se ‘mãe’, ‘*bàbá*’ tornou-se pai, ‘*oba*’ tornou-se ‘rei’, ‘*òmọ*’ tornou-se ‘filho’, e além disso, ‘Exu’ tornou-se ‘diabo’ (ADÉÈKÓ, 2005, p. 126, grifos meu).

Dessa forma, reassentar línguas autóctones é extremamente necessário à medida que com elas conseguimos confrontar epistemologias ocidentocêntricas que foram fundamentais para a subjugação de povos conquistados e sua contínua dominação, e reconstituir a legitimidade, a autoridade da senioridade e, suas consequentes cosmologias comunitárias, instituições socioculturais iorubás e dimensões ontológicas relacionais que “são vivenciadas em parte do continente africano e foram deslocadas para territórios afrodiáspóricos, como o Brasil, ainda que com adaptações, por meio de práticas cosmológicas que situam a ancestralidade em lugar central” (SANTANA, 2022, p. 149). De acordo com Adilbênia Machado (2021, p. 265), “a ancestralidade africana nos ensina que só existimos em comunidade, de modo coletivo e em relação” física e não física.

Precisamos compreender que pensar em senioridade é pensar em termos relacionais. Primeiro porque ninguém é invariavelmente mais velho e mais novo nesta e nas demais dimensões do mundo. Segundo o fato da senioridade ser a principal categoria expressa na língua iorubá indica que a relatividade etária é o princípio vital da organização sócio comunitária, cujas lógicas de conhecimento requerem uma prática contínua de negociação de significados fluídos e situacionais em que a relação com a linguagem estabelece o terreno para uma ontologia das relações. Nkiru Nzegwu (2003a, p. 99) ressalta que no Ocidente “a linguagem pode ser um local dramático de violência, no qual as atividades, ações, e a humanidade de outros são violadas”, mas nas sociedades africanas a linguagem é

um fenômeno eminentemente relacional, e com um lugar de destaque em sociedades nas quais a oralidade é central nas formas de descrição e construção de relações e de conhecimento. Fala-se sempre *para*, *com* e *entre* outras pessoas [...], jamais falamos sozinhos mesmo na ausência de outras pessoas, ou seja, havendo sempre a suposição e a necessidade da existência de outros existentes falantes (FLOR DO NASCIMENTO, 2016a p. 237).

Mas a senioridade não é só uma prática comunicativa relacional, fluida, situacional, e uma questão de poder e privilégio na vida cotidiana, ela também implica e demanda responsabilidade com a comunidade. “Alguém não é simplesmente mais velho e, por isso, tem poder, mas tem uma intensa responsabilidade pelo aprendizado e pela formação das pessoas mais novas” (FLOR DO NASCIMENTO, 2020, p. 202). A inserção sócio comunitária das pessoas mais novas *orienta-se* pelos valores transmitidos pelas pessoas mais velhas, “as quais devemos aprender com elas pois são pessoas que nos antecederam num caminho que iremos trilhar, para assim conhecermos como é: áspero e árduo ou tranquilo e cômodo” (PLATÃO, 2004, p. 6). As pessoas são mais velhas exatamente por conta do tempo que percorreram na existência e na construção dos conhecimentos (FLOR DO NASCIMENTO, 2022) como podemos perceber na conversa entre velha Musango e jovem Musango⁹²:

‘Eles nem sabem mirar’. Eu pergunto: ‘Então você sabe falar?’. ‘Mas claro’, diz ela, ‘sou mais velha que você! Como iria ignorar alguma coisa que você sabe?’. Então eu afirmo saber de coisas que ela realmente ignora. ‘Sim, sem dúvida’, diz ela, ‘mais quais dessas coisas permitem que você entenda o mundo e as criaturas que a cercam?’ (MIANO, 2009, p. 105).

É a *sabed(orí)a* das pessoas mais velhas que costura de forma responsável os tecidos das personalidades e relações sociais:

Na socialização de crianças, por exemplo, a mais velha de um grupo é a primeira a ser servida durante as refeições e é considerada responsável em casos de infração no grupo, porque essa criança mais velha deveria ter conduzido melhor o grupo. O insulto supremo é chamar uma pessoa *àgbàyà* (sênior para nada). É usado para colocar as pessoas em seus lugares, se elas estão violando um código de senioridade por não se comportarem como deveriam ou não estarem assumindo a responsabilidade. Se uma criança começa a comer da tigela comum primeiro e não deixar um pouco da comida para as mais novas, ela⁹³ é repreendida com *àgbàyà* (OYÈWÙMÍ, 1997, p. 41-42).

⁹² Cf. *Contornos do dia que vem vindo* (MIANO, 2009).

⁹³ Na tradução em português perdemos alguns jogos de palavra tais como *s/he*, a qual Oyèwùmí utiliza nessa passagem: “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 *àgbàyà*” (OYÈWÙMÍ, 1997, p. 42, grifo meu).

Ser sênior é assumir a responsabilidade coletiva sobre quem nasce⁹⁴ depois, ciente de que a pessoa mais velha só existe em função da mais nova e vice-versa, considerando o aspecto transitório, interdependente e não subordinante das relações etárias.

Oxum: se(nio)r primordial

Mo f'ire fún Ọṣun
Mo fọ ire fún gbogbo àwọn iyá
Afimò f'obìnrin
Iye wa táa pé nímò
Afimò jẹ t'Ọṣun o, Iye wa táa pé nímò
Ẹjẹ, ẹjẹ ká wólẹf'obìnrin
Obìnrin ló bí wa
Ka wa to dèniyàn
Ẹjẹká wólẹ f'obìnrin
Obìnrin ló b'Ọba
K'ọba ó tód'Ọrìṣà

Abrimos esta escrita exaltando e saudando *Ìyá àgbà*⁹⁵ primordial com um conjunto de versos de *Osetura*, no qual se vincula o conhecimento à Oxum⁹⁶, “divindade brilhante, cujo imaginário e devoção exigem ampla e profunda reflexão acadêmica” (MURPHY; SANFORD, 2001, p. 1). Vale ressaltar que a escrita aqui com (e não sobre) Oxum busca descolonizar imaginários coloniais que foram construídos – também em experiências diaspóricas iorubás no Brasil – em torno da mãe e divindade do conhecimento e da procriação/cocrição.

Um dos exemplos que ilustra esse ponto é o fato de uma das mais importantes obras de Pierre Verger, intitulada *Orixás* (d)escrever Oxum como uma “feminilidade

⁹⁴ Esse nascer não se ancora apenas no sentido biológico. Em comunidades de terreiro há crianças que são mais velhas que pessoas adultas (as recém chegadas). E as crianças são responsáveis por estas pessoas que nascem na comunidade.

⁹⁵ *Ìyá* mais velha.

⁹⁶ “Ao longo da diáspora iorubá, a língua tem assumido as ortografias locais onde se estabeleceu. Assim, a nossa divindade pode ser apresentada como Ọṣun, *Ochún*, Oxum e *Oshun*” (MURPHY; SANFORD, 2001). Utilizo a grafia abasileirada de Oxum em correlação à Ọṣun.

elegante e coquete” (VERGER, 2018, p. 20). Mas o que significa Oxum ser feminina e coquete? E qual o sentido desta interpretação encontrar abrigo em experiências diaspóricas no Brasil – tais como o Candomblé, a Umbanda, Jurema, etc. – em que os Orixás fazem gênero dentro dos rituais⁹⁷?

Algumas das características da colonização são a demonização e generificação de divindades e ancestrais, o apagamento da memória, a marginalização de línguas autóctones, a exclusão de epistemes, a outrificação de culturas, de corpos, e a destruição de instituições sociais e religiosas (OYĚWÙMÍ, 2016c). Colonizar mentes e corpos passa pela colonização e generificação da espiritualidade. O fato de Oxum ter sido – e ser – (d)escrita historicamente e socialmente com marcas de gênero em cosmologias e instituições socioculturais iorubás responde a modelos generificados colocados pela colonização e representa um valor patriarcal, moderno colonial que impôs a imagem de mulher a uma divindade que não é mulher.

Segundo Oyěwùmí (1997), o conceito de mulher remete a imagens de quem é subordinada, não tem poder, e não participa da arena política e pública. Nessas imagens, homem é a categoria normativa (implícita ou explícita) sob a qual mulher é definida. E quais são as implicações sócio políticas e sócio espirituais em conceber Oxum como mulher? O que queremos dizer quando nos referimos à Oxum como mulher? E o que a emergência de Oxum como mulher nos diz sobre a historicidade⁹⁸ de gênero na sociedade iorubá?

Oyěwùmí nos demanda que gênero não é ontológico ao *ethos* iorubá e que sua presença nas línguas e instituições socioculturais são evidências (bio-lógicas) recentes de mudanças epistemológicas em organizações senioritárias relativas, fluidas e situacionais. Precisamos compreender que gênero não é apenas uma construção social, mas um produto histórico colonial. Colonizar também significa generificar divindades,

⁹⁷ Referência ao título do artigo das professoras Denise Botelho e Hulda Helena CoraciaraStadtler (2012).

⁹⁸ Produção da história (tempo).

povos, cosmologias, instituições, ontologias, epistemologias, línguas, experiências, etc. que não eram generificadas.

Toda vez que (d)escrevemos Oxum como mulher ou deusa confirmamos a vitória da colonização e sua hierarquização de Deus(es)⁹⁹ e deusas. Alguns exemplos são a colocação de Oyá, Obá e Oxum como esposas subordinadas de Xangô, assim como o fato de Olodumarê ser descrito como um homem, um Deus cristão Todo-Poderoso. Mas por que Deus é necessariamente um homem?

A ausência dessa questão é o que possibilita o contínuo domínio masculino em importantes instituições tais como maternidade e Ifá¹⁰⁰, que é um importante sistema autóctone de conhecimento¹⁰¹ e divinação que originalmente foi transmitido oralmente e ocupa um notável lugar na cultura, vida, e imaginação das pessoas iorubanas. Estruturado na instituição, é um conjunto de procedimentos que facilitam a recuperação de informações sobre todos os aspectos passados, presentes e futuros da vida iorubá (OYĚWŪMÍ, 2016c). Contudo, Ifá como um solo para se pensar o passado, tematizar o presente e construir futuro(s) precisa refletir a mudança epistemológica ocasionada pela imposição colonial do gênero que culminou na masculinização da instituição, e na secundarização do culto¹⁰² e importância de Oxum como instituição comunitária que encarna o conhecimento.

Delegar posição secundária à Oxum em Ifá reflete o *ethos* ocidental de enxergar divindade *obinrin* desde um olhar patriarcal, subestimando sua posição, sua importância, e impactando na agência de anafêneas na Iorubalândia. Oyěwùmí (2016c, p. 7) “menciona a natureza exata dessa mudança epistemológica como um afastamento do *ethos* matripotente baseado na senioridade autóctone para um *ethos* masculino baseado no gênero”. Essa mudança nos permite responder à questão colocada tanto no

⁹⁹ Um exemplo é a colocação de Olodumarê como um homem e um Deus cristão onipotente e onisciente.

¹⁰⁰ Aqui não tem o sentido religioso que a ela damos contemporaneamente.

¹⁰¹ Por conhecimento autóctone, compreendo na esteira de Kwesi Kwaa Prah (2017), o “conhecimento que é construído no pensamento e na prática cultural africana, cujas origens são anteriores à presença ocidental e que, em formas constantemente modificadas, é transferido geracionalmente”.

¹⁰² Culto aqui não é entendido no aspecto religioso. É uma relação com o ancestral.

artigo da socióloga ganense Agnes Atia Apusigah¹⁰³: *Is gender yet another colonial project?*¹⁰⁴ (2006) como no artigo de Matory: *Is There Gender in Yorùbá Culture?*¹⁰⁵ (2008).

Gênero é uma categoria que surge recentemente na história, cultura e sociedade iorubá através da colonização britânica. Oyěwùmí afirma assentada em investigações da língua, dos discursos e sistemas de conhecimentos locais autóctones da sociedade Oyó-Iorubá que o gênero é uma categoria colonial (OYĚWÙMÍ, 2016c), ou seja, mais um projeto colonial utilizado para refletir valores patriarcais do Ocidente.

Se hoje existe gênero na cultura iorubá, este nem sempre foi o caso. Oyěwùmí ao identificar gênero como uma categoria colonial não está preocupada apenas em deslocar a culpabilidade pelo domínio masculino contemporâneo para os colonizadores britânicos, mas sim em começar a reconhecer e a provocar as formas como o legado colonial foi internalizado e está sendo reproduzido nas cosmologias e instituições (OYĚWÙMÍ, 2011a).

Uma das instituições sociais utilizada pela colonização para refletir valores patriarcais que corroboram o domínio masculino na sociedade iorubá como um todo, é Ifá. Instituição cultural que ocupa um venerável lugar na Iorubalândia, especialmente nas pesquisas e discussões de estudos africanos que foram e são exportados para o restante do mundo através de interesses e preocupações baseados em experiências europeias e estadunidenses, tais como a famigerada “questão da mulher”. Questão forânea e não autóctone para os povos iorubás (OYĚWÙMÍ, 1997) justamente porque o princípio fundamental das instituições autóctones na Iorubalândia é a senioridade, e não o gênero.

Iniciar pesquisas e escritos de instituições autóctones iorubás a partir da “questão da mulher” é tanto “privilegiar o modo ocidental de ver e apagar o modelo iorubá de ser”

¹⁰³ Cf. APUSIGAH (2006).

¹⁰⁴ Em tradução livre: *O gênero é mais um projeto colonial?*

¹⁰⁵ Em tradução livre: *Existe gênero na cultura iorubá?*

(OYĚWÙMÍ, 1997, p. 79), quanto assumir que o gênero faz parte da cultura e dos seus sistemas de conhecimento. No entanto, gênero não está originalmente em Ifá, mas nos olhos de quem vê desde lentes ocidentais. Com quais olhos escolhemos ver Ifá?

(Re)lembrando o famoso dito popular: “quem procura acha”. Pessoas que pesquisam ao procurar imagens de mulheres em Ifá já o definiram como masculino, no qual a “presença” das mulheres é uma exceção (que confirma a regra de exclusão) ou apenas um acessório – algo dispensável. Nessa dispensa generificada

o ‘homem’, uma entidade biológica anatômica, é considerado dominante e superior, em oposição à mulher, outra categoria, que é considerada inferior e subordinada. Embora, homem/macho e mulher/fêmea sejam usados para expressar a distinção biológica entre os dois tipos de anatomia, as categorias vão além da mera distinção, mas contêm bagagem social na qual uma categoria é considerada mais valiosa do que a outra. Na cultura ocidental, ultimamente, estas anatomias simbolizam atributos sociais e morais (OYĚWÙMÍ, 2016c, p. 11).

Na cultura ocidental apesar do homem ser o gênero hegemônico a “questão da mulher” ainda continua sendo mobilizada como uma ferramenta estratégica para lutar contra a opressão de gênero. Este corriqueiramente entendido como se dissesse respeito somente às mulheres. Mas Oyěwùmí (2011a, p. 18) questiona: “os homens não são um gênero?”

Se o homem é o gênero hegemônico em todas as instituições sociais porquê não se torna uma questão? E por que mesmo quando questionamos o domínio dos homens, sua naturalidade e universalidade não são questionadas?

Porque, segundo Oyěwùmí (2016c, p. 12), com a “questão do homem” reconheceríamos que “havia muitas culturas ao redor do mundo em que a categoria de gênero e o domínio masculino estavam ausentes originalmente. A cultura iorubá era uma delas”. Nesse sentido, a “questão da mulher” torna-se um percurso analítico inicial sem efetividade na investigação de qualquer instituição social iorubá, pois não toca o real problema do gênero que é a questão do homem. Com a questão da mulher a questão do homem e sua universalidade permanecem intocadas.

Entre as (poucas) palavras e as coisas que aprendemos na filosofia “é que os universais não explicam nada, eles próprios devem ser explicados” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 13). Oyěwùmí em sua obra *What Gender is Motherhood?* (2016c) propõe a “questão do homem” como uma forma de discutir, enfrentar, e desmobilizar ideias universais de domínio e privilégio masculino que chegaram à sociedade iorubá após a conquista inglesa e são utilizadas para defini-la, organizá-la e interpretá-la.

Vale ressaltar que uma das críticas utilizada pelos discursos e sistemas hegemônicos de poder para deslegitimar a presença e “utilidade” da filosofia, é que esta se volta e permanece no âmbito das ideias, sem ter relação com a prática do mundo social cotidiano. Mas não há nada que mobilize mais o mundo social cotidiano do que ideias. Toda prática colonial, social, política, histórica, etc. deriva de uma ideia. As ideias informam práticas e são agentes da história (OYĚWÙMÍ, 1997).

De acordo com Oyěwùmí (2016c), algumas das ideias (coloniais) que informam as práticas de Ifá são estar relacionadas a conhecimentos divinizados/produzidos exclusivamente por homens. Essa é a primeira ideia (imagem) que nos é acessível de Ifá e que foi dada a conhecer – especialmente através de intelectuais como Wande Abimbola, William Bascom, Samuel Johnson, Karin Barber, dentre outros(as) – para muitas culturas ao redor do mundo.

Entretanto, Ifá como sistema de divinação que gera conhecimentos que guiam a vida não é o único sistema de divinação presente no *ethos* cultural iorubá, mas no padrão mundial de poder capitalista colonial/moderno foi estrategicamente colocado como o mais (re)conhecido, e uma das feições desse padrão foi ancorar o masculino em sistemas – e produções – de conhecimento, cujos efeitos resultaram na subjugação e marginalização de experiências e epistemologias autóctones. O fato do conhecimento na colonial-modernidade estar ancorado no masculino nos diz muito sobre quem produz conhecimento, que “tipo” de conhecimento se espera e, em que língua deve ser escrito e difundido.

Em Oyó-Iorubá especificamente o inglês ao ser imposto – pela colonização britânica – como língua oficial teve – e tem – um impacto profundo no processo de generificação que continua a ser conduzido na Iorubalândia principalmente através da tradução linguística e cultural do iorubá para o inglês. A tradução aqui não é só uma tradução, mas (trans)formação que in(tro)duz matrizes epistêmico culturais do Ocidente na vida iorubá. Para Oyèwùmí (2011b, p. 3):

A tradução da vida iorubá para o inglês inevitavelmente resulta no que se poderia chamar de uma ode ao patriarcado, já que vários escritores e intelectuais iorubás escrevem o domínio masculino em categorias sociais, eventos históricos e traduções de tradições orais.

As traduções dos nomes e das categorias da língua iorubá para o inglês, assim como o fato do inglês privilegiar e universalizar na língua o masculino, moldar o poder, a classificação, a hierarquização e a explicação de fenômenos sociais observados não têm sido consideradas por muitos acadêmicos de quadris e domínio masculino. Em *Decolonizing the Intellectual and the Quotidian: Yorùbá Scholars(hip) and Male Dominance* (2011a), Oyèwùmí manuseia um jogo de palavra com o sentido de *scholars* (acadêmicos) e *hip* (quadril) para salientar a anatomia do raciocínio corporal acadêmico: *acadêmicos de quadris e domínio masculino*.

Podemos fazer aqui uma associação com a situação de Saartjie Baartman, sul-africana do povo Khoisan, que foi estudada, exibida e violentada por acadêmicos europeus do século XIX como Vênus Hotentote devido ao seu quadril largo. De acordo com Tanella Boni (2017, p. 50), “a Vênus Hotentote, cujo corpo foi instrumentalizado e desumanizado pelos brancos no início do século XIX, continua sendo um símbolo forte da forma como os direitos das mulheres africanas foram violados por causa da cor de sua pele, da forma de seu corpo e do seu gênero”.

A ascensão de escritos acadêmicos de quadris e domínio masculino sobre ombros de gigantes ocidentais apaga narrativas africanas compilando-as conforme salienta a escritora nigeriana Chimamanda Adichie (2019), em a história única da África. Nessa “história única” não há possibilidade da língua, da hierarquia, das divindades, do poder, e dos sistemas de conhecimentos serem postos em outro arranjo social a não ser o de

gênero, o que conseqüentemente implica e outorga ao gênero masculino o “papel” de (re)produtor do conhecimento. Ideia que foi estendida à Ifá que ao ser traduzido, impregnado, lido e interpretado pela língua inglesa através de pronomes, nomes e categorias generificadas passou também a ser um conhecimento relacionado ao gênero e não a senioridade.

Esta mudança epistemológica suscitou o que Oyëwùmí chama – na esteira de Sueli Carneiro – de epistemicídio. O qual está além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, mas a um contínuo e persistente processo de produção da indigência cultural (CARNEIRO, 2005, p. 97). A estratégia do epistemicídio é tratar constantemente África como fonte e objeto. Nesse sentido, o impacto da tradução generificada do iorubá para o inglês na vida cotidiana não pode ser subestimado:

A primeira coisa a ser evidenciada sobre o que significa o termo ‘gênero’. Na cultura de língua inglesa, a maioria das pessoas provavelmente o encontra primeiro como uma classificação gramatical dos pronomes masculino e feminino. Pense em ‘he’ [ele] e ‘she’ [ela] ou ‘his’ [dele] e ‘hers’ [dela], como dito para refletir os gêneros masculino e feminino respectivamente. Mas na história social ocidental, o fato de tanto o inglês falado como as publicações em inglês favorecerem o uso dos pronomes masculinos em detrimento dos pronomes femininos quando se refere a seres humanos em geral, é agora tomado como apenas mais um sinal do status secundário ou de segunda categoria atribuído à mulher naquela cultura (HALLEN, 2002, p. 95, grifo meu).

Mas se a língua autóctone de Ifá é o iorubá, e este foi traduzido em inglês algumas incoerências linguístico-culturais precisam ser encaradas e problematizadas, tais como os pronomes iorubás de terceira pessoa *ó* e *wón*, as categorias *babá*, *babalaô* que são sem gênero e privilegiam marcas de senioridade serem traduzidas como signos exclusivamente masculinos, distorcendo a tradição e excluindo anafêmeas.

De acordo com Oyëwùmí (2016c, p. 13), “tradicionalmente, a forma de acessar o conhecimento de Ifá era através da divinação presidida por *babalaô*”, que ao ser traduzido como “pai¹⁰⁶ que tem segredos” e colocado como província masculina também

¹⁰⁶ A ideia de pai levou à ideia de Olodumarê e Orumilá como pais celestiais.

(pr)escreveu que só homens poderiam ser e são *babalaôs*¹⁰⁷, apesar de evidências sócio iorubás ao contrário. A tradição pré-colonial não foi totalmente despedaçada e continua a (r)existir na prática oral e social das pessoas iorubanas:

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 seu marido, então ela pegou pouco a pouco deles. Nunca houve uma época em que a associação de babalaô dissesse que ela não tinha o direito de participar de suas atividades. Os conjuntos de versos que ela aprendeu eram os mesmos de outros babalaôs. Uma vez que ela soube que era babalaô... Tanto homens como mulheres vêm consultá-la (OYĚWŪMÍ, 1997, p. 70).

Babalaô é um símbolo de distinção intelectual e um ofício baseado na linhagem e não no gênero de quem preside a divinação¹⁰⁸. Diferentes linhagens estão relacionadas com ofícios profissionais específicos e – ao contrário do gênero – é o que determina o direito de um indivíduo – homem ou mulher – de praticar uma determinada profissão (comércio, agricultura, caça, medicina alternativa, divinação, etc.) (HALLEN, 2002, p. 98). O fato de *babalaô* ser um ofício que exerce muita influência e ser muito respeitado foi visto por lentes ocidentais – também refletidas no islã e cristianismo – como uma profissão que deve ser praticada apenas por homens, resultando na invisibilidade e exclusão de anafêneas de Ifá. Entretanto, *babalaô* é um ofício e não gênero. Essa colocação de *babalaô* como um ofício masculino é reflexo do contínuo domínio de paradigmas ocidentais em estudos africanos que inventaram Ifá como uma tradição masculina.

A patriarcalização de Ifá e a conseqüente propagação da ideia de *babalaô* como sacerdócio masculino que acessa o conhecimento de Ifá através da divinação culminou em uma separação hierárquica e generificada das formas de divinação: Ifá e Èḡèrìndínlógún¹⁰⁹. Ifá foi colocado como uma instância masculina fundada por Orumilá¹¹⁰

¹⁰⁷ A ideia de que só homens são *babalaôs* é uma ideia cristã.

¹⁰⁸ Divinação é um ofício.

¹⁰⁹ Divinação com dezesseis búzios.

¹¹⁰ Colocado como divindade masculina.

e Èḗrìndínlógún como instância feminina pertencente à Oxum^{III}. Em termos de gênero Ifá é superior e Èḗrìndínlógún inferior e secundário.

Nesta separação hierárquica e generificada “está presente uma dicotomia entre público/privado do pensamento ocidental representado no fato dos assuntos públicos estarem associados ao masculino aqui representado por Ifá, e o privado representado como feminino por Èḗrìndínlógún” (OYĚWŪMÍ, 2016c, p. 27). A (dis)posição de Ifá e Èḗrìndínlógún em di-visões de gênero encobre que esses sistemas de conhecimento não possuem originalmente dicotomia entre público e privado; ambos derivam respectivamente um do outro; anafêneas e anamachos praticam divinação em ambas as instituições, e Oxum não aparece em Ifá através de seu “marido” Orumilá, mas está presente tanto em Ifá quanto em Èḗrìndínlógún como origem fundante, e encarnação do conhecimento:

Aḗmò fòbìnrin

Iye wa taa pé nímò

Nessa passagem de *Osetura Oxum* se vincula ao conhecimento, algo que o gênero jamais atribuiria à esta divindade, mas a senioridade sim. Oxum é se(nio)r primordial. Manuseio aqui as palavras ser e sênior em relação à Oxum, pois esta reflete ambas. Oxum está no centro do sistema baseado na senioridade, o qual com a introdução (colonial) do sistema de gênero foi traduzido como instância superior masculina. Pois só assim estudiosos contemporâneos podiam pensar a senioridade: como uma província de homens velhos. Isso explica porque a divindade Oxum – colocada como mulher – foi desautorizada por estudiosos contemporâneos (OYĚWŪMÍ, 2016c, p. 30) em Ifá.

Se senioridade é extremamente valorizada em todas as instâncias e instituições sociais – tais como Ifá – é notório que muitos estudiosos contemporâneos não queiram que esse sistema de conhecimento esteja ligado a uma divindade primordial “vista” como mulher. Porém, tanto a prática da senioridade não sustenta a ideia de que o homem é

^{III} Colocada como divindade mulher e esposa de Orumilá.

superior quanto a ideia de Oxum ser mulher (OYĚWÙMÍ, 2016c, p. 39). Oxum não é mulher, mas Ìyá e fonte de Ifá por ser a divindade mais antiga e sênior (OYĚWÙMÍ, 2016c). O posterior¹¹² Wande Abimbola (2001) no texto *The Bag of Wisdom: Ọṣun and the Origins of the Ifá Divination*¹¹³ afirma que Oxum tem muito mais a ver com as origens da divinação de Ifá do que os *babalaôs* (sacerdotes de Ifá) estão prontos a admitir. De fato, Wande Abimbola (2001, p. 141) apresenta a hipótese de que todo sistema de divinação de Ifá começou com Oxum, e assim chegou à Orumilá, e não o contrário. Não há prática de Ifá sem Oxum; *babalaôs* não podem divinizar sem esta divindade,

soberanos não podem governar sem ela; orixás não podem construir o mundo sem suas artes. Ela é a fonte sempre renovada sob a superfície do visível que torna possível a renovação. Assim, ela é capaz de se renovar sempre que chega à consciência e ela se renova onde quer que pessoas devotas a reencontre (MURPHY; SANFORD, 2001, p. 6).

Oxum é o sustentáculo filosófico da cosmologia e instituições socioculturais iorubá, e a fonte inesgotável sempre renovada e renovável da *origem* fundante do *corpus* de Ifá e Èṣẹ̀rìndínlógún que estão ligados à senioridade cuja dinâmica ontológica relacional não pode ser tematizada sem se pedir licença e permissão à Ìyá Oxum, se(nio)r primordial, comunal e divindade mais antiga e mais velha não apenas relativamente à idade, mas por ser mãe da humanidade e das divindades que nasceram através dela nesta¹¹⁴ dimensão do mundo em que vivemos. Vale ressaltar que a i[yá]dade¹¹⁵ de Oxum tem outras implicações nos mundos iorubás que compreendem Oxum como Ìyá primordial e signo de senioridade e diferença.

¹¹² Oyěwùmí nos conta que “em uma conferência em Harvard em 2006, perguntou ao Professor Wande Abimbola por que em seus escritos ele traduziu pronomes iorubás neutros em termos de gênero, por exemplo, para pronomes de gênero em inglês que traduzem imediatamente a língua e o mundo em masculino. Ele reconheceu o problema e pediu que prestássemos atenção a seus escritos mais recentes, que se tornaram mais sensíveis ao gênero e estão tentando corrigir erros do passado. Foi esta afirmação que levou Oyěwùmí a chamar seus escritos mais recentes de ‘Abimbola posterior’” (OYĚWÙMÍ, 2016c, p. 224-225).

¹¹³ Em tradução livre: *A sacola da sabedoria: Oxum e as origens da divinação de Ifá*.

¹¹⁴ E não apenas.

¹¹⁵ Neologismo criado por mim para brincar tanto com iyádade em relação com maternidade, quanto com iyá e idade.

Comumente, entre nós pessoas da diáspora Oxalá é tido com o mais velho de todos os orixás, e se apresenta em uma qualidade “jovem” (Oxaguiã) e em uma qualidade “velha” (Oxalufã) (GOLDMAN, 2005, p. 104). No entanto, Oxalá é mais velho em relação a quem e a quê? No candomblé Oxalá é mais velho e se toca para esta divindade no “fim” do xirê.

Não nos esqueçamos que a senioridade é uma expressão ontológica relacional. Oyěwùmí (2016c) salienta que não há entre divindades uma disputa de quem é mais velha, até porque divindades (ancestrais) são sempre mais velhas em instituições, comunicações e interações sociais e, portanto, privilegiadas na comunidade. Entretanto, o que distingue Oxum é o fato de ser a primeira *Ìyá*, e ser o décimo sétimo¹¹⁶ *odù Oseetura* que espelha o princípio matripotente do *ethos* iorubá e reflete o poder de Oxum na procriação, de fundadora da sociedade humana.

De acordo com Nkiru Nzegwu (2006, p. 52), “o poder espiritual da procriação e da geração estão totalmente sob jurisdição de mãe”. A posição de Oxum como procriadora supera a de outras divindades como mais velha e lembra o status de segundo *ibêji* (kehinde, *ègbón*) a emergir do canal de nascimento e ser considerado sênior (OYĚWÙMÍ, 2016c).

Não posso me furtar de estabelecer uma relação entre Oyěwùmí e “Um defeito de cor” (GONÇALVES, 2011). Kehinde¹¹⁷ é filha de Oxum (divindade que acompanha e protege *ibêji*), e é muito interessante saber que o status de Oxum como sênior lembra o status de kehinde, o último *ibêji*:

Eu nasci em Savalu, reino de Daomé, no ano de um mil oitocentos e dez. Portanto, tinha seis anos, quase sete, quando esta história começou. O que acontece antes disso não tem importância, pois a vida corria paralela ao destino. O meu nome é Kehinde porque sou uma *ibêji* e nasci por último. Minha irmã nasceu primeiro e por isso se chamava Taiwo (GONÇALVES, 2011, p. 19).

¹¹⁶ Conforme salienta Oyěwùmí (2016c, p. 53), ser o décimo sétimo “não é uma ordem de classificação, pois podemos notar que a procriação excede em todos *Irúnmọlẹ* [divindades primordiais]: um com o status social mais elevado como sênior, e como *Ìyá*”.

¹¹⁷ Cf. *Um defeito de cor* (GONÇALVES, 2011).

É oxum que movimenta a matriz ontológica da senioridade. Ninguém é mais velho que *Ìyá Oxum*, e a base para a compreensão sócio iorubá é constituída por *Ìyá* e suas crianças, as quais independente da idade – para uma *Ìyá/mãe* – serão sempre crianças (OYĚWÙMÍ, 1997). A relação entre Oxum e suas cria(nça)s¹¹⁸ é sagrada porque é primária e profundamente privilegiada por estar assentada no pré-terreno, pré-gestacional, pré-natal, pré-social, pós-morte e pra sempre. De todas as relações, as crianças são destacadas enquanto exímias instaladoras desta ininterrupta (CARVALHO, 2020, p. 29) ontologia com Oxum, que é *Ìyá* e sênior primordial junto/sobre/entre/com as cria(nça)s. Porém, o ventre de Oxum não é um ventre, apenas, de parir cria(nça)s, mas um ventre de gestar e parir poder e conhecimento.

¹¹⁸ Neologismo criado por mim para brincar com o jogo de palavras crias, crianças: cria(nça)s. Sou uma brincante de palavras.

CAPÍTULO 4 *WHAT GENDER IS MOTHERHOOD?* A QUESTÃO DA MATERNIDADE E A MATERNIDADE EM QUESTÃO

*Quero colo mãe,
me perdoe mãe
Sua benção mãe
me alimenta.
Me trouxe ao mundo pra viver
Dá sempre a luz se escurecer
[...]É paz, é tudo e muito mais.
Tem força que nos faz capaz.
Arlindo Cruz. Mãe.*

O livro *What Gender is Motherhood?* (2016c) representa uma outra etapa da jornada acadêmica de Oyěwùmí proporcionada pelos caminhos abertos e percorridos em *The Invention of Women* (1997), cuja denúncia da mudança epistemológica ocasionada pela imposição das categorias de gênero sobre o discurso iorubá enfatiza que em pesquisas sobre a sociedade iorubá, gênero não pode ser assumido sem questionamentos de primeira ordem. Questões como: por que as mulheres são vitimadas ou subordinadas? E qual é a divisão sexual do trabalho? Não são questões de primeira ordem em relação à Iorubalândia, porque estas duas questões pressupõem gênero. Mas questões como: qual é o gênero da maternidade? Qual é a concepção iorubá de maternidade e diferença? E o corpo humano é usado como evidência nessas conceituações?

Estas sim são questões de primeira ordem sobre a sociedade iorubá, pois não deixam óbvio que concordam com o Ocidente no que constituem diferenças sexuais (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 178). Além do mais, segundo Darcy Ribeiro (2019, p. 33), “é preciso tirar muitos véus, a fim de revelar a obviedade do óbvio”, e compreender que desconfiar da excessiva obviedade do óbvio é uma das tarefas da reflexão e investigação filosófica.

Cabe a filosofia refletir sobre o que está por trás do óbvio e o que o sustenta. A partir do momento que o óbvio questiona a si mesmo aprende a encarar sua própria face: o não óbvio. Podemos pressupor como óbvio que gênero é um universal e que suas interpretações explicam todas as culturas e organizações sociais? Se Oyěwùmí vem nos

demandando que gênero não significa diferença na organização sócio cultural iorubá temos aí um levantar de véus que revela:

Na tradição ocidental, o gênero é o sinal paradigmático da diferença e hierarquia escrita nos corpos humanos. Na sociedade iorubá, ao contrário, a hierarquia não é marcada em diferentes tipos de corpos. O princípio da senioridade/prioridade – quem veio primeiro – era a base da hierarquia social (OYĚWŪMÍ, 2016c, p. 40).

É este princípio que está subjacente na questão filosófica: qual é o gênero da maternidade?¹¹⁹ Que coloca a maternidade – comumente vista sob a ótica ocidental do gênero e da subordinação – a partir dos referenciais iorubás como Ìyádade oxunista. Oxum é Ìyá e o seu reconhecimento como algo diferente de Ìyá equivale a um insulto. Tal ato não confere em relação à Oxum a civilidade devida que se deve ter com uma idosa, especialmente aquela que lhe deu à luz (OYĚWŪMÍ, 2016c, p. 51). Oxum é o arquétipo de matripotência. *Ethos* que também enuncia a dinâmica ontológica relacional entre Ìyá e suas cria(nça)s. “Ìyá é fundamentalmente um conceito relacional, pois a relação com a mãe está no centro da forma como as pessoas estão organizadas e se relacionam umas com as outras na sociedade” (COETZEE, 2017, p. 61). Dito isto, nos próximos tópicos mergulharemos em discussões a respeito da maternidade, do matriarcado e da matripotência.

Mães, e não mulheres

*Mothers Not Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*¹²⁰ é a tese de doutorado de Oyěwùmí defendida em 1993 – na Universidade da Califórnia em Berkeley – e publicada posteriormente em 1997 como *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, cuja crítica ao ocidentocentrismo nos estudos africanos desembocam em investigações sobre a maternidade não redutível à bio-lógica e nem ao lugar paradigmático da opressão. Segundo a autora:

¹¹⁹ *What Gender is Motherhood?*

¹²⁰ Em tradução livre: *Mães, e não mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero.*

Minha tese foi intitulada ‘Mothers Not Women’, na qual pretendia captar através dessa configuração o fato de que em muitas sociedades africanas, mãe é a identidade preferida e o nome que as mulheres adultas escolhem chamar a si mesmas. Além disso, também é evidente que em muitas sociedades africanas, as categorias mulher, esposa e mãe são representadas como diferentes umas das outras e evitam fusão. Minha compreensão da maternidade deriva do privilégio e responsabilidade com ela (OYĚWÙMÍ, 2020, p. 13).

O próprio título *Mothers Not Women (Mães, e não mulheres)* busca demonstrar a condição honorável e o privilégio da maternidade. Um modelo absolutamente comum nas sociedades africanas:

Independente de uma sociedade africana específica exibir um sistema de parentesco patrilinear ou matrilinear, mães são o bloco essencial de construção das relações sociais, das identidades e, de fato, da sociedade. Como mães simbolizam laços familiares, amor incondicional e lealdade, a maternidade é invocada mesmo em situações extrafamiliares que exigem esses valores. Por exemplo, em *Ogboni*, uma organização política tradicional que fazia parte da hierarquia de governança, em algumas políticas iorubás membros se referem uns aos outros como *omọyá* – crianças da mãe – enfatizando que laços fraternos e solidários derivam da mãe e da instituição da maternidade (OYĚWÙMÍ, 1999, grifos meus).

De acordo com Oyěwùmí (2003a, p. 5), “mães estão presentes em todas as gerações dentro e fora de casa, e da família”, e são, em certo sentido, a pedra angular de toda comunidade, de todo relacionamento e de toda experiência coletiva. Em muitas sociedades africanas não há comunidade sem maternidade. E esta transcende gênero. Mães não são definidas exclusivamente “pela uniformidade de gênero e pela antecipada semelhança na experiência social como resultado de ter o que a cultura ocidental designa como o corpo inferior – o tipo feminino” (OYĚWÙMÍ, 2003a, p. 12). Enquanto mulher for sinônimo de gênero, mães não são mulheres. Mães são mães, devido ao “fato de que em muitas sociedades africanas os papéis sociais não são necessariamente biológicos” (OYĚWÙMÍ, 2005, p. xiii). O fato de ser mãe não coloca automaticamente a pessoa em lugar desigual no poder, no ser, no saber.

Mães não são percebidas, tampouco construídas em relação ou em oposição ao homem, ao pai. Não é mera metáfora descarnada e sem significado (NIETZSCHE, 2008) o uso do provérbio iorubá “mãe é ouro¹²¹, pai é vidro” (*iyá ni wúrà, bàbá ni dígí*) (SEMLEY,

¹²¹ Mãe é ouro é o mesmo título do filme *Ìyá Ni Wura* do cineasta Adeyemi Afolayan.

2011, p. 1). Este provérbio aponta que o dia em que a mãe morre é o dia em que o ouro é arruinado; o dia em que o pai morre é o dia em que o vidro desapareceu. Logicamente que não há uma supressão do pai, também não há uma abordagem que assuma uma divisão dicotômica entre mãe e pai em termos de gênero. Mas pai é entendido entre iorubás – e não somente – como quem, às vezes, cria e não como quem constantemente (pro)cria e cocria. Hampâté Bâ (2013, p. 47) nos recorda através de um ditado malinês que

‘tudo o que somos e tudo que temos, devemos somente uma vez a nosso pai, mas duas vezes a nossa mãe’. O homem, dizemos, nada mais é que um semeador distraído, enquanto a mãe é considerada a oficina divina onde o criador trabalha diretamente, sem intermediários, para formar e levar à maturidade uma nova vida. É por isso que, na África, a mãe é respeitada como uma divindade.

No continente africano “as crianças têm uma mãe, e só pertencem muito secundariamente ao pai” (MIANO, 2009, p. 155), o qual dá à criança uma linhagem, ao passo que a mãe lhe dá existência no mundo e na comunidade, ontologicamente, de modo relacional. Mãe é especialmente divina e poderosa – literalmente e misticamente no que diz respeito ao bem estar da comunidade e das crianças.

Mãe é, portanto, o eixo em torno do qual a vida comunitária é estruturada e a vida das crianças giram (OYĚWÙMÍ, 2003a, p. 13). São as mães que mantêm a comunidade viva. Mãe é uma posição hon(ori)fica, suprema e poderosa. Para Oyëwùmí (2018), ninguém está acima da mãe, até o rei lhe deve a vida. São mães, e não mulheres, que nutrem a espiritualidade e alimentam a comunidade.

Problema do matriarcado

De acordo com Judith Butler (2015, p. 7), problema não precisa ter uma valência tão negativa e nossa tarefa é descobrir a melhor maneira de criá-lo, a melhor maneira de tê-lo. Dessa forma, uma das coisas que precisam ficar nítidas em relação ao problema do matriarcado é que pressupõe gênero. O historiador senegalês Cheikh Anta Diop em *The Cultural Unit of Black Africa: The Domains of Patriarchy and of Matriarchy in Classical*

*Antiquity*¹²² argumenta que a profunda unidade cultural da África é a história do matriarcado africano (AMADIUME, 1989, p. x). No entanto, o matriarcado é um conceito organizado a partir da cosmovisão do gênero e encapsula uma relação binária e antagônica com patriarcado. É possível falar de matriarcado sem pensar na sua contraparte: o patriarcado?

Esta é uma questão que coloco a partir da leitura de Ifi Amadiume (1989; 1997; 2015), que apesar de destacar o protagonismo da mãe na base sócio-histórico-cultural africana e as raízes matriarcais de África como aportes fundamentais que ainda fazem parte da estrutura contemporânea do continente, o faz sob a escora do gênero. Mesmo quando a autora traz em seu livro *Male Daughters, Female Husbands*¹²³ (2015) uma sociedade autóctone *Igbo* – no caso a cidade de *Nnobi* – para pensar dinâmicas ontológicas relacionais pré-coloniais, está comprometida com o gênero e apresenta exemplos para ilustrar e acomodar esse conceito. Segundo Amadiume, há gênero em *Nnobi*, mas não um sistema de sexo-gênero rígido como no Ocidente. Há em *Nnobi* um sistema de sexo-gênero flexível e neutro. Nas palavras da autora, na sociedade autóctone

o princípio dual de sexo por trás da organização social foi mediado pelo sistema flexível de gênero da cultura e da língua tradicional. O fato do sexo biológico nem sempre corresponder ao gênero ideológico significava que as mulheres podiam desempenhar papéis geralmente monopolizados pelos homens ou classificados como ‘masculinos’ em termos de poder e autoridade sobre os outros. Como tais papéis não foram rigidamente masculinizados ou feminizados, nenhum estigma foi associado à quebra das regras de gênero (AMADIUME, 2015, p. 185).

Embora haja uma quebra das regras de gênero com *Male Daughters, Female Husbands* e matriarcado, o gênero continua sendo um pressuposto social. Uma evidência de diferenças biológicas/anatômicas. Oyěwùmí ao salientar a não existência do gênero em uma sociedade autóctone iorubá – no caso Oyó-Iorubá – está nos chamando atenção para uma sociedade em que não há filhas machos, maridos fêmeas e que não é matriarcal nem patriarcal porque o gênero – mesmo sendo flexível e neutro –

¹²² Em tradução livre: *A Unidade Cultural da África Negra: os domínios do patriarcado e do matriarcado na antiguidade clássica.*

¹²³ Em tradução livre: *Filhas machos, maridos fêmeas.*

é irrelevante para determinar quais posições ou papéis um ser humano pode ocupar ou desempenhar no tecido social (HALLEN, 2002 p. 97).

Vale ressaltar que os interesses epistemológicos de Oyěwùmí e de Amadiume não são os mesmos – e nem tencionam ser. Enquanto Oyěwùmí busca desenterrar – a partir da ideia de um grau de continuidade – a experiência e uma cosmopercepção sócio cultural pré-colonial. Esse não é um pressuposto do trabalho de Amadiume. A autora está mais preocupada com os impactos da visão eurocêntrica primitivista sobre os povos africanos do que em acessar camadas pré-coloniais das sociedades *Igbo*. Nisso Amadiume acaba operando já no contexto colonial, e Oyěwùmí (ciente dessas armadilhas) coloca seu interesse no que de não colonial (con)vive nos tempos colonizados.

Nesse sentido, o diagnóstico do problema do matriarcado a partir da leitura de Ifi Amadiume (1989; 1997, 2015) de modo algum invalida sua posição sociológica com as sociedades africanas, tampouco nega o gênero, mas questiona: o gênero é uma lente adequada para observar, ler e nomear matrizes societárias africanas?

Os estudos sobre a colonização e a denúncia da ubiquidade do gênero em estudos africanos, documentados em *The Invention of Women* e *What Gender is Motherhood?* são caminhos para começarmos a responder a essa questão (OYĚWÙMÍ, 2011a). Oyěwùmí busca retirar a discussão da importância e condição distinta da mãe do registro binário e antagônico pressuposto pelo matriarcado, que embora seja um “sistema marcado pela sacralidade da mãe e sua autoridade ilimitada” (AMADIUME, 1989, p. xiii) é um nome que se refere a sociedades criadas por “mulheres” e não por mães. É por isso que Oyěwùmí nos apresenta o conceito de matripotência.

“A (M)other World is Possible”: matripotência

O título deste tópico é uma referência à palestra espirituosa e alegre de Sobonfu Somé (2014)¹²⁴ e foi uma escolha política mantê-lo em inglês. Em português não consigo

¹²⁴ Cf. https://www.youtube.com/watch?v=jj8yU_K6nL8.

traduzir o jogo de palavras evocado pela autora. Este jogo de palavras só faz sentido na língua inglesa, tal como *(m)other*, *motherly*, *(m)othering*, *motherly*, etc. Apesar de o jogo de palavras *(m)other* referenciar tanto mãe quanto *other/outro*, isto é, mãe como outro. Não é para esse sentido que Sobonfu Somé nos chama atenção, mas para um *other/outro* mundo possível com mãe.

A autora nos convida a pensar que cada um(a) de nós vem a este mundo porque temos algo único que nos traz até aqui: mãe. Cada pessoa veio ao mundo através de uma mãe e mantém sua existência no próprio mundo relacionada ontologicamente com mãe, “que dá à suas crianças e a sociedade em geral o presente do pote da prosperidade” (AMADIUME, 1989, p. xiii).

Não é à toa e sem sentido a frase: “não sou filha(o) de chocadeira”. De fato, ninguém é filha(o) de chocadeira. Se nasce de uma mãe. Para Alice Gabriel (2022, p. 9), “esse é um ponto esquecido na filosofia: o fato de termos nascido”. A filosofia constantemente se refere a um sujeito, “completo”, adulto, sem atenção ao fato de que esse sujeito nasceu e não simplesmente brotou do chão. Até porque o gesto de brotar necessita de um lugar: o chão. Isto é, a *mater/i[y]*alidade, a matriz da qual descendemos. A recusa filosófica de que todos(as) nascemos de uma mãe suprime a formação matricêntrica do sujeito e do mundo (COETZEE, 2017).

Dessa forma, a resposta para a pergunta: quem nasce primeiro, o ovo ou a galinha? É mãe. Quem vem primeiro sempre é a mãe. Não é sem motivo que a saudação *Yèyé* significa quem me botou como um ovo (OYĚWÙMÍ, 2016c) e em entrevista para a revista francesa *ELLE* (2022), a escritora camaronesa Léonora Miano brinca com o sentido dessa pergunta: quem nasce primeiro, o ovo ou a galinha? Ao dizer: *Je suis une maman poule* (sou uma mãe galinha). Mãe é o ser que sempre existiu e sempre existirá espiritualmente e fisicamente.

Embora Oyëwùmí saliente que geralmente a expressão mãe nas sociedades ocidentais é in(corpo)rada por mulheres vistas como subordinadas, e que por conta disso prefere em *What Gender is Motherhood?* (2016c, p. 58) manter o conceito *Ìyá* na língua

iorubá sem automaticamente traduzi-lo por mãe, isso não significa que a autora abra mão do termo. Atualmente as próprias pessoas iorubanas utilizam a palavra *mother* (mãe), e dificilmente não a usaria mesmo com a (r)existência da língua iorubá. “O imperialismo do inglês como língua preeminente foi afirmado e consolidado através do estabelecimento e reprodução persistente de disparidades estruturais e culturais entre o inglês e outra língua sociologicamente coexistente” (PRAH, 2009, p. 1). Desse modo, a língua inglesa hoje é um fato no território iorubá na Nigéria pós-colonial e em muitos territórios africanos. Não é possível negá-la ou abandoná-la, e a sua existência e o seu papel na África ainda provocam intensos debates (NDLOVU-GATSHENI, 2018). Mas, o ponto aqui é pensar e disputar uma mãe não colonial a partir de *Ìyá*, ao invés de deixar a palavra *mother*/mãe que está presente em muitas sociedades africanas e diaspóricas.

Oyěwùmí vai insistir no uso do conceito de *Ìyá* na língua iorubá a fim de preservar seu espírito sem abdicar de mãe. Oyěwùmí é uma filósofa que enuncia o solo que suas ferramentas (conceitos) escavam, mas que também deseja que elas possam servir para outras (além da sociedade iorubá) escavações de saberes subjugados e epistemologias marginalizadas. Entretanto, precisamos estar atentas às histórias dessas ferramentas, de onde vêm, ao quê e para quê elas servem para que possamos destinar a elas utilizações não coloniais (FLOR DO NASCIMENTO, 2021, p. 396). E é isso o que iremos fazer aqui em nossa discussão sobre matripotência desde *Ìyá* para mobilizar o sentido não colonial e recuperar a própria cosmopercepção de mãe e maternidade.

Mãe e maternidade são instâncias matripotentes que foram subalternizadas e subordinadas pelo pensamento ocidental e a estrutura patriarcal. Ao contrário do Ocidente, na cultura iorubá¹²⁵ a maternidade é fonte de agência da qual devem ser forjados novos relacionamentos e feitas novas histórias (OYĚWÙMÍ, 2003a, p. 22), e mãe é o que confere posições poderosas na sociedade.

Ante o exposto, a primeira coisa a se compreender, segundo Lorelle Semley (2011, p. 2), é que “qualquer mulher que tenha dado à luz a uma criança será conhecida

¹²⁵ E não se restringe a ela.

posteriormente como ‘mãe de [nome da criança]’ e qualquer mulher de certa idade, quer tenha ou não tido crianças, é tratada respeitosamente por *Ìyá* por aquelas(es) que são mais jovens”. Mas o que é *Ìyá*?

Ìyá é uma categoria sócio espiritual, frequentemente também é utilizada como parte do título oficial de sacerdócio, ministérios reais, e figura tanto nos nomes de ‘feiticeiras’ quanto de divindades descritas como ‘quem você não pode ver’” (SEMLEY, 2011, p.2). Nesse sentido, *Ìyá* não é uma categoria de gênero. Uma matriz anátomo binária e hierárquica que faz parte da ontologia do mundo ocidental, mas que não fazia parte da ontologia do mundo iorubá. Este composto não só por vivos, mas por mortos e não nascidos. O que “vive não é somente o que podemos ver. É tudo o que conservamos. Tudo o que amamos. Tudo o que lembramos. O que se foi, mas que podemos convocar à vontade para se regenerar” (MIANO, 2009, p. 186).

*Ìyá*¹²⁶ é uma instituição espiritual e física responsável por nutrir e zelar pela *omọ* (criança, prole) e está no centro do sistema baseado na senioridade, que simboliza o que Oyěwùmí descreve como princípio matripotente. A matripotência descreve os poderes, espiritual e material derivados do papel procriador de *Ìyá*, cuja eficácia é mais pronunciada em relação a sua prole nascida (OYĚWÙMÍ, 2016c, p. 58). *Ìyá* não tem uma função apenas corpórea, mas acima de tudo espiritual, pois é responsável por dar à luz¹²⁷ neste mundo e no outro a uma alma pré-terrena. Isto é, a um ser que escolhe *Ìyá* antes mesmo de nascer.

Segundo Oyěwùmí (2016c, p. 60), o processo pelo qual uma alma pré-terrena adquire seu *orí* (destino ou sina individual) é chamado *àkúnlèyàn*¹²⁸, porque humanos se ajoelham diante da Entidade Criadora para escolher seu *orí* antes de virem à Terra, e *Ìyá* ocupa um lugar sócio espiritual honorável e privilegiado nessa escolha por ser quem escolhemos para ser o que somos e por ser quem cocriará (doará) vitalidade física, espiritual, e propiciará a sobrevivência e bem-estar de nosso *orí*, “que é reconhecido

¹²⁶ Peço desculpas pela repetição que poderia ser substituída pelo pronome ela. Contudo, *Ìyá* não é uma categoria generificada.

¹²⁷ Em um sentido não redutível à biologia.

¹²⁸ o ato pré-terreno de ajoelhar-se diante da Entidade Criadora para escolher seu destino.

como o portador do destino da pessoa, bem como o determinante da personalidade” (GBADEGESIN, 1991, p. 36). E a personalidade da pessoa é uma e ao mesmo tempo a personalidade de *Ìyá* – no sentido da dependência/continuidade entre a personalidade de uma pessoa e de sua *Ìyá*.

É preciso saber de quem somos e de onde viemos, e há uma reza iorubá que suplica: *Orí’ý àá mi gbà mí o* (*Orí* de minha mãe, por favor, me proteja) (OYĚWÙMÍ, 2016c, p. 63). Esta reza é uma invocação ao *orí* de *Ìyá* para que nosso *orí* continue existindo neste mundo e nos demais.

Orí de *Ìyá* e sua prole são inquebrantáveis e estão entrelaçados ontologicamente de forma pré-terrena, pré-gestacional, pré-natal, pré-social, pós-morte e perpetuamente, e isto antecede a todas as outras interconexões e relações porque é metafísica e atemporal, e é mais forte espiritualmente. Um modo de compreender a conexão e relação entre *orí* de *Ìyá* e sua prole é o nascimento.

OyĚwùmí (2016c) salienta que no momento do nascimento, dois seres nascem – um bebê e uma *Ìyá*. Este laço singular (e não individual), relacional e comunal entre *Ìyá*-prole tanto é expresso pela filósofa Nkiru Nzegwu (2006, p. 52) que diz: “tão importante quanto o nascimento de uma nova criança é o surgimento de um novo ser, a mãe”, como pela escritora Léonora Miano (2022) que salienta: “a criança dá à luz à mãe”.

Em Sobonfu Somé (2014), “a palavra mãe está, na verdade, conectada ao sagrado, é algo que não se pode separar do sagrado” e que por causa disso pode nos levar à Oxum, *Ìyá* primordial de toda mãe, de toda maternidade, e especialmente de toda matripotência desaguada no pensamento de OyĚwùmí em *What Gender is Motherhood?* (2016c). Oxum é a divindade hon(*orí*)fica e sênior da qual todos os seres se *orí*ginam, principalmente mãe. Esta compreendida em termos não biológicos, mas como provedora, potencializadora, e mantenedora comunitária e espiritual. No trabalho de OyĚwùmí a maternidade reflete fundamentos metafísicos relacionais fluidos e não dicotômicos (COETZEE, 2017, p. 115), e destaca a *orí*entação para o coletivo.

Quando a autora fala de matripotência está nos chamando atenção para o fato de maternidade não ser gênero. E por que maternidade não é gênero? Porque não há contraparte paterna. Mãe na cultura iorubá não é definida através da relação sexual com um homem, mas em relação com a espiritualidade, a prole, e a comunidade. Embora exista um útero anafêmea, a gestação é comunitária.

Logicamente que existe a mãe que nos faz sair do canal de parto, mas não é só isso que significa (ser) mãe. Oyèwùmí ao mencionar mãe não está falando necessariamente de quem pariu em termos biológicos ou de uma pessoa específica, mas de uma matripotência sócio espiritual (com)partilhada. Isto é, do fato de que “existe uma mãe inata em todas(os) nós com a capacidade de presentear o mundo com algo [potência criativa] que cria a ponte para que ele exista aqui” (SOMÉ, 2014). Matripotência é um conceito filosófico cuja supremacia da maternidade nos possibilita forjar relações comunitárias não depredatórias e *agenciàr*¹²⁹ coletivamente um *(m)other world possible*.

A forja¹³⁰ do oxunismo como ferramenta de dessujeição e descolonização do conhecimento

Eu voltei, mãe. [...], pois é contigo que o reflexo de mim se transforma em reflexão. [...] É contigo, mãe, que escuto as narrativas possíveis para a felicidade. É contigo que beleza não se transforma em ego e riqueza não se transforma em ostentação. Eu vou voltar para aprender e, assim, poder ensinar (ARCADES, 2018).

Este tópico floresce de um diálogo com a conferência¹³¹ “Desaprendendo lições da colonialidade: escavando saberes subjugados e epistemologias marginalizadas”, proferida por Oyèrónkẹ Oyèwùmí em 7 de outubro de 2016, no encerramento do

¹²⁹ Neologismo criado por mim através da junção de agência e *ìyá*.

¹³⁰ Utilizo forja em referência à Ogum, divindade responsável pelas propriedades sagradas do ferro e por forjar suas próprias ferramentas (BARNES, 1997).

¹³¹ Na qual estive presente e está disponível para acesso em: <https://www.youtube.com/watch?v=zeFlqvTl8ZU>, e que foi traduzida na presente tese.

Seminário Internacional “Decolonialidade e Perspectiva Negra” da Universidade de Brasília (UnB).

Através dessa conferência conseguimos apresentar a proposta, oyěwùmíniana, de oxunismo e tentar responder a algumas das efervescentes¹³² discussões e acusações de antifeminismo e antifeminista direcionadas ao pensamento – e a própria pessoa – de Oyěwùmí, como se crítica às categorias de feminismo e feminista implicasse automaticamente em recusa. Entretanto, devemos nos questionar o que é feminismo? O que é feminista?

De acordo com Tanella Boni (2020), “o verdadeiro problema aqui é definir o que queremos dizer com feminismo” e não apenas acusar de antifeminismo e antifeminista mulheres africanas. Em consonância, Oyěwùmí nos convoca a pensar sobre os sentidos – e possíveis definições – de feminismo e feminista em termos de distinção entre substantivo e adjetivo:

O termo *feminismo* [substantivo], geralmente, refere-se a um termo historicamente recente em movimentos sociais europeus e estadunidenses fundados para lutar pela igualdade da mulher. O *feminismo* por esta designação tornou-se um projeto político global. Mas o adjetivo *feminista* tem um alcance mais amplo na medida em que não precisa ser confinado pela história; de fato, descreve uma série de comportamentos que indicam agência feminina e autodeterminação. Em muitas sociedades tradicionais africanas, uma certa medida de autodeterminação era um valor, era praticado como uma coisa natural e como um modo de vida por todas as pessoas adultas, homens e mulheres (OYĚWŪMÍ, 2003a, p. 1).

Oyěwùmí ao nos chamar atenção para esse valor africano salienta que a intelectual serra-leonesa Filomina Steady – na década de 1980¹³³ – já o descrevia como a casa original de princípios feministas. Nesse sentido, para Oyěwùmí (2003a), feminismo africano é uma tautologia, dado que, segundo o valor de autodeterminação, feminista é a África. Continente que através do processo do tráfico escravagista atlântico e da colonização teve sua autodeterminação despedaçada tornando-se heterodeterminada

¹³² Principalmente aqui no Brasil.

¹³³ Cf. STEADY (1981).

pela Europa e Estados Unidos, as quais fizeram da África um recipiente de histórias e projetos globais ocidentais.

O feminismo é um projeto global derivado de uma cultura e sociedade ocidental. O feminismo está profundamente mergulhado nos sentidos e interpretações do Ocidente. Embora haja diversas nomeações e diversos adjetivos para designá-lo, forçosamente é o feminismo ocidental que domina mesmo quando não está explícito ou em questão.

Oyěwùmí¹³⁴ não nega, tampouco rejeita, mas evita o uso de feminismo e feminismo africano conforme podemos perceber em seus trabalhos, tais como em *African Women and Feminism: Reflecting on the Politics of Sisterhood*¹³⁵ (2003a), em que mulheres africanas e feminismo são colocados separados evitando assim sua fusão e salientando que a relação entre mulheres africanas e feminismo é discutível.

Nitidamente o feminismo africano existe “porque a globalização de África tem ocorrido há séculos, mas mulheres africanas pagam um preço alto por isso, enquanto a ordem patriarcal permanece firmemente no lugar” (BONI, 2017, p. 49) como um bloco androcêntrico centrado no homem branco, contra e com o qual se reivindica direitos iguais. Mas, segundo Oyěwùmí (2016a), se devemos ter direitos iguais como os homens brancos têm direitos e se estes homens brancos têm todos esses direitos é porque estão de pé na cabeça do resto de nós. Então, se também vamos ter esses direitos “iguais”, em quem vamos nos apoiar?

Direitos iguais é um ideal desenvolvido pelo Ocidente e, talvez, possa ser inatingível nesses moldes, pois a noção predominante de direitos iguais, assim como de igualdade, nas sociedades democráticas liberais é informada por valores do sistema sociopolítico ocidental, no qual a biologia do sexo atuaria de forma sub-reptícia estruturando fundamentalmente a sociedade segundo linhas masculinas (NZEGWU, 2006, p. 199), que sob a égide de direitos iguais despreza as diferenças sem (re)conhecê-las, tampouco respeitá-las. Para o filósofo sul-africano Mogobe Ramose (2011, p. 6)

¹³⁴ Não só Oyěwùmí, mas muitas autoras africanas.

¹³⁵ Em tradução livre: *Mulheres africanas e feminismo: refletindo sobre a política da sororidade*.

direitos iguais “é problemático na medida em que significa que esses direitos devem ser os mesmos para todos, em todo lugar. A ênfase na mesmidade (*sameness*) sob a égide do – universal, diz respeito à aparente intenção de estabelecer totalidade e hegemonia”. Assim, não adianta – como preconiza o feminismo ocidental – estender os “mesmos” direitos dos homens às mulheres.

É este problema que não vai ser encarado (de) dentro do feminismo [branco], em que há o que Oyěwùmí (2018) denomina da patologia do homem branco moderno, em que este tem conseguido todo o tipo de recursos (direitos) que tradicionalmente nem sequer somos as mãos que iremos tomá-los para nós.

Até aqui podemos objetar que essas discussões e questões que Oyěwùmí levanta se relacionam com o feminismo branco ocidental, e o que nós pessoas negras brasileiras temos haver com isso? Nós que trabalhamos com outro tipo de feminismo, o qual denominaram feminismo negro? (OYĚWÙMÍ, 2016a). A autora responde a essas questões com o que lhe mobiliza a pensar: a experiência:

No ano passado, fui convidada para revisar um artigo para uma revista, e o artigo era sobre uma ativista nigeriana, Funmilayo Ransome-Kuti, tenho certeza de que vocês já ouviram falar de Fela¹³⁶. Que guerreira era sua mãe¹³⁷. Foi uma das maiores nacionalistas, uma das maiores ativistas. Então esta mulher estadunidense, acho que é uma mulher negra estadunidense, tinha escrito um artigo sobre Funmilayo Ransome-Kuti, que era uma ativista, uma nacionalista. Ela era chamada de comunista. Os britânicos tiraram seu passaporte. Ela viveu nos anos de 1940. Então, ela escreveu tudo isso e o título do artigo era *‘Funmilayo Ransome-Kuti Black Feminism’*¹³⁸. E eu fiquei com raiva. Pensei que na época que foi ancorada ela era negra, não feminista¹³⁹. Mas veja como negra Funmilayo Ransome-Kuti em um país de 160 milhões de pessoas em que todas são pessoas africanas, não pessoas brancas. O que a categoria negra faz para chamar, de repente, esta mulher de negra? E quanto às nossas próprias categorias locais que são tão importantes para nós? Por que estas categorias não estão operando? [...] Então, quando vi isso, parte do que vi era imperialismo estadunidense. O imperialismo do feminismo negro que

¹³⁶ Oyěwùmí se refere à Fela Kuti. Para compreender melhor esse ponto leia *Fela: how his mother changed his music* (VANGUARD, 2018) e *Fela Anikulapo-Kuti: Afrobeat, Rebellion, and Philosophy* (AFOLAYAN, Adeshina; FALOLA, Toyin, 2022).

¹³⁷ Funmilayo Ransome-kuti é mãe de Fela Kuti.

¹³⁸ Em tradução livre: *O feminismo negro de Funmilayo Ransome-kuti*.

¹³⁹ Sugiro cf. *“Funmilayo Ransome-Kuti was not a feminist, she was a revolutionist” Seun Kuti speaks about feminism*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=H8zyYSzkKHE>. Seun Kuti é neto de Funmilayo Ransome-Kuti; filho de Fela Kuti; e análogo ao pai um brilhante cantor e musicista.

cooptou todos para isso, seu tipo de negritude. [...] Então, inicialmente pensei que era... Era [a categoria] negro que me incomodava. Mas depois, o feminismo também me incomodou. O feminismo também me incomodava. [...] Porque a um certo nível, parte do que esse rótulo¹⁴⁰ faz é apagar, é cooptar, é racializar a hierarquia, na qual os brancos estão sempre no topo, mesmo quando se fala de feminismo negro. Portanto, seja qual for o caso, acho que precisamos pensar, e pensar mais de perto sobre essa categoria (OYĚWÙMÍ, 2016a).

Este é um ponto importante que tanto permanece sub-representado nas efervescentes discussões em torno do pensamento de Oyěwùmí e suas críticas às categorias de feminismo e feminista, quanto evidencia a errônea interpretação – de feministas brancas e feministas negras – de mulheres africanas. Por que nos causa um verdadeiro incômodo ouvir uma mulher africana nascida e criada em *Ògbómòsò* – como é o caso de Oyěwùmí – não se autoneamar feminista¹⁴¹, tampouco falar o discurso – de raça, gênero, classe, materialidade anatômica, visualidade científica, diferenças, maternidade, Ifá, etc. – articulado pelas categorias ocidentais?

Para Oyěwùmí, categorias são ferramentas e, ao contrário da cosmovisão ocidental, na cosmo percepção africana ferramentas são fundamentos. Bases que sustentam, canalizam, e mobilizam forças. Nesse sentido, a autora vem nos demandando (re)pensar o uso de nossas ferramentas para não sermos usadas(os) por elas. Trocando em miúdos, ferramentas precisam estar a serviço de quem as usam, não sujeitar quem as portam.

O que significa quando as ferramentas do senhor são utilizadas para examinar suas próprias construções e desmantelá-las? Significa que somente os perímetros mais estreitos de mudança são possíveis e permitidos (LORDE, 2007, p. 110-111). Audre Lorde (2007, p. 112) nos alerta que “as ferramentas do senhor nunca irão desmantelar a casa grande. Elas podem nos permitir vencê-lo temporariamente no seu próprio jogo, mas nunca nos permitirão realizar uma mudança genuína”. Precisamos (re)pensar as ferramentas que temos utilizado até então, e reconhecer que estamos tão apegadas(os)

¹⁴⁰ Feminismo/feminista.

¹⁴¹ Na graduação em filosofia (cf. ROCHA, 2014), quando comecei a estudar Oyěwùmí – movida também por um inicial desejo acadêmico de rotular – a nomeava como feminista, mas ao longo da jornada com (e não sobre) o pensamento da autora compreendi que era e é controverso nomeá-la feminista. Termo que a filósofa sul-africana Azille Coetzee (2017) utiliza para se referir à Oyěwùmí.

às ferramentas (conceitos) do senhor que esquecemos que elas não desmantelam a casa grande porque não foram feitas para isso. O problema para Oyěwùmí (2005, p. xiii) é que derivamos nossas ferramentas

conceituais e teóricas de estudos baseados na Europa Ocidental, nos Estados Unidos e no Canadá. Embora algumas pessoas que pesquisam tenham realizado estudos na África, é evidente que as questões e preocupações que norteiam a maioria dos estudos são baseadas em experiências da Europa Ocidental e dos Estados Unidos. A África é usada meramente como um veículo para articular preocupações e modos de compreensão do Ocidente.

Seja qual for o caso o feminismo sempre estará atrelado à história da Europa e Estados Unidos. O feminismo geralmente viaja sem nenhuma denominação, mas com muita bagagem para ser distribuída e carregada pelo resto do mundo – especialmente por África (OYĚWÙMÍ, 2003a). É sob o peso dessa bagagem que precisamos pensar e forjar nossas próprias ferramentas (conceitos) para desmantelar a casa do senhor colonial e, dessujeitar e descolonizar o conhecimento. Logicamente, conforme Kwesi Kwaa Prah (2017) enuncia:

Descolonizar o conhecimento não significa e não deve significar a rejeição fácil das [categorias, conceitos e] epistemologias derivadas do Ocidente e de seus modos de construção. Significa retirar as especificidades ocidentais de nossos modos de construção e produção do conhecimento para se adequar e falar com nossas particularidades culturais/linguísticas. Significa, em suma, relevância para a sociedade. Significa, na prática, mudanças na base de classe da produção e deposição do conhecimento.

Não se trata de falar de feminismo(s) não branco(s), mas de mudar as conceituações do discurso. Existem muitas pessoas e movimentos feministas mobilizando outros conceitos (ferramentas). Estes movimentos

trabalham, em teoria e na prática, para transformar as realidades sociais e políticas. Mas estes feminismos – que às vezes rejeitam o termo ‘feminismo’ para adotar outro, como ‘mulherismo’, por exemplo – são atormentados pela questão de sua posição culturalista ou universalista, a questão de como entrar em diálogo com outros feminismos. E além de tudo isso, existe uma lacuna linguística que esses feminismos devem encontrar maneiras de superar (BONI, 2017, p. 49-50).

Para Oyěwùmí, essa lacuna linguística nas diferentes denominações de feminismo – tais como mulherismo¹⁴² – reside no próprio nome que não é apenas uma expressão linguística, mas fonte histórica fundamental para compreender sociedades e culturas. De acordo com Léonora Miano (2009, p. 192), “somos o nome que temos, e não se deve ir morar onde esse nome não é nada, onde sua vibração é sufocada”. “Um nome não é uma palavra aleatória” (MOREIRA, 2010, p. 2914), pois pode mostrar ou apagar histórias. Oyěwùmí como uma pensadora comprometida¹⁴³ com o valor epistêmico dos nomes¹⁴⁴ como palavras extremamente importantes e capazes de mostrar formas autóctones de conhecimento, pesa com cuidado o nome mulherismo.

É importante salientar que a autora não está negando ou deslegitimando mulherismo, mas chamando atenção que essa denominação não consegue abarcar culturas não-ocidentais por partir de um nome muito comprometido epistemologicamente: mulher. Categoria que

não pode ser isolada da questão da relevância e do valor do feminismo ocidental. Em grande parte da África, a ‘feminilidade’¹⁴⁵ não constitui um papel social, identidade, posição ou localização. Isto porque cada indivíduo ocupa uma multiplicidade de posições que se sobrepõem e se entrecruzam com várias relações de privilégio e desvantagem. Além disso, as próprias situações locais estão em estado de fluxo, dada a influência desproporcional de agentes externos na vida africana. Seria contraproducente no contexto africano destacar o gênero, que até agora tem sido elaborado apenas como uma categoria biológica – uma identidade baseada no corpo – como principal fonte e foco de agitação política (OYĚWÙMÍ, 2003a, p. 2).

O problema para Oyěwùmí é que não dá para colocar mulherismo como um guarda-chuva que vai caber todas as mulheres africanas e mulheres negras em baixo. Até por que mulheres africanas são mulheres negras? E mulheres negras são mulheres

¹⁴² *Womanism*.

¹⁴³ Lembrando que para pessoas e sociedades tradicionais vivas em que a oralidade é fundamental, nome não é trivialidade.

¹⁴⁴ Até a finalização da escrita desta tese não havia sido publicado o livro *Naming Africans: On the Epistemic Value of Names*, organizado pelas professoras Oyèrónké Oyěwùmí e Hewan Girma. A disponibilidade da presente obra nos possibilitaria dialogar mais com esta interpretação.

¹⁴⁵ É o modo como traduzo “*womanhood*”.

africanas? Essas são questões importantes que Oyěwùmí percorreu em sua conferência no Seminário Internacional “Decolonialidade e Perspectiva Negra” aqui na UnB em 2016.

A autora nos convocou a pensar que mulheres africanas em países africanos – em que negritude não é o ponto mais fundamental nas relações entre as pessoas – se *ver* como mulheres negras não é o caso¹⁴⁶. Ao contrário do Brasil, dos Estados Unidos¹⁴⁷, etc. em que mulheres negras se veem como negras e não conseguem pensar as palavras e as coisas sem centralizar raça, categoria fundamental na diáspora e um significante definido em relação ao branco. Mas e em relação à Oyěwùmí e a Nigéria? Oyěwùmí é negra na Nigéria em relação a quê e a quem?

Para começar a falar de negro(a) na Nigéria é preciso ter muitas qualificações (OYĚWÙMÍ, 2016a). Para pessoas africanas no continente africano a categoria negra nem sempre é “vista” e experimentada como uma identidade. “O termo ‘negro[a]’ adquire significados diferentes de acordo com o lugar no qual ele é empregado” (MOREIRA, 2010, p. 2916). As pessoas no continente africano não pensam, constantemente, em si mesmas em termos raciais. Tentar colocar um guarda-chuva sem se atentar para essas especificidades é desconsiderar que vai ficar muitas histórias na chuva.

Podemos novamente objetar contra Oyěwùmí e contra a denominação de mulherismo de Alice Walker que foi cunhado o mulherismo africana de Clenora Hudson Weems. Contudo, para a autora, continua sendo problemático o uso de mulherismo africana¹⁴⁸. Primeiro, porque voltamos ao problema da sobreposição do substantivo ao adjetivo. O fato de ter um adjetivo (africana) ligado ao substantivo (mulherismo) não lhe aumenta ou determina o significado. Segundo, quais são as histórias acionadas através do nome mulherismo africana e os significados culturais associados a ele? O que

¹⁴⁶ Não nos esqueçamos: como ver como negra Funmilayo Ransome-Kuti em um país de 160 milhões de pessoas em que todas são pessoas africanas, não pessoas brancas? (OYĚWÙMÍ, 2016a).

¹⁴⁷ A própria Oyěwùmí (2020a, p. 4) vai salientar que só se descobriu negra nos Estados Unidos. Ser negra era uma identidade que ela não tinha antes de chegar nesse país.

¹⁴⁸ É dizer o mesmo de maneira diferente.

está nesse nome? Oyěwùmí (2016c, p. 209) responderia que em relação ao iorubá é “gênero”.

De todo modo “o que está escondido no nome não está dado junto com o nome (MOREIRA, 2010, p. 2917). Estas são inquietações que precisamos colocar atentando-nos para o uso das ferramentas. Há um provérbio africano que diz: “a espada não poupa o próprio ferreiro” (GONÇALVES, 2011, p. 255). Precisamos (re)conhecer quais funções nossas ferramentas exercem e não exercem, e manuseá-las com cuidado. A lâmina da espada também educa e se reeduca.

Em cosmologia e instituições socioculturais iorubás, ferramentas não têm funções meramente instrumentais, mas de fundamentos. Ferramentas não são apenas meios para se realizar algo, mas a finalidade e fundamento de todas as coisas. Em respeito a este fundamento, Oyěwùmí – iorubá que não pretende, tampouco tenciona falar por todas as mulheres africanas – manuseia com cuidado ferramentas e salienta que as que vem de fora para dentro do continente africano não são as que ela¹⁴⁹ irá dispor para nomear seu ativismo e lutar. Até porque as lutas não são necessariamente iguais. Podemos colocar no mesmo balaio mulheres africanas e mulheres afrodiaspóricas e dizer que são tudo o mesmo? Quais são os perigos de se fazer isso?

Perpetuar o projeto hegemônico ocidental de apagamento e homogeneização – a despeito e em detrimento da heterogeneidade – das diferenças e fortalecer posições culturalistas universais que coloca África e diáspora como uma coisa só, resultando na sobrescrita e apagamento de África e pessoas africanas (OYĚWÙMÍ, 2016a). O fato das águas se encontrarem para desaguar em um rio não significa que todas as águas são igualmente as mesmas. Não podemos dizer que os problemas que a gente vive aqui no Brasil são os mesmos problemas de uma pessoa iorubá vivendo na Nigéria. Podemos sim nos encontrar no (entre)curso dos rios, mas não colocar todas as águas como iguais.

A África é múltipla, são 54 países diferenciados tanto pelo modo como sofreram – e sofrem – a colonização e o racismo, como pela forma de suas línguas, de suas culturas,

¹⁴⁹ A generificação fica por minha conta.

de suas tradições vivas, de seus contextos históricos, sociais, familiares, religiosos, etc. Para Oyěwùmí (2016a), “parte do que também se torna operacional é que a um nível a diáspora africana, que também faz parte da África, em certo sentido é vista como a África evoluída, a verdadeira representante da África em muitos discursos”. Precisamos romper com estas visões e estes discursos, e com a ideia (colonial) de África como um amálgama da diáspora.

São estas especificidades e nuances que não podem ser perdidas, tampouco diluídas na nossa relação¹⁵⁰ com o continente africano e nossos esforços de descolonização que não devem ser feitos sem pessoas africanas e devem também estar relacionados com uma ruptura linguística concreta. Deve ocorrer uma renomeação que incida sobre a ordem do dia da hegemonia ocidental nos estudos africanos.

Para além de uma mudança na base da produção e deposição do conhecimento (PRAH, 2017) é necessária uma mudança de linguagem e nome o que implica confrontar o feminismo como uma linguagem e um nome (universal) assentado no gênero, categoria social que não estava presente entre povos iorubás até a chegada da colonização. Segundo wanderson flor do nascimento (2021, p. 389), a contundente tese de Oyěwùmí de

que o gênero não era uma categoria de organização social entre os povos iorubás anteriores à colonização europeia faz com que ela suspeite de uma tendência naturalizada de leitura das experiências das mulheres africanas hoje apenas através das lentes dos feminismos, que se firmaram na atualidade como estruturados em torno de problematizações sobre a categoria de gênero. Nessa busca de uma ruptura epistêmica e linguística com as heranças coloniais, marcas de seu esforço por uma descolonização das lógicas de conhecimento, Oyěwùmí propõe o *oxunismo* como movimento que seja capaz de ler as experiências das mulheres africanas na resistência à imposição do gênero pelo patriarcado colonial.

Oyěwùmí se volta para Oxum e forja oxunismo como um nome e ferramenta que não centralize gênero, já que refletir sobre a necessidade de ruptura linguística e renomeação é (re)conhecer que a escolha do nome e o uso do mesmo é central para a definição de um povo em relação ao seu ambiente natural e social e, de fato em relação

¹⁵⁰ Que não deve ser romântica, tampouco romantizada.

a todo o universo. Por isso, o nome – assim como a linguagem – sempre esteve no centro de muitos ativismos africanos (THIONG’O, 1981) porque a origem da linguagem reside no ato de nomear, e este foi concebido como um direito senhorial conforme salienta Nietzsche (2009, p. 17):

O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem ‘isto é isto’, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas.

No intuito de dismantlar essa manifestação senhorial, oxunismo é o modo como Oyèwùmí nomeia¹⁵¹ seu ativismo e defende tradições e recursos intelectuais autóctones derivados de Oxum: divindade iorubá relacionada à progênie da humanidade, modelo de matripotência e ao mesmo tempo representação¹⁵² autóctone que encarna o conhecimento¹⁵³ e não se deixa seduzir por espelhos coloniais. Nas filosofias africanas

divindades não são simplesmente energias divinas, mas também são representações de filosofia. Cada divindade é a leitura de um conceito. Por exemplo, Xangô, a encarnação espiritual do trovão é também uma leitura histórica de uma filosofia africana de justiça social (SALAMI, 2020, p. 37).

Oxum é o orixá que permite com que Oyèwùmí rompa com a narrativa produzida pelo racismo epistêmico de que divindades não produzem filosofia. Vale ressaltar que embora Oxum seja uma divindade conceitual presente em *What Gender is Motherhood?* (2016c) não encontramos neste livro de Oyèwùmí referência à palavra oxunismo (Òṣunism). Podemos encontrar referência à oxunismo (*Osunism*) e oxunalidade (*Osunality*) na filósofa Nkiru Nzegwu (2011b; 2011a) que mobiliza a divindade Oxum como uma força erótica transformadora que percorre e anima a vida ao delinear um fluxo sequencial de energia criativa a partir do desejo, excitação e prazer. Em Nkiru

¹⁵¹ Precisamos escutar de forma atenta a forma como Oyèwùmí se autoneomeia. De acordo com a filósofa, a autoneomeação é “um primeiro passo na constituição de conhecimento sobre qualquer grupo social específico. Aqui, damos este passo como indivíduos e como um grupo; e a nossa esperança é que nós, como africanas(os), possamos definir a nós mesmas(os), nossos interesses e nossas preocupações em nossos próprios termos, e poder deixar para trás de uma vez por todas uma cultura de deturpação e marginalização que absorve tanto da nossa energia criativa. Continuaremos a definir a nós mesmas e às nossas preocupações em nossos próprios termos” (OYÈWÙMÍ, 2003a, p. 22).

¹⁵² Desvinculada do imaginário colonial.

¹⁵³ Compreendido em seu sentido mais amplo.

Nzegwu (2011b, p. 2) oxunismo quer “dizer uma força sexual e um modo de erotismo que está de acordo com o *ethos* pró natalista dos valores sociais de África”.

Esta leitura e interpretação de Oxum feita pela filósofa Nkiru Nzegwu é completamente distinta da que Oyěwùmí vem mobilizando tanto em *What Gender is Motherhood?* (2016c) quanto na ideia de oxunismo apresentada aqui na UnB quando a autora provocada especialmente pela palestra¹⁵⁴ “Descolonizando a raiva: teoria feminista negra e a prática nas universidades do Reino Unido”, da Professora Dra. Shirley Tate, se concentra na questão sobre como podemos descolonizar o feminismo, uma das abordagens

mais importantes para a interpretação da sociedade ocidental que tem sido desenvolvido nos últimos tempos. É inestimável para uma total compreensão das sociedades euro-estadunidenses; e, como tal, expande nossa compreensão da colonização e outros processos desencadeados pelo Ocidente na África. O feminismo, sem dúvida, elucida a visão de mundo europeu e as organizações e os processos sociopolíticos que dele flui. No entanto, no que diz respeito à África, os estudos feministas em geral não fornecem nenhum afastamento sério do ‘Outro’ da África que caracterizou escritos ocidentais sobre a África (OYĚWÙMÍ, 2003b, p. 25-26).

Oyěwùmí está preocupada com o feminismo que tem sido articulado pela Europa e Estados Unidos e “continua sendo o fabricante mais ávido da consciência de gênero e das categorias de gênero inevitavelmente em detrimento de categorias locais tais como etnia, senioridade, raça e geração que podem ser mais acentuadas localmente” (OYĚWÙMÍ, 2003a, p. 2-3). O feminismo articulado pela Europa e Estados Unidos é levado como uma ferramenta de emancipação, mas qual sua relação com mulheres africanas?

É preciso descortinar o modo como o feminismo ocidentocêntrico estabelece uma marcha imperial ao redor do mundo e “tem desempenhado um papel significativo na perpetuação de certos mitos sobre a África” (OYĚWÙMÍ, 2003b, p. 25), suas sociedades e mulheres africanas, as quais se tornaram “um recurso para desenvolver ideias e teorias feministas” (OYĚWÙMÍ, 2011b, p. 2) que comumente veem e representam mulheres

¹⁵⁴ Proferida em 6 de outubro de 2016, a qual Oyěwùmí acompanhou e fez questões. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Cio6ntbV-JU&t=353s>.

africanas como vítimas que devem ser salvas e liberadas, sem lhes conferir nenhuma agência e (re)conhecer a autodeterminação: valor africano que – do horizonte de Filomina Steady e Oyěwùmí – é a casa original de princípios feministas. Contudo, esta casa foi patriarcalizada. E do quê adianta salientar a casa¹⁵⁵ se a mãe não é evocada? Ou é considerada sobre os ombros do pai?

Há nestas questões um nó indispensável: o modo como o feminismo (não) se relaciona com maternidade reduzida a gênero, “cuja instrumentalização é tão marcante que não se sente mais a necessidade de perguntar o que significa a palavra ou a que se refere o conceito” (BONI, 2017, p. 50). Mas não podemos pensar na redução da maternidade a gênero sem se perguntar sobre o significado desta palavra e ao que se refere.

Nos trabalhos de Oyěwùmí (1997, 2016c) gênero significa dicotomia de matriz binária e hierárquica entre homem e mulher e se refere a um sistema de opressão marcado por um corpo sexuado que confere privilégio ao homem e desvantagem a mulher. No feminismo [branco] “maternidade é um elemento chave para explicar a dominação de um sexo sobre o outro: o lugar das mulheres na reprodução biológica – gestação, parto, amamentação e consequentes cuidados com as crianças” (SCAVONE, 2001, p. 138). Assim, mãe significa e se refere, antes de tudo, à mulher, à esposa e “parece não haver compreensão da mãe independente de seus laços sexuais com um pai.

Esta é a única explicação para a popularidade daquele oximoro: mãe solteira” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 4). Em substituição a este oximoro cunharam o termo “mãe solo” para se referir a quem exerce a maternidade sem o auxílio do pai. Entretanto, desde os registros oyěwùmínicos aquele também não é um termo adequado porque exprime

¹⁵⁵ Sem me aprofundar, mas a título de elucidação podemos traçar aqui um paralelo com a crítica que Nkiru Nzegwu faz de *Na casa de meu pai* (1997), de Kwame Anthony Appiah. Para a filósofa, “o problema central no livro de Appiah é que a concepção preferencial de família ignora as implicações matrilineares da cultura Ashanti de seu pai e as conseqüências prejudiciais desse modo de estrutura e organização familiar para sua assumida identidade Ashanti” (NZEGWU, 2005, p. 356). Appiah salienta a casa sem considerar a mãe.

uma lógica individualista. Só para nós faz “sentido” esta ideia de mãe solo. Mas como salienta Sobonfu Somé (2007; 2014), não se cria uma criança só[lo].

Desde o eixo fundamental do privilégio masculino e da subordinação feminina ser mãe é uma coisa ruim por estar vinculado aos processos reprodutivos como o parto, a gestação, o nascimento, os cuidados com as crianças, e “é uma experiência solitária, um papel social que é percebido como sendo ocupado por uma pessoa” (OYĚWÙMÍ, 2003a, p. 5). Entretanto, na sociedade iorubá – e em muitas sociedades africanas – ser mãe não é uma experiência solitária, individual, mas comunitária, e os processos reprodutivos como o parto, a gestação e o nascimento não têm equivalentes masculinos. Algo que acaba sendo apagado de muitas descrições feministas da maternidade, que se torna materfobia (*Matrophobia*): medo exagerado de tornar-se mãe.

Nesse sentido, maternidade é, “sem dúvida, um conceito para elucidar e apoiar a diferença entre mulheres africanas e outras feministas que reivindicam Simone de Beauvoir por seu relato da maternidade como alienação do corpo feminino” (BONI, 2017, p. 55). Simone de Beauvoir considerava a maternidade opressiva para as mulheres. Segundo a filósofa francesa, “na maternidade a mulher continua amarrada a seu corpo, como o animal” (BEAUVOIR, 2019a, p. 95). Aprisiona-se a maternidade ao corpo (sexuado) e à sua capacidade de parir e procriar biologicamente. No entanto, “mãe não é apenas aquela que dá à luz¹⁵⁶; seu papel também é fornecer alimento, cuidados e educação. Há mães nutritivas, mães espirituais e mães protetoras, e desta forma, elas são poderosas e têm tanto homens quanto mulheres sob seu controle” (BONI, 2017, p. 55).

Oyëwùmí, a partir de cosmologias, instituições, e cosmopercepções iorubás nos mostra que maternidade não é gênero, mas transcendência. e escreve um livro inteiro¹⁵⁷ sobre maternidade oxunista, argumentando que a generificação da maternidade leva à sua patriarcalização (OYĚWÙMÍ, 2016a). Ao processo de domínio social e de poder centralizado no homem, no masculino, no pai, o qual não é a contraparte da maternidade em muitos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas iorubás, ao

¹⁵⁶ No sentido bio-lógico.

¹⁵⁷ *What Gender is Motherhood?* (2016c).

contrário do Ocidente, em que “não podemos compreender a maternidade sem abordar a paternidade, a mãe sem o pai, no sentido biológico e social do termo” (SCAVONE, 2001, p. 142).

De acordo com a socióloga sul-africana Zine Magubane (OYĚWÙMÍ, 2016b), a questão: qual é o gênero da maternidade?¹⁵⁸ Permite à Oyěwùmí dizer que esta ferramenta [feminismo que rebaixa a maternidade, e a coloca como mera reprodução bio-lógica passiva e receptora] não é a ferramenta que ela precisa para fazer seu trabalho. Oyěwùmí precisa de uma ferramenta diferente. Uma ferramenta que discuta sua própria realidade e realize satisfatoriamente seu trabalho criando condições filosóficas, políticas e sócio epistemológicas que estejam mais ligadas à sua história, memória, cultura, e confronte o feminismo e suas lógicas ocidentais na produção do conhecimento sobre África, a qual deve ser centrada, pois o continente

é um tesouro não só de bronzes beninenses, de minério da República Democrática do Congo e de diamantes de Botsuana. As verdadeiras joias não trabalhadas são conceitos, ideias, valores, formas de ser e sistemas de conhecimento e episteme africanas. Vamos parar de enterrar a mãe da humanidade (OYĚWÙMÍ, 2022).

Oyěwùmí não vai trabalhar com uma ferramenta que não centralize a mãe da humanidade, maternidade/comunidade e uma relação/preocupação com as crianças. No entanto, o fato da filósofa criticar a categoria de gênero e problematizar o feminismo não implica ser contrária, mas é um compromisso com sua comunidade. Oyěwùmí ao forjar oxunismo não nega definições de feminismos em proveito de outra definição considerada “melhor”, pois essa postura a tornaria dogmática.

O problema para a autora é que o feminismo sempre circulou com muitas denominações e muitos adjetivos e assim temos feminismo negro¹⁵⁹, temos mulherismo, temos até feminismo africano (OYĚWÙMÍ, 2016a), e ela não acha que sejam adequados porque parte do que Oyěwùmí faz é salientar que aceitar acriticamente narrativas e

¹⁵⁸ *What Gender is Motherhood?*

¹⁵⁹ É importante ressaltar que Oyěwùmí não recusa o feminismo negro e é extremamente grata às feministas afroestadunidenses por ter lhe educado e lhe educar. Cf. *Jornada pela academia* (OYĚWÙMÍ, 2020a).

conceitos baseados em uma construção histórica ocidental de gênero, aprofunda a supressão da cosmopercepção iorubá e anula sua história, seus valores, e suas categorias sem gênero em relações sociais (OYĚWÙMÍ, 2016a). Relações estas em que a maternidade é central e deve ser central em qualquer esforço de (trans)formação da sociedade, de defesa da humanidade, e das crianças “cujos nascimentos são provas palpáveis que uma parcela da existência anônima é destacada e encarnada com vista a cumprir uma missão sobre nossa terra” (HAMPÂTÊ BÂ, 2022, p. 2). E por que não cumprir nossos esforços de transformação sócio comunitária com oxunismo, que é uma relação com *Ìyá*, com Oxum – mãe da humanidade e presença em todos os eventos relacionados à vida e à comunidade?

Vale lembrar que *Ìyá* não é mãe no sentido hegemônico ocidental de mulher e esposa do pai, e também não é originalmente uma categoria de gênero porque não supõe ou funde o pai como lei e mediador da relação com sua prole. A relação desta instituição sócio espiritual com sua prole é pré-gestacional, pré-terrena, pós-gestacional e pra sempre. Não há nessa relação a contraparte paterna. Por isso *Ìyá* não é gênero porque não tem binário constituído entre homem/mulher; pai/mãe. *Ìyá* é uma instituição e posição matripotente, espiritual, não física e física de onde emana e flui toda vida e comunidade. Não há vida e comunidade – de nenhum tipo – sem *Ìyá*. E *Ìyá* Oxum espelha comunidade. Oyěwùmí (2016a, com adaptações) diz:

Quando leio as teorias europeias, as teorias de contratos sociais, o que sempre me choca é que muitos por si só estão criando comunidade política. Lembram de Rousseau? Mas não é uma comunidade política, não há comunidade de nenhum tipo sem *Ìyá*, sem a instituição da maternidade. [Essa supressão] é um resultado do domínio masculino e do ocidentocentrismo em que *Ìyá* e todas fêmeas são totalmente apagadas dos discursos de fundação da comunidade política.

Na contramão deste apagamento, materfobia, e matrifobia, a autora defende *Ìyá* como ferramenta necessária para escavar saberes subjugados, epistemologias marginalizadas, descolonizar o conhecimento, dismantelar a casa do senhor colonial e não a definir como nossa única fonte de apoio (OYĚWÙMÍ, 2016a). Oxunismo assim compreendido não é apenas ferramenta, mas também guia para a ação e ativismo.

Portanto, oxunismo implica em defesa da maternidade, da humanidade, da comunidade, das pessoas, das crianças, etc. É um ativismo que pri(ori)za Ìyá e sua relação com a prole, e isto é inclusivo porque todo mundo nasce de Ìyá (OYĚWÙMÍ, 2016a) e é esta compreensão que precisamos desenterrar e dessujeitar em nossos esforços de descolonização, de restauração humana e de (trans)formação epistêmico social:

a humanidade não pode se reproduzir sem a maternidade. Portanto, a instituição e as práticas cotidianas da humanidade maternal devem ser um ato coletivo, impulsionado pela vontade comunitária. O desafio, então, é como convencer a sociedade de que a maternidade não deve ser responsabilidade de apenas uma mulher ou de apenas uma família nuclear, mas deve ser a base sobre a qual a sociedade é construída e a maneira pela qual organizamos nossas vidas. Nossa insistência em usar o homem branco como modelo de liberdade e privilégio masculino branco como o ideal que deve informar a transformação social ignora o fato de que o privilégio branco, especificamente o privilégio masculino branco, é uma patologia. Nós não precisamos construir nada sobre essa base. Em vez disso, precisamos derrubá-la. [...] Em um mundo de possibilidades para todos(as) que nascem de Ìyá, a ideologia materna, que é orientada para a comunidade, que inclui tudo, dar a vida, sustentar a vida e preservar a vida, pode fornecer a ambiência e a base para a ação política e a transformação social necessária (OYĚWÙMÍ, 2016c, p. 220).

Por fim, compreendo que todo ativismo não depende de – e do que possa fazer – Oxum, mas julgo – na esteira de Oyěwùmí – que com esta é possível lutar contra a colonialidade do dia a dia: *Ora yê yê ô!*

CAPÍTULO 5 “TRADUÇÃO COMO FEITIÇARIA”

Este título está assentado em “Breves considerações sobre um traduzir negro ou tradução como feitiçaria”, de Tiganá Santana (2018) que fala da experiência do traduzir como um acesso a epistemologias africanas a partir do Brasil e da presença do tradutor[a]-feiticeiro[a] neste contexto tradutório. “O[a] tradutor[a]-feiticeiro[a], curandeiro[a], benzedeiro[a] deixa os lugares falarem, entrega-se à mediação de cada circunstância tradutória a lhe solicitar escuta” (SANTANA, p. 13-14, 2018). Nesse sentido, apresento-lhes a tradução da conferência de Oyěwùmí proferida, em 7 de outubro de 2016, no encerramento do Seminário Internacional “Decolonialidade e Perspectiva Negra”, da Universidade de Brasília (UnB) – de 5 a 7 de outubro de 2016 e disponível no YouTube¹⁶⁰.

Sobre a trilha da escuta tentei ficar o mais próximo possível da fala pronunciada pela professora. Reconheço que a transcrição da fala pronunciada publicamente por Oyěwùmí e a consequente passagem para o escrito impõe dificuldades, limites, e a inevitável intervenção de quem traduz. Não é fácil trazer para a palavra escrita o que se elabora na palavra falada, já que nos transportes de sentidos ocorrem perdas. E por que (apesar das dificuldades) decidi traduzir a fala de Oyěwùmí?

Porque não me relaciono ontologicamente somente com os textos da autora, mas especialmente com suas falas públicas em conferências online, podcasts, entrevistas, etc. E acima de tudo esta tradução da conferência de Oyěwùmí dá *corpo-orí*-idade ao texto da tese, na qual a prática tradutória feiticeira também se tornou um espaço primordial de atuação filosófica feiticeira.

¹⁶⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=zeFI9vTl8ZU&t=239s>.



Fonte: Página do YouTube.

Desaprendendo lições da colonialidade: escavando saberes subjugados e epistemologias marginalizadas

Oyèrónké Oyěwùmí

Obrigada! É uma honra e um enorme prazer estar aqui. Especialmente depois de ouvir a professora Nilma¹⁶¹ e o professor Mario¹⁶². E agradeço-lhes por ter me colocado a par da situação brasileira.

Também fiquei fascinada e feliz com a visão global que ouvi a professora Nilma apresentar, porque várias vezes a ouvi falar sobre África, religião africana, categorias africanas. Isto é importante pra mim, e tenho certeza de que pra vocês também. Então, eu realmente aprecio estar aqui.

Passei o último ano na África do Sul, em licença sabática. Portanto, se vocês têm escutado as notícias e as mídias sociais, vocês viram que uma das coisas importantes que está acontecendo na África do Sul são os(as) jovens demonstrando e agindo para descolonizar as universidades na África do Sul. Assim, toda a questão da descolonização está na agenda de muitos lugares e, de fato, como disse a professora Nilma, ela está em

¹⁶¹ Referência à palestra “Descolonizando currículos: desafio para uma educação antirracista”, da Professora Dra. Nilma Lino Gomes, proferida em 7 de outubro de 2016 no Seminário Internacional “Decolonialidade e Perspectiva Negra” (N. da T.).

¹⁶² Referência à palestra “Racismo e Políticas Públicas: a experiência brasileira”, do Professor Dr. Mario Theodoro, proferida em 7 de outubro de 2016 no Seminário Internacional “Decolonialidade e Perspectiva Negra” (N. da T.).

muitas de nossas agendas há muito tempo. É que agora temos um novo vocabulário, um vocabulário mais expandido com o qual podemos falar sobre isto.

Portanto, estou feliz e honrada em estar aqui. Esta não é a minha primeira vez no Brasil, mas é a primeira vez que estou apresentando, e estou apenas grata por vê-las(os) todas(os). O título da nossa conferência, ou do seminário, é *Decolonialidade e perspectiva negra*. A chamada para descolonizar as universidades ressoa globalmente.

Um grupo internacional de estudiosos articulou o problema assim e cito: “Há muito tempo vivemos sob a suposição eurocêntrica de que nossos conhecimentos locais, nossos estudiosos antigos e contemporâneos, nossas práticas culturais, nossas tradições intelectuais autóctones, nossas estórias, nossas histórias, e nossas línguas estão inteiramente melhor desenvolvidas? Conseqüentemente, a recuperação das tradições e recursos intelectuais autóctones é uma tarefa prioritária neste impulso da descolonização”.

Ama Biney, cientista política e ativista, escreve e cito: “O projeto de descolonizar genuinamente a universidade deve fazer parte de uma tarefa inclusiva para transformar amplamente a sociedade na qual as academias são parte integrante. É um empreendimento de longo prazo que certamente começa com a audácia de nomear o elefante na sala: a supremacia branca”.

Pra mim, descolonizar é endogeneizar, é autoctonizar, é historicizar e é globalizar. Mas como chegamos aqui? A situação que temos, a qual ela chama de “o elefante na sala”, que é a supremacia branca? Como o conhecimento está diretamente implicado no empreendimento colonial? Como os elefantes brancos começaram a sentar-se em todos os lugares e espaços que valorizamos, incluindo nossos corações e mentes?

Estas palavras me vêm à mente: conquista, dominação, exploração, opressão. Todos estes são processos chave que entronizaram a supremacia branca nos últimos 500 anos.

Estou tão feliz que o professor Maldonado-Torres esteja aqui. Portanto, neste ponto, tenho certeza de que sua tônica intimidante não é doce? Diferentes aspectos da colonialidade, colonialidade do saber, colonialidade do ser e assim por diante e até agora. Eu fiquei feliz em conhecê-lo quando estive na África do Sul e não pude me impedir de fazer uma das minhas citações favoritas de Maldonado-Torres. E na África do Sul ele tem muitos discípulos, na verdade alguns dos jovens o chamam de Jesas, não Jesus, mas Jesas. Ok.

E assim, pra trazer sua citação, Maldonado-Torres fala sobre colonialidade e eu cito que: “Ela se refere a padrões de poder de longa data que surgiram como resultado do colonialismo, mas que definem cultura, trabalho, relações intersubjetivas e produção de conhecimento muito além dos limites estritos das administrações”. Assim, a colonialidade sobrevive ao colonialismo. E esta ideia sobre colonialidade do poder, colonialidade do saber e colonialidade do ser se encaixa, se une, converge muito bem com muitas das ideias com as quais os(as) africanos(as), intelectuais sul-africanos têm trabalhado ao longo dos anos.

Alguns/algumas de vocês se lembrariam do neocolonialismo de Nkrumah como parte de toda a questão da colonialidade, o trabalho de Ngũgĩ wa Thiong’o, o crítico literário que usa a linguagem para falar sobre as continuidades da colonialidade e como a colonialidade apenas nos envolve onde quer que se olhe no continente africano.

Sabemos que as hierarquias globais que temos hoje são o resultado desse processo desde 1492 da conquista europeia, começando pelos americanos, mas a África foi de fato desde o início. Quero sempre dizer isto porque há sempre uma tendência nos estudos africanos de começar a falar do colonialismo a partir da conferência de Berlim de 1884. Porque, de fato, quando Colombo chegou a esta parte que posteriormente chamaram de América, havia uma série de africanos que entraram no navio.

Às vezes no continente as pessoas não sabem disso e eu sempre enfatizo isto para que todos nós saibamos que era tudo assim e que temos que trabalhar com isto. Mas o conhecimento, sua produção e constituição é meu foco esta tarde.

O conhecimento foi um acesso fundamental dos conquistadores europeus e continua a reproduzir a desigualdade, a desumanização, a afrofobia. O que você tem, ele continua a reproduzi-lo. Eu também gosto de usar a palavra conquistadores. Mesmo agora, quando estou dando uma palestra sobre África, porque descobri que muitas pessoas realmente acreditam que a colonização era uma missão civilizadora. Mas quando trazemos essa palavra conquista, pelo menos espero que acorde as pessoas que não houve aqui uma missão civilizadora.

Assim, para os africanos, os efeitos do processo de colonialidade e colonização são o apagamento da memória, demonização de divindades e ancestrais, marginalização das línguas autóctones, descarte das epistemes e outras culturas, e dos corpos. Poderia se continuar...

E, é nítido, a destruição das instituições sociais, com as quais temos lutado pelo menos como africanos nos últimos 500 anos. E lutamos muito. Nesta tarde, algumas questões me animam.

Número um, quais são as lições que aprendemos sobre África e africanos no moderno sistema colonial global? E eu digo nós, todo mundo. Em seguida, número dois, quais são as lições que os próprios africanos aprenderam, sobre si mesmos, sobre o colonizador, sobre branquitude e sobre a colonização? E, número três, dado meu próprio trabalho sobre descolonização do gênero e feminismo, e por causa da maravilhosa apresentação que a professora Shirley¹⁶³ fez ontem. Pensei em me concentrar na segunda parte sobre gênero e feminismo, e naquela questão central sobre descolonização do feminismo e como podemos descolonizar o feminismo.

Estes são pensamentos preliminares e embaçados, mas minha esperança é que todos nós estejamos nos metendo nisto, e penso criticamente sobre isto porque parece ser uma questão muito importante. Quando eu estava na África do Sul, as pessoas faziam perguntas sobre a descolonização do feminismo, houve uma conferência nos Estados

¹⁶³ Referência a palestra “Descolonizando a Raiva: teoria feminista negra e a prática nas universidades do Reino Unido”, da Professora Dra. Shirley Tate, proferida em 6 de outubro de 2016 no Seminário Internacional “Decolonialidade e Perspectiva Negra” (N. da T.).

Unidos, e até mesmo aqui recebi um e-mail de uma jovem em Salvador me fazendo a mesma pergunta sobre a descolonização do feminismo.

Portanto, acho que está na agenda e todos nós devemos pensar nisto. Dada a importância da linguagem como episteme, como identidade, como símbolo do colonial, existe um conceito alternativo que não canalize a palavra feminismo? Começamos a pensar sobre isso ontem. Na maioria das vezes continuamos a usar a palavra feminismo, especialistas e muitos(as) de nós temos dúvidas sobre isso. Esta é uma das questões para as quais espero nos levar a pensar.

Então, deixe-me começar. Qual é o impacto da colonialidade sobre o modo como a África e os africanos estão se vendo? Pra mim, esta é uma questão importante, especialmente em torno da categoria negra.

Mesmo aqui em nossa conferência, estamos falando sobre perspectivas negras, sobre a importância da descolonização, que perspectivas negras são importantes. Mas de uma perspectiva africana, a categoria negra nem sempre é afirmada para nós, africanos(as).

Por uma coisa: negro é sobre racialização e racismo [ou argumentar ser ou não ser], a categoria mais flagrante emergindo da colonialidade do poder, da conquista europeia. A raça é essa categoria. E na diáspora, negro é uma categoria fundamental e muito importante, é uma categoria de definição em relação ao branco.

Mas e na África? O que isto significa? Quando começamos a falar de negros na África do Sul, sem dúvida, no que chamamos de colônias de colonos na África, você deve falar de negros porque de fato você tem corpos brancos na política. Mas e quanto a mim na Nigéria? Para começar a falar sobre negro na Nigéria, você deve ter muitas qualificações. É ser negro em relação a quê?

E assim, parte disso é que o surgimento do racismo como categoria, o que saiu dele é que a África é geralmente marginalizada e apagada dos discursos da modernidade.

De fato, parece-me que, de uma perspectiva africana, o trabalho que a palavra negra faz em muitos lugares é sobrepor e apagar a África.

Como africanos(as) no continente, nem sempre experimentamos a categoria negra como uma afirmação da nossa identidade, porque parece que a ideia do moderno saindo da colonialidade do poder é que a África não pode ser parte da modernidade. Se os(as) africanos(as) vão entrar na modernidade, eles devem deixar a África, em todos os sentidos do termo, porque os(as) africanos(as) são primitivos nas coisas, e como devemos lidar com isso?

Assim, a parte do que também se torna operacional é que a um nível a diáspora africana, que também faz parte da África, em certo sentido é vista como a África evoluída, a verdadeira representante da África para o futuro em muitos discursos. E, por exemplo, onde se escreve e fala sobre o Atlântico negro? A África não aparece no negro, pelo menos no “Atlântico Negro” de Paul Gilroy. Paul Gilroy começou aqui. A África está ausente. Parece que para entrar na modernidade para sermos sujeitos modernos, devemos deixar a África pra trás, literalmente. Que é o fazer da diáspora. Deixar a África pra trás literalmente, metaforicamente e simbolicamente, para aqueles de nós que foram deixados pra trás no continente.

Na mente das pessoas, os(as) negros(as) da diáspora representam a possibilidade de os(as) africanos(as) serem sujeitos modernos. A palavra negro surgiu da experiência colonial. É uma concretização do caso da supremacia branca. É um termo de autoria. Não estou rejeitando-a, entendo a necessidade dela na diáspora. O que espero fazer esta tarde é coloca-la de pé no continente africano.

O que está acontecendo e como as coisas se parecem especialmente quando construímos estas alianças. O Pan-africanismo é uma aliança cuja tarefa é a descolonização. Portanto, quando digo nós e as pessoas que acreditam se tratar de África, não estou excluindo os(as) africanos(as).

Então quais são as lições que os(as) próprios(as) africanos(as) aprenderam com a colonização? Muitos destes aprendizados da colonização foram resultados das ideologias legítimas que foram apresentadas para justificar a colonização do continente.

Nítido que algumas das formas pelas quais os(as) africanos(as) se imaginam hoje é que africanos(as) são seres inferiores, não são apenas Outros. Há muitos(as) africanos(as) que internalizaram que não são humanos. Você tem noções de que a pobreza é o estado natural dos(as) africanos(as).

Lembro-me uma vez de ver um vídeo de sul-africanos pobres. Passei um ano na África do Sul e não encontrei nenhum, mas vi o vídeo de alguns sul-africanos brancos que pareciam pobres e não estavam usando sapatos. E me lembro que o jornalista deu o microfone a diferentes pessoas [perguntando]: “Olhem para este branco pobre, os sul-africanos, o que vocês acham?” E alguns dos jovens sul-africanos negros disseram: “Oh, eu tenho pena deles”. E os jovens sul-africanos negros que não tinham sapatos, eram igualmente pobres, eram pobres. E o jornalista disse sabiamente: “Bem, pelo menos em nosso caso estamos acostumados a isto”. Ok.

Outra coisa que surgiu desta colonialidade e descolonização das mentes africanas é a ideia de atraso do passado africano. A ideia de que africanos(as) deveriam se envergonhar do seu passado e que devem cortar de si mesmos(as) o culto aos ancestrais. Que seus idiomas, culturas e dialetos não são dignos da modernidade. Portanto, o que você tem são africanos(as) certificando-se de ter nomes europeus. Mesmo agora, a incapacidade dos 54¹⁶⁴ países do continente africano em ter nossos idiomas como língua da esfera pública é parte do problema dos africanos não poderem valorizar o que é isso. Estes são alguns dos desafios da colonialidade no continente africano.

O combatente pela liberdade na África do Sul, Steve Biko, resume assim, e cito: “Os opressores voltaram-se para o passado dos africanos e o distorceram, o desfiguraram e o destruíram. Não mais foi feita referência à cultura da África, mas à barbárie. Não é

¹⁶⁴ Oyèwùmí cita 53 países do continente africano. Não consigo precisar se ela cita os 53 países retirando o dela da contagem. De todo modo optei por deixar 54 países, que é o todo que compõe os países do continente africano (N. da T.).

de admirar que a criança africana aprenda a odiar sua herança em seus dias na escola. Tão negativa é a imagem presente a ele ou a ela que tende a encontrar consolo em estreita identificação com a sociedade branca”. Portanto, há um sentimento geral e, principalmente, naquele continente de que a colonização era de fato uma missão civilizatória, ainda que 50 anos mais tarde.

50 anos depois que deveríamos ter recebido a independência, em certos níveis eu não quero ter um catálogo de palavras, mas de certa maneira, parece que as coisas não estão melhorando. E assim, eu realmente me identifiquei com a declaração da professora Nilma sobre religião e as maneiras pelas quais a religião hoje se torna um dos maiores obstáculos para descolonizar qualquer coisa.

A coisa da religião, especialmente com o cristianismo é um grande negócio. Alguns dos trabalhos, para aqueles(as) de vocês que estão familiarizados com minha escrita, a razão pela qual pude fazer alguns dos tipos de escrita que fiz foi porque venho da sociedade iorubá e temos muitos intelectuais iorubás que pesquisaram a cultura iorubá, os sistemas de conhecimento iorubá na primeira e segunda geração desta chamada educação ocidental.

Então eles olharam para orixá, eles olharam para Ifá. Então quando entrei pude me beneficiar disto. Mas hoje tudo isto se foi. Imediatamente você começa a dizer axé e as pessoas olham pra você: “Você é uma bruxa? Devemos apedrejá-la? Devemos te matar?”. Coisas que pessoas fizeram na primeira e segunda geração e você, quase, pode fazer no continente, porque todos eles afirmam ter se tornado cristãos. E o que o cristianismo significa, a partir de sua perspectiva, é a rejeição de tudo na África, incluindo nomes africanos. Temos hoje muitos nomes, nomes africanos, mas existem nomes cristãos.

Não me oponho particularmente a ter nomes que são inflectidos da perspectiva cristã, desde que não difamem a cultura porque afinal como dizemos em iorubá que temos 401 Orixás e quando trouxeram Jesus dissemos: “Tudo bem, 402, sem problemas.

Estamos abertos, somos tolerantes”. Só que os seguidores do segundo agora querem sobresscrever os outros 401 que já estavam lá antes.

Outra coisa que é um problema na maneira como os africanos se veem e se concentram na elite – porque é praticamente por isso que não podemos avançar – eles pensam que os europeus construíram a África, que eles fundaram a África. Penso que toda obsessão com o cristianismo que você vê de uma ponta a outra no continente hoje, também tem muito a ver com a imagem de Deus como um homem branco. Não há dúvidas. Ainda vemos a imagem de Jesus como branco e, nítido, uma das tropas e imagens de brancura no continente africano é o que um escritor¹⁶⁵ chamou de: Complexo Industrial do Salvador Branco. Tudo isto faz parte da colonialidade do poder, colonialidade do saber, colonialidade do ser. Quais são as implicações de tudo isto?

Fui ao Zimbábue, fui à Zâmbia para ver as chamadas Cataratas de Vitória, que em língua autóctone é chamada *Mosi-oa-Tunya*, mas ninguém a usa no Zimbábue, o que significa a fumaça que troveja, uma das maravilhas do mundo. E assim havia a estátua de David Livingstone. Dizem que foi David Livingstone quem descobriu *Mosi-oa-Tunya*. Então eu vi alguns adolescentes, eles estavam tirando fotos posando com David Livingstone, e eu me aproximei deles e disse: “Então, por que vocês estão fazendo isso?”. E eles começaram a olhar pra mim como se eu fosse uma causadora de problemas. Eu disse: “Por quê? Quem é este Livingstone? E por que vocês estão tirando fotos?” E um deles me respondeu: “Bem, ele descobriu as Cataratas de Vitória, e se não fosse por ele ainda estaríamos aqui em nossas vilas sem saber sobre as Cataratas de Vitória”. Eu disse: “Cataratas de Vitória é seu povoado”. Mas é esse tipo de pensamento, é esse tipo de pensamento que precisamos descolonizar, e o que quer que seja.

Os africanos aprenderam a não ser responsáveis por si mesmos ou por qualquer outra coisa. Por que os líderes africanos, por exemplo, estão mudos sobre o holocausto desses africanos migrantes? E não sobre o comércio pós-escravidão do holocausto? Estas são algumas das questões que estou fazendo.

¹⁶⁵ Oyèwùmí se refere ao escritor nigeriano Teju Cole. Cf. *The White-Savior Industrial Complex*.

E nítido que há toda uma questão que eu sei que é dos Estados Unidos, e é aqui do Brasil, da ideia de que os africanos são violentos, o que leva à afrofobia, o que leva ao genocídio da juventude, eu ouvi pessoas dizerem no Brasil. Eu vivo nos Estados Unidos, tenho dois filhos em Nova York, tenho que me debater com esse tipo de coisa. Portanto, a afrofobia é uma das coisas que saíram de toda esta colonialidade.

Mas um dos enigmas pra mim é este: O terrorismo tem sido o modo dominante do mundo desde 1492 quando os brancos interagiram com o resto do mundo. E a era do terror começou em 1492 e não começou com os africanos. Mas só por isto continuaríamos a ter esta afrofobia? Onde está agora uma eurofobia? Eu pergunto aos africanos. Por que não uma eurofobia? No caso da África do Sul por que existe xenofobia sobre tutsis, sul-africanos negros? Eles não mataram pessoas brancas. Eles mataram outros africanos, eles tinham afrofobia, não eurofobia no Apartheid da África do Sul.

Então, eu estou fazendo a pergunta: Por que não existe eurofobia? Não estou pregando o ódio, mas estou pensando que a eurofobia, alguma medida de eurofobia pode ser necessária em nosso esforço de descolonização. Por que eu digo isto?

No caso dos afro-americanos, não há dúvida de que nos Estados Unidos existe uma certa medida de eurofobia. Eles têm de tê-la para sobreviver. A fim de sobreviver, por exemplo, a feminista negra, bell hooks, escreve e eu cito: “Negros associam testemunho com o terrível, o aterrorizador, o aterrorizante. Os brancos são vistos como terroristas”. Eles tinham que a um certo nível ter alguma eurofobia para poder sobreviver.

E estou pensando que no continente africano precisamos de uma certa medida de eurofobia para entender que não podemos entregar nosso país e nossas instituições aos brancos para correr em nosso benefício. É um erro de orientação. Dada a história da colonialidade do poder acredito que especialmente os africanos precisam aprender sobre eurofobia.

O estudioso literário africano, Ngũgĩ escreve e eu cito: “É possível um renascimento africano quando nós, mantenedores da memória temos que trabalhar fora

da nossa própria memória linguística e dentro da casa prisional da memória linguística europeia? Muitas vezes retirando de minhas únicas experiências para enriquecer a já muito rica memória europeia? Se vemos os intelectuais como generais e como o exército intelectual da África – incluindo os soldados a pé – podemos esperar que este exército vença quando seus generais forem capturados e mantidos prisioneiros? E é pior quando eles se deleitam em sua fé como cativos”. Entretanto, nem tudo está perdido. Não vim aqui pra fazer um catálogo de palavras, só quero tentar chamar atenção para alguns dos problemas. Para que fique nítido sobre algumas das coisas ao se descolonizar e tentar descolonizar.

Há alguns vislumbres de esperança na África especialmente nos(as) jovens africanos(as), como citei os exemplos dos(das) jovens sul-africanos que insistem em descolonizar não apenas a universidade, mas a sociedade, e muitos(as) deles(as) são ativistas e defensores disto. Temos um pensamento independente, alguns deles saindo da cultura popular, da música, do cinema e da moda. Portanto, há sinais positivos. E assim, não vou querer minimizar isso.

Mas deixe-me agora ir ao gênero, que é o que tem sido meu trabalho, sobre a descolonização do gênero, descolonização do feminismo. No próximo ano¹⁶⁶ fazem vinte anos que escrevi o livro “A invenção das mulheres”, e foi a colonização do conhecimento que me levou a escrever este livro. Eu estava reagindo a um debate nos estudos africanos, no qual esses intelectuais africanos estavam analisando o que eles chamavam de Impacto da Colonização na África. E houve estudiosos que disseram que o impacto da colonização foi mínimo, foi apenas um episódio da história, e devemos superar isso e seguir em frente. Havia estudiosos que haviam dito isto.

E, portanto, é nítido, houve outro grupo de estudiosos que disseram: “Você está louca? Acho que estas são as pessoas da colonialidade, pessoas que gostam que o mundo as governe”.

¹⁶⁶ Oyěwùmí se refere à 2017.

Então, a colonização não é episódica, é epocal. Mesmo que pareça que durou 80 anos, porque as pessoas contam desde 1884, elas não voltam a 1492. Depois durou pouco tempo, mas essas pessoas dizem que mesmo que tenha durado apenas um ano, transformou-se em outras coisas. Então, lembro-me de quando estava na pós-graduação, quando ouvi pela primeira vez este argumento fiquei chocada que alguém pensasse que a colonização não era grande coisa, mesmo que não estivéssemos falando de colonialidade.

Assim, uma das razões pelas quais escrevi “A invenção das mulheres” e me concentrei na questão de gênero foi para mostrar o terrível e interminável, o que parece ser um impacto interminável da colonização, porque eu queria mostrar que ela havia mudado nosso pensamento. E gênero pra mim, na cultura iorubá, foi a mudança de pensamento. E assim, parte do que meu trabalho fez foi olhar para alguns conhecimentos subjugados e epistemes marginalizadas e mostrar e expor gênero como uma categoria colonial.

E acredito que eles foram capazes de colocar. Uma das pessoas foi capaz de colocar gênero na agenda da decolonialidade, expondo, argumentando e fornecendo provas da colonialidade do gênero. Mesmo onde eles parecem ser sistemas de gênero, eles não eram idênticos ao que se instituiu como resultado da conquista europeia, então eu argumentei que gênero é uma categoria colonial.

Além do paroquialismo do binarismo de gênero da eurocentricidade, como macho-fêmea, menino-menina, homem-mulher e similares, também expus e argumentei contra a falsa universalização do feminismo e de seus três princípios. O primeiro deles é a ideia de que as mulheres em todos os lugares foram excluídas da esfera pública. Eu argumentei contra isto, que historicamente na sociedade iorubá não era esse o caso. E se de fato isto está começando a acontecer foi resultado de imposições eurocêntricas.

Argumentei contra a ideia de que mulheres sempre foram menores e, portanto, o que se encontra especialmente nas colônias de colonos na África, como Zimbábue e

África do Sul, é que a colonização é para ensinar estes processos nos quais as mulheres são consideradas menores. Elas devem estar sempre a cargo do seu filho, do seu marido ou de um homem. E agora as pessoas têm argumentado: “Oh, isto é cultura africana”. O que parte do meu trabalho demonstra é que as pessoas têm que olhar de perto historicamente o que está acontecendo e o que assumimos agora como nossa cultura.

Também tenho argumentado que dentro das nossas sociedades existem interesses, existem interesses internos que encontram utilidades em algumas destas ideias e práticas eurocêntricas para suas próprias células, de modo que continuam a propagar isto.

Argumentei que as categorias sociais iorubás são fluidas na incorporação e na situação e, portanto, não necessariamente exigiam interseccionalidade, o que se tornou um conceito necessário por causa da forma eurocêntrica em que o gênero era articulado. A seguir, quero olhar para a descolonização do feminismo. Queremos descolonizar o feminismo. Por que queremos descolonizar o feminismo? Porque em todos os lugares hoje em dia não há dúvida de que gênero é uma categoria importante nos discursos do público, do público global, e nas práticas. De fato, as mulheres são subordinadas, dominadas e têm sido resistentes.

Portanto, este não é o argumento. Mas queremos descolonizar o feminismo por uma série de razões. E penso que a professora Shirley fez um bom trabalho ontem mostrando por que queremos descolonizar o feminismo. Então, por que e como devemos descolonizar o feminismo? A primeira questão é de que maneiras o feminismo é colonial? Número um: Penso que porque teve origem no Ocidente, a partir daquela supremacia branca de conquista. Assim, o feminismo está atolado na supremacia branca e muitos outros problemas decorrem disto. Há uma questão de racismo, da qual Shirley falou eloquentemente ontem, há também o fato de que o feminismo é ahistórico na forma em que aborda os assuntos ou qual é a agenda feminista.

Digo ahistórico. E em alguns dos meus trabalhos tenho críticas a este ninho ahistórico do feminismo em relação à África. Há mulheres brancas vindo à África para

libertar as(os) africanas(os), e elas pensam que a razão pela qual estão tão liberadas é porque suas sociedades evoluíram muito sobre a questão de gênero. Mas é nítido que tenho argumentado que elas não estão trazendo a história porque a razão pela qual elas podem se mover tão livremente na África, ainda melhor do que o homem africano, é por causa da raça e do racismo. Dessa forma, a questão da raça é um grande problema do feminismo. E esta é uma das razões pelas quais nós buscamos descolonizá-lo.

O feminismo não é de modo algum autoconsciente sobre esta questão da raça, sobre a questão da história. O feminismo segue este caminho imperial. A colonização e a colonialidade criaram o caminho para que mulheres brancas pudessem ir a qualquer lugar do mundo para trabalhar. Para que quando o gênero privilegiado como eixo fundamental da subordinação e tudo mais. Sua visão está ocluída pela falha em ver seu privilégio racial, seu privilégio geográfico. E em outro nível, o feminismo também é anti-africano. O que quero dizer com isto?

As mulheres africanas, no feminismo, são representadas como vítimas. E o trabalho das mulheres brancas é salvá-las. Elas não concedem nenhuma agência, qualquer que seja, às mulheres africanas. Tenho certeza de que não se trata apenas de mulheres africanas porque vocês têm mulheres indígenas¹⁶⁷, mas meu foco aqui é a África.

E mais importante, a socióloga argelina Marnia Lazreg chama atenção para as diferenças na forma como o feminismo branco, estadunidense, europeu, considera sua cultura em oposição à cultura africana. O que reunimos do ativismo das feministas brancas quando há na Europa ou nos Estados Unidos é esta noção de que suas sociedades são perfectíveis, esta é a palavra. Que sua sociedade possa ser melhorada. Elas estão vivendo em uma sociedade que pode ser melhorada, então elas querem trabalhar, querem defender para corrigir o que está de errado com a sociedade. Entretanto, quando se trata de África, elas não acreditam que nossas culturas e nossas sociedades são perfectíveis. Elas acreditam que estas sociedades são jogadas fora, temos que rejeitar

¹⁶⁷ Oyěwùmí diz: “because you have ancient women”. Traduzi *ancient* por indígenas porque suponho que a autora está se referindo às mulheres originárias (autóctones) do Brasil, no caso as indígenas (N. da T.).

tudo que é africano a fim de seguir em frente, seja lá o que isso for. E a piada é, quando você rejeita tudo o que você é então o que lhe resta para seguir em frente? Onde está a agência e para onde estamos indo?

Recebemos muito disto. Também argumentei no meu trabalho que o feminismo é androcêntrico, centrado no homem. É nítido que sabemos em qual homem. Elas idealizaram o homem branco. É por isto que todas nós devemos ter direitos da mesma forma que os homens brancos têm direitos. Mas se estes homens brancos têm todos estes direitos é porque estão de pé na cabeça do resto de nós. Então, se também vamos ter estes direitos, em quem vamos nos apoiar?

Porque o privilégio do homem branco é uma patologia, e devemos entendê-lo como tal. Mas não podemos chegar a isto de dentro do feminismo branco. Isto não pode ser entendido. O feminismo branco também é o solipsismo branco. E o que é o solipsismo? A tendência a pensar, a imaginar e a falar como se a branquitude descrevesse o mundo, afinal de contas eles têm usado nomes brancos para descrever o mundo.

E outra razão pela qual o feminismo deve se descolonizar é que ele é individualista e afasta as pessoas da ideia de comunidade, o que me parece que é onde precisamos estar, construindo comunidades. Desmembra comunidades. E eu acho que parte desse individualismo tem a ver com esta noção de que os homens brancos são liberados porque são indivíduos. E estas são as pessoas que devem liberar. Portanto, estas são algumas das razões pelas quais o feminismo, o feminismo branco é difícil de digerir. Talvez.

Eu entendo, tenho certeza de que as pessoas estão pensando. Mas bem, isto é feminismo branco. Nós, como pessoas negras, como brasileiras, como latinas americanas, como sul-africanas, temos trabalhado com outro tipo de feminismo, o qual chamaram de feminismo negro. E não deveríamos continuar a trabalhar? Não deveríamos nos contentar com isto? Deixe-me dizer algo.

No ano passado, fui convidada para revisar um artigo para uma revista, e o artigo era sobre uma ativista nigeriana, Funmilayo Ransome-Kuti, tenho certeza de que vocês

já ouviram falar de Fela. Que guerreira era sua mãe. Foi uma das maiores nacionalistas, uma das maiores ativistas. Então esta mulher americana, acho que é uma mulher negra americana, tinha escrito um artigo sobre Funmilayo Ransome-Kuti, que era uma ativista, uma nacionalista. Ela era chamada de comunista. Os britânicos tiraram seu passaporte. Ela viveu nos anos de 1940. Então, ela escreveu tudo isso e o título do artigo era ‘*Funmilayo Ransome-Kuti Black Feminism*’. E eu fiquei com raiva. Pensei que na época que foi ancorada ela era negra, não feminista. Mas veja como negra Funmilayo Ransome-Kuti em um país de 160 milhões de pessoas em que todas são pessoas africanas, não pessoas brancas. O que a categoria negra faz para chamar, de repente, esta mulher de negra? E quanto às nossas próprias categorias locais que são tão importantes para nós? Por que estas categorias não estão operando?

Na verdade, quando Funmilayo Ransome-Kuti foi para a Inglaterra para estudar e, assim, quando voltou como membro da elite, ela usava vestidos e se chamava Francis, mas quando as mulheres locais a radicalizaram ela parou de usar vestidos ocidentais. Ela articulou os autóctones, começou a se vestir de modo iorubá mesmo quando ela queria se dirigir aos britânicos, começou a falar em iorubá, e disse: “Bem, lhes dê um intérprete”. Esta era a mulher e escreveram sobre ela: “Oh ela é negra”. Negra? O que isto quer dizer?

Então, quando vi isso, parte do que vi era imperialismo estadunidense. O imperialismo do feminismo negro que cooptou todos para isso, seu tipo de negritude. E estou dizendo pra mim mesma: “e sobre o iorubá como uma categoria?”. O que fizeram quando começamos a racializar as divindades¹⁶⁸? O que isto significa? Então, inicialmente pensei que era... Era [a categoria] negro que me incomodava. Mas depois o feminismo também me incomodou. O feminismo também me incomodava. Há alguns anos fui apresentar um trabalho em Atlanta e estava falando de *African Americans*¹⁶⁹, algo sobre afro-americanos(as)¹⁷⁰, africanos(as) de todos os tipos. E uma jovem afro-

¹⁶⁸ Traduzo *gods* como divindades para não incorrer em generificação (N. da T.).

¹⁶⁹ Mantenho a referência em inglês mesmo sabendo que o termo também se refere à *Black Americans*, *Afro-Americans*, Afro-Americanos(as), Afroestadunidenses. Mas Oyèwùmí cita *African Americans* e penso que ela quer dizer algo a mais com isso. Para bem entender, boas palavras bastam (N. da T.).

¹⁷⁰ Aqui traduzo *African Americans* para denotar que Oyèwùmí está chamando atenção para a descendência africana de afro-americanos(as) (N. da T.).

americana ficou muito irritada quando ouviu pessoas falando sobre pessoas como Anna Julia Cooper, do século XIX, mulher negra, ativista, incrível. Ela estava irritada por ela ser chamada de feminista. E inicialmente eu olhei pra ela e disse: “Ei, por que isso é um problema?”.

— “Como é que alguém se torna uma feminista póstuma, depois de morta? O que significa fazer isso? Pode parecer, ok, está tudo bem. Mas será que estas pessoas se articulavam nesses termos? Onde se veem no caminho do ativismo, onde se veem no caminho da luta em favor daqueles que foram oprimidos, incluindo as mulheres. Mas por que estamos usando este rótulo para elas?”¹⁷¹

Porque a um certo nível, parte do que esse rótulo faz é apagar, é cooptar, é racializar a hierarquia, na qual os brancos estão sempre no topo, mesmo quando se fala de feminismo negro. Portanto, seja qual for o caso, acho que precisamos pensar, e pensar mais de perto sobre essa categoria. Um dos conceitos mais interessantes que surgiram recentemente nos Estados Unidos, e acho que vai ser muito útil, é o *misogynoir*¹⁷². Alguém¹⁷³ cunhou este conceito de *misogynoir* para expressar muito especificamente a misoginia que é colocada contra as mulheres negras e as pessoas da África [...] ¹⁷⁴ dissidência...

Muito específico, frequentemente por mulheres brancas. Por exemplo, hoje nos Estados Unidos há uma atriz negra que as pessoas atormentam nas redes sociais, dizem que ela é feia. Mas ela é africana, ela é negra. Nenhum outro grupo de pessoas no mundo

¹⁷¹ Utilizo o travessão no início da fala para destacar que Oyěwùmí está citando o que a jovem afro-americana lhe respondeu (N. da T.).

¹⁷² Oyěwùmí faz referência ao conceito criado por Moya Bailey (2021, p. 25, grifos meus) que diz, “*Misogynoir* é um termo que criei em 2008 para descrever a misoginia racista anti-Negra que as mulheres negras experimentam, particularmente na cultura visual e digital dos Estados Unidos. *Misogynoir* não é simplesmente o racismo que as mulheres negras encontram, nem é a misoginia que as mulheres negras negociam. *Misogynoir* descreve a violência racial e sexista unicamente co-constitutiva que se abate sobre as mulheres negras como resultado de sua opressão simultânea e interbloqueada na intersecção da marginalização racial e de gênero” (N. da T.).

¹⁷³ Moya Bailey (N. da T.).

¹⁷⁴ Nesse momento o áudio falha e não consigo compreender o restante da fala (N. da T.).

é atormentado apenas por ser eles mesmos. Para aqueles que usam seus cabelos da maneira que Deus os fez.

Então me parece que essa palavra *misogynoir* é útil porque combina racismo e sexismo e a forma como se articulam contra as mulheres negras e, de fato, as africanas. Portanto, pra mim, quando vejo negro como uma categoria, quero ver africano com ela. Africano e negro nunca são demais, caso contrário, frequentemente a tempo, se não tem África, não acho que seja suficientemente inclusiva.

Tenho que deixar tempo para as perguntas. Desse modo, a última coisa, o último problema que acredito que o feminismo tem e que para mim me empurra para a rejeição das palavras “feminismo” e “feminismo negro”, encontrando outra palavra que articulará toda uma série de ativismos que queremos fazer em nome dos grupos subordinados, das mulheres, das crianças, da humanidade. É a ideia de que o feminismo branco é anti-maternidade. Eu o chamo de anti-procriador.

Nos discursos do feminismo branco elas falam de matrifobia (*Matriphobia*). Falam sobre a materfobia (*Matrophobia*). Muito tem sido escrito sobre a materfobia. E assim a materfobia, e cito aqui a definição de Rich¹⁷⁵ é: “O medo não da própria mãe ou da maternidade, mas o medo de tornar-se mãe”. Muitas mulheres brancas estadunidenses escreveram sobre isto, sobre materfobia que é o coração do feminismo. Elas têm muitos problemas com a maternidade.

Outro aspecto também é a matrifobia. A ideia de ter filhos é um problema para as mulheres. Ao invés de olhar para o contexto da sociedade que constitui um problema, elas estão rejeitando a maternidade. E acredito que a patologização da maternidade está relacionada a esta ideia de que o ideal da feminista branca é um homem branco. E ele não engravida, ele não tem bebê. E assim, o feminismo fala eloquentemente que o problema da subordinação das mulheres é que elas têm bebês, não que as pessoas as oprimem.

¹⁷⁵ Adrienne Rich em *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution* (1995) (N. da T.).

Sabe, em muitos dos meus escritos construí um argumento de que o relato dominante das feministas ocidentais sobre a maternidade a reduz a uma categoria de gênero, como tal, uma mãe é representada como uma mulher, antes de tudo, uma categoria que é percebida como subordinada, desfavorecida e oprimida, porque as mulheres são subordinadas aos homens.

Argumentei que, ao contrário, em construções iorubás de maternidade, que a maternidade não é uma generificação, e escrevi um livro¹⁷⁶ inteiro sobre isso, argumentando que a generificação da maternidade institucional leva à sua patriarcalização.

Por sua vez, devido ao privilégio dos homens brancos, processos reprodutivos como o parto, a gestação e o nascimento, que não têm equivalente masculino são apagados de muitos relatos feministas da maternidade. Hoje em dia você ouve coisas como: “Bem, pode o homem mãe”, e então a mulher está grávida e tem um marido que você ouve nos Estados Unidos dizer: “Oh, estamos grávidos”. O homem está dizendo: “Você não está grávida, ela é a maioral”. Porque a maternidade é vista como uma coisa ruim, então eles têm que compartilhá-la. Portanto, este é um problema real na maternidade.

Então, nesse sentido, este tipo de feminismo usa como ferramentas as do senhor. E é por todas estas razões que o feminismo sempre circulou com muitas qualificações e por isto vocês têm feminismo negro, vocês têm mulherismo, vocês têm até feminismo africano, e não acho que sejam adequados porque parte do que estou argumentando é que a maternidade é central e deve ser central em qualquer relato de transformação da sociedade, de defesa das mulheres, de defesa das crianças, de defesa da humanidade.

E de fato, como africana, acredito que as(os) africanas(os) têm a curva da maternidade. Desse modo, não há razão para trabalharmos com um feminismo que difama a maternidade, que não a centraliza, porque afinal de contas a humanidade saiu de África. A mãe fundadora é uma africana. A humanidade começou no continente. Muitas histórias africanas de origem vêm de Ìyá, porque em meu trabalho quero me

¹⁷⁶ *What Gender is Motherhood?* (N. da T.).

afastar da mãe, porque a categoria mãe nos discursos ocidentais é uma categoria subordinada. Mas *Ìyá* em meus discursos iorubás não é subordinada. Na verdade, *Ìyá* é uma posição poderosa, espiritualmente e fisicamente da qual emana todo [o] mundo. Argumento que a categoria *Ìyá* não é uma categoria de gênero, porque *Ìyá* não dá à luz apenas às fêmeas. É uma categoria inclusiva.

E de fato, documentei formas nas quais, na cultura iorubá, a categoria de *Ìyá* que estou tentando não traduzir como mãe, é uma categoria singular. É única. Não faz parte do binário. O pai não é sua contraparte, e nem seu pai é a contraparte. Nos discursos iorubás a ideia é que *Ìyá* em primeira instância é uma categoria espiritual e que para cada um(a) de nós entrar nesta dimensão da vida, cada pessoa se ajoelha ante sua [pro]criadora para escolher seu destino. Na aparência pré-terrena, e nesse momento de escolher seu destino nessa aparência pré-terrena, a pessoa que entra na parede¹⁷⁷ e a *Ìyá* que vai respirar a pessoa à terra está lá, e a [pro]criação está lá. Não há pai nesta configuração.

Portanto, argumentei que a relação entre *Ìyá* e suas crianças é pré-terrena, pré-gestacional, pós-gestacional e para sempre. E não há outra relação paralela que seja contraparte. Então, pra mim isso não é gênero, porque não há lá nenhum binário.

E, assim, se tivermos que defender o que devemos fazer hoje, dados os últimos quinhentos anos de história, dada a forma como *Ìyá* tem sido difamada, devemos ter *Ìyá* no centro do nosso ativismo. Portanto, finalmente, é nítido que não há comunidade, política ou não, sem *Ìyá*, sem mãe.

Quando leio as teorias europeias, as teorias de contratos sociais, o que sempre me chocou é que muitos por si só estão criando comunidade política. Lembram de Rousseau? Mas não é uma comunidade política, não há comunidade de nenhum tipo sem *Ìyá*, sem a instituição da maternidade. [Essa supressão] é um resultado do domínio

¹⁷⁷ Oyèwùmí diz: *the person coming into the wall*. Suponho que ela está falando da parede do útero. *The wall of the uterus* (N. da T.).

masculino e do eurocentrismo em que *Ìyá* e todas as fêmeas são totalmente apagadas dos discursos de fundação da comunidade política.

E o que quero fazer em nosso ativismo, em nosso esforço de descolonização, em nosso esforço de transformação social. Algumas pessoas dizem que transformação social não é nem mesmo o nome correto. Não sei que termo usar, mas *Ìyá* deve estar no centro desta transformação. E assim, deixe-me terminar do modo como finalizei o livro¹⁷⁸ aqui.

Leio o último parágrafo, no qual digo: a humanidade não pode se reproduzir sem a maternidade. Portanto, a instituição e as práticas cotidianas da humanidade maternal devem ser um ato coletivo, impulsionado pela vontade comunitária. O desafio, então, é como convencer a sociedade de que a maternidade não deve ser responsabilidade de apenas uma mulher ou de apenas uma família nuclear, mas deve ser a base sobre a qual a sociedade é construída e a maneira pela qual organizamos nossas vidas. Nossa insistência em usar o homem branco como modelo de liberdade, e privilégio masculino branco como o ideal que deve informar a transformação social ignora o fato de que o privilégio branco, especificamente o privilégio masculino branco, é uma patologia. Nós não precisamos construir nada sobre essa base. Em vez disso, precisamos derrubá-la. Nas brilhantes e sábias palavras de Audre Lorde: “As ferramentas do senhor nunca irão dismantelar a casa grande”. O feminismo, o feminismo branco, está me parecendo as ferramentas do senhor. E temos que ter a ruptura epistêmica da qual a professora¹⁷⁹ acabou de falar.

Audre Lorde prossegue: “as ferramentas do senhor podem nos permitir vencê-lo temporariamente no seu próprio jogo, mas nunca nos permitirão realizar uma mudança genuína. E este fato é apenas ameaçador para aquelas mulheres que ainda definem a casa do senhor como sua única fonte de apoio”.

Em um mundo de possibilidades para todos(as) que nascem de *Ìyá*, a ideologia materna, que é orientada para a comunidade, que inclui tudo, dar a vida, sustentar a

¹⁷⁸ *What Gender is Motherhood?* (N. da T.).

¹⁷⁹ Referência à Nilma Lino Gomes (N. da T.).

vida e preservar a vida, pode fornecer a ambiência e a base para a ação política e a transformação social necessária.

Concluindo, faço a questão: Para além da ruptura epistêmica que deve acontecer com o feminismo, também deverá haver uma ruptura linguística. Deverá haver uma renomeação. Acredito que deva haver ligações com o que viemos pensando. Por que não posso chamar meu ativismo de *oxunismo*? Ou mesmo da África do Sul, do sul da África. Encontrei um grupo no Zimbábue chamado *Nobuntu*. E eu perguntei: “o que é *Nobuntu*? É mãe da humanidade”. Por que não *Nobuntuísmo*? Por que não? Você vai ao leste da África, por que não ao *mbobismo*?

A progenitora de *Nkuho* é *Mbobi*. Em todo o continente [africano], as epistemologias subjugadas apontam certos caminhos, nós simplesmente não olhamos para eles. Mesmo a história da origem humana, em muitas outras culturas, começa com *Ìyá*, começa com Oxum, começa com a Mãe da humanidade. E por que isso não está no centro do nosso ativismo?

Então, hoje, proponho o *oxunismo*. Para mim, sua definição defende o ativismo que prioriza *Ìyá*, Mãe e *sua* prole. É um ativismo em nome de *Ìyá*. Prioriza *Ìyá* e sua prole. E isso é inclusivo porque todo mundo nasce de *Ìyá* e deve participar desta para que possamos transformar, a fim de descolonizarmos, especialmente dada a supremacia branca dos últimos 500 anos.

Obrigada!¹⁸⁰

¹⁸⁰ Escrito em português e falado também em português por Oyěwùmí ao fim da conferência (N. da T.).

CONSIDERAR AS AÇÕES FINAIS?

*Escribo desde que tengo memoria.
Hablo de la memoria
y escribo para no perder la memoria.
Escribo aun antes de la memoria.
Escribo para liberar los fantasmas y
ayudar a descansar los muertos
presentes*

(Shirley Campbell Barr. *Desde que tengo memória*).

Esta escrita não se apresenta como uma conclusão ou considerações finais e sim como: considerar as ações finais? De acordo com Grada Kilomba (2016), “parte do processo de descolonização consiste em se fazer questões” e uma das principais intenções nesta tese foi produzir mais questões do que respostas.

Em filosofia é muito importante a relação que mantemos com as questões e à guisa de Oyèwùmí espero que as questões aqui colocadas gerem escutas e reflexões que discutam pressuposições embutidas, sem considerá-las como ações finais, mas iniciais com pensamentos que foram e são inscritos constantemente nas dinâmicas do epistemicídio que justifica o apagamento da memória e garante o domínio intelectual e material global do Ocidente.

Esta é uma das primeiras compreensões que devem *orientar* nossa relação com uma pesquisa feita sobre o terreno da filosofia africana que ainda disputa sua legitimidade e estudo nos departamentos de filosofia no Brasil, os quais

tem seus próprios conjuntos distintos de imagens, tropos padrão e cenas clássicas que ajudam a definir o que é e, por implicação, o que não é. Estas imagens atuam como sinalizadores intelectuais, apontando-nos para certas áreas de investigação e longe de outras, moldando nossas concepções do que é um tema respeitável e legítimo de investigação filosófica, ou seja, do que deve ser considerado como filosofia em primeiro lugar (MILLS, 1998, p xi).

Ao trazermos as discussões da filosofia africana não podemos deixar de confrontar este estado de coisas e estas imagens tecidas na relação entre conhecimento e poder. Isto é, entre o saber-poder da colonização que subjuguou e excluiu epistemologias e experiências africanas, impactando colonialmente nosso imaginário e

nossa compreensão sobre elas. A contrapelo do saber-poder da colonização e do racismo epistêmico, fizemos aqui um percurso in(corpo)rando experiências e epistemes locais africanas na compreensão de questões que interrogam suposições universalistas em relação à gênero, raça, classe, poder, hierarquia, dentre outros conceitos.

Um dos diagnósticos da filosofia africana é que não é levada a sério em seus próprios termos e conceitos na construção teórica social. Porém, de acordo com Oyěwùmí (2005), o conhecimento africano e seus conceitos devem ser um fator na formulação da filosofia e teoria social. Embora a filosofia seja uma palavra grega, a sua prática não o é. E esta crítica não deve, de modo algum, ser lida como uma tentativa de exclusão do pensamento euro-estadunidense, mas como uma incitação para o manuseio ogúnico¹⁸¹ de ferramentas ocidentais e africanas. Já que cumpre ao ferreiro manter dois ferros no fogo. E é em relação que o conhecimento emerge.

Compreendemos ao longo desta tese que na filosofia africana a ontologia relacional vai pensar o ser em relação e não como algo isolado e excluído. Precisamos encarar o fato de que filosofia africana e filosofia ocidental não precisam se excluir, e que crítica ao pensamento ocidental não significa sua recusa como ferramenta, mas em consciência no intuito de que ela forneça usos e construções não coloniais. Contudo, é possível a ferramenta do senhor desmantelar a casa grande? (LORDE, 2007).

A busca por uma possível resposta para essa questão se fundamenta no pensamento de Oyěwùmí, no qual se encontra uma intensa reflexão filosófica e não – como irrefletidamente acusam – uma negação do gênero. Oyěwùmí não é uma autora anti gênero, mas uma autora anti universalidade do gênero como um a priori para explicar todas as instituições e relações sociais. Um exemplo é a sociedade Oyó-Iorubá que antes da colonização ocidental não organizava posições e papéis sociais em torno de um corpo sexuado, mas da senioridade.

¹⁸¹ Neologismo criado por mim para referenciar/reverenciar a divindade que, de modo único (mas não individual), forja suas próprias ferramentas (conceitos): Ogunhê!

A senioridade como a base das instituições e relações sociais iorubás é também o espelho que reflete a dinâmica entre corpo (não sexuado), *orí*, idade como balizadora de uma ontologia relacional presente no pensamento da autora. Ser se dá inter/entre ser. Nesse sentido, ser na abordagem de Oyěwùmí não é estático, mas fluido, relativo e situacional. Este horizonte móvel do ser comunica uma ontologia sem dicotomias que “geralmente caracterizam o pensamento ocidental moderno” (COETZEE, 2017, p. 47). Oyěwùmí não separa ser e não-ser. E o ser do qual todos os seres se *orí*ginam é Oxum. Nas sociedades iorubás a senioridade é o eixo de estruturação do poder e Oxum é *Ìyá* primordial.

Ìyá não é uma categoria de gênero. Este compreendido como uma matriz anátomo binária e hierárquica que faz parte da ontologia ocidental, mas que não fazia parte da ontologia do mundo iorubá pré-colonial. Uma das questões que movimentaram as águas desta tese pode assim ser expressa: como que a percepção do pensamento de Oyěwùmí no contexto de uma ontologia relacional responderia as críticas que a ela vem sendo feitas?

Uma primeira resposta seria a compreensão fluida e situacional das posições sociais, já que às vezes se é sênior e às vezes jovem, depende de quem se é nas relações e situações. Desse modo, a senioridade comunica uma ontologia iorubá não generificada, pensada em relação, e não como algo isolado e fixo. É justamente por conta da necessidade (ocidental) de fixidez posicional e de papéis sociais em torno das hierarquias de gênero e dos tipos de corpos que não conseguimos lidar¹⁸² com o pensamento de Oyěwùmí, que nos demanda senioridade. Cujas idade cronológica relativa, e não o tipo de corpo sexuado é o que organiza e distribui as posições e os papéis de prestígio na esfera social. O que significa que estas posições e papéis sociais não serão automaticamente ocupados pelo gênero masculino, mas pela senioridade.

Retomando o ponto inicial – e não final – da costura desta tese, a suposição de que gênero e o consequente domínio masculino em cosmologias, instituições e práticas sociais sempre foram o caso e estiveram presentes na sociedade iorubá evidenciam uma

¹⁸² Aceitar.

mudança epistemológica longe da matripotência assentada na senioridade. Oyěwùmí nos chama atenção que gênero simplesmente não existia na Iorubalândia antes do contato com o Ocidente.

Na companhia de Oyěwùmí fizemos tanto uma investigação filosófica sobre ontologia relacional através das águas quanto escavamos saberes subjugados e epistemologias marginalizadas que nos revelam o que o domínio ocidental busca apagar: senioridade, Oxum, matripotência, cosmopercepção e ontologias autóctones *orientadas* para a comunidade. E não podemos ficar com a impressão de que o que a autora desenterra é algo morto. Nossos mortos não morreram e estão sempre presentes. Precisamos modificar nossa compreensão de pré-colonial como algo extremamente distante do/no tempo. O que Oyěwùmí vem nos (d)escrivendo é uma tradição viva que acontece aqui e agora, e se modifica na fluidez da divindade tempo que está sempre vigilante. Embora esta tese chegue ao “final”, ela repousa sobre o inacabado...

REFERÊNCIAS

ABIMBOLA, Wande. **A concepção iorubá da personalidade humana**. Tradução de Luiz L. Marins. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1981.

ABIMBOLA, Wande. The Bag of Wisdom: Ọṣun and the Origins of Ifá Divination. In MURPHY, Joseph M; SANFORD, Mei-Mei (Editores). **Ọṣun Across the Waters: A Yorùbá Goddess in Africa and the Americans**. Bloomington: Indiana University Press, p. 141-154, 2001.

ACHEBE, Chinua. **O mundo se despedaça**. Tradução de Vera Queiroz da Costa e Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ADÉÈKÓ, Adélékè. Kò Sòhun Tí Mbe Tí Ò Nítàn (Nothing Is that Lacks a [Hi]story): On Oyèrónké Oyèwùmí The Invention of Women. In: OYÈWÙMÍ, Oyèrónké (Editora). **African Gender Studies: A Reader**. New York: Palgrave, p. 121-126, 2005.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

AFOLAYAN, Adeshina; FALOLA, Toyin. **Fela Anikulapo-Kuti: Afrobeat, Rebellion, and Philosophy**. New York: Bloomsbury Academic, 2022.

AGUESSY, Honorat. Visões e percepções tradicionais. In: SOW, Alpha I et al. **Introdução à cultura africana**. Lisboa: Edições 70, p. 95-136, 1980.

ALMEIDA, Heloisa B. Gênero. **Blogs de Ciência da Universidade Estadual de Campinas: Mulheres na Filosofia**, v. 6, n. 3, p. 33-43, 2020. Disponível em: <https://www.blogs.unicamp.br/mulheresnafilosofia/genero/>. Acesso em: 13 de out. de 2020.

ALTBACH, Philip. The Imperial Tongue: English as the Dominating Academic Language. **International Higher Education**, n. 49, 9, set. 2007.

AMADIUME, Ifi. Cheikh Anta Diop's theory of Matriarchal values as the basis for African Cultural Unity (Introdução). In: DIOP, Cheikh Anta. **The Cultural Unity of Black Africa**. The Domains of Patriarchy and of Matriarchy in Classical Antiquity. Londres: Karnak House, p. ix-xix, 1989.

AMADIUME, Ifi. **Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society**. Londres: Zed Books, 2nd ed. 2015.

AMADIUME, Ifi. **Re-inventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture**. New York. Zed Books Ltd, 1997.

APPIAH, Kwame Anthony. **Introdução à filosofia contemporânea**. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

APUSIGAH, Agnes Atia. Is gender another colonial project? A critique of Oyeronke Oyewumi's proposal. **Quest: An African Journal of Philosophy/Revue Africaine de Philosophie**, v. xx, n. 1-2, p. 23-44, 2006. Special Issue on African Feminisms.

ARCADES, Daniel; BARBOSA, Fernanda Júlia (Texto e encenação). **Exu – a boca do universo**. NATA: Núcleo Afrobrasileiro de Teatro de Alagoinhas. Fundação da Biblioteca Nacional. Salvador, mar. de 2014.

ARCADES, Daniel. (Texto e encenação). **Oxum**. NATA: Núcleo Afrobrasileiro de Teatro de Alagoinhas, 2018.

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Tradução de Cesar Augusto; Antônio Abranches; Helena Franco. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e julgamento**. Tradução de Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

AUGUSTO, Geri. Language Should Not Keep Us Apart! Reflections Towards a Black Transnational Praxis of Translation. **Callaloo**, vol. 37 n. 3, p. 632-647, 2014.

BABALOLA YAI, Olabiyi. **Yoruba-English/English-Yoruba Dictionary**. New York: Hippocrene Books, 1996.

BAILEY, Moya. **Misogynoir Transformed: Black Women's Digital Resistance**. New York University Press, 2021. *E-book*.

BAKARE-YUSUF, Bibi. 'Yorubas don't do Gender': A Critical Review of Oyeronke Oyewumi's The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses. In: African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. **CODESRIA Gender Series**. Volume 1, Dakar, CODESRIA, p. 61-81, 2004.

BARBOSA, L. G. O gênero, assim como a beleza, está nos olhos de quem vê. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 30, n. 3, 2022.

BARNES, Sandra T. **Africa's Ogun: old world and new**. Indiana University Press, 1997.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. Vol. 1: Fatos e mitos. Tradução de Sérgio Milliet. 5ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019a.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. Vol. 2: A experiência vivida. Tradução de Sérgio Milliet. 5ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019b.

BENISTE, José. **Dicionário yorubá-português**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história. In: **Obras escolhidas vol. I: Magia e técnica, arte e política**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 3ª ed. Editora Brasiliense, p. 222-232, 1987.

BIDIMA, Jean-Godefroy. De la traversée: raconter des expériences, partager le sens. **Rue Descartes**, n. 36, p. 7-18, 2002/2.

BONI, Tanella. Feminism, Philosophy, and Culture in Africa. In: GARRY, Ann; KHADER, Serene J; STONE, Alison (Editores). **The Routledge Companion to Feminist Philosophy**. New York: Routledge, p. 49-59, 2017.

BONI, Tanella. Tanella Boni. Série de Entrevistas sobre Filosofia Africana, realizada por Marcos Carvalho Lopes: Tcholonadur 003. **Filosofia Pop**, 18/11/2020. Disponível em: <https://filosofiapop.com.br/texto/tcholonadur-003-tanella-boni/>. Acesso em: 7 de jan. de 2022.

BOTELHO, D. M.; STADTLER, H. H. C. Os orixás fazem gênero dentro dos rituais. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores(as) Negros(as) - ABPN**, v. 3, n. 7, p. 171-190, mar./jun. 2012.

BRITISH COUNCIL. **Demandas de aprendizagem de inglês no Brasil**: Elaborado com exclusividade para o *British Council* pelo Instituto de Pesquisa Data Popular. São Paulo, 2014.

BUSIA, Abena. In Search of Chains Without Iron: On Sisterhood, History, and the Politics of Location. In: OYĚWŪMÍ, Oyèrónké. (Editora). **African Women and Feminism: Reflecting on the Politics of Sisterhood**. Trenton (Nova Jersey): Africa World Press, p. 257-267, 2003a.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar, 8ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CALADO, K. A. Feições do Atlântico negro em Um defeito de cor. **Revista Communitas**, v. 2, n. 4, p. 238-248, jul./dez. 2018.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser.** Tese (Doutorado em Filosofia da Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

CARVALHO, Magda Costa. **Filosofia para crianças: a (im)possibilidade de lhe chamar outras coisas.** Rio de Janeiro: NEFI, 2020 – (Coleção Ensaio; 4).

CASTRO, Maria Gabriela. Prólogo. In: CARVALHO, Magda Costa. **Filosofia para crianças: a (im)possibilidade de lhe chamar outras coisas.** Rio de Janeiro: NEFI, p. 13-17, 2020 – (Coleção Ensaio; 4).

COETZEE, Azille. **African feminism as decolonising force: a philosophical exploration of the work of Oyèrónké Oyèwùmí.** Tese (Doutorado em Filosofia). Faculty of Arts and Social Sciences. Cidade do Cabo: Stellenbosch University, 2017.

COETZEE, Azille. Feminism is African, and other implications of reading Oyèrónké Oyèwùmí as a relational thinker. **Gender and Women's Studies**, 1(1), p. 1-16, 2018.

COSTA, J. S. F. Da cor ao corpo: a violência do racismo. In: SOUSA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

CUNHA PAZ, F. P; PESSANHA, E. A. M; SARAIVA, Luís Augusto Ferreira. Na travessia o negro se desfaz: vida, morte e memória, possíveis leituras a partir de uma filosofia africana e afrodiaspórica. **Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer**, v. 10, Ed. Especial: Interfaces da Filosofia Africana, p. 110-127, 2019.

DANTAS, Luís Thiago Freire. A descrição da imagem: por uma descolonização do olhar. **Revista Crítica Cultural**, Palhoça, SC, v. 17, n. 1, p. 11-19, jan.-jun. 2022.

DANTAS, Luís Thiago Freire. **Filosofia desde África: perspectivas descoloniais.** Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2018.

DA SILVA, Denise Ferreira. **A dívida impagável.** Tradução de Amílcar Packer e Pedro Daher. São Paulo: Forma Certa, 2019.

DELEUZE, Gilles. **O abecedário de Gilles Deleuze.** 1988. Transcrição da entrevista de Gilles Deleuze para a televisão francesa. Disponível em: <http://intermidias.blogspot.com/2008/01/o-abecedario-de-gilles-deleuze.html>. Acesso em: 18 de abr. de 2021.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr; Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DESCARTES, René. **Discurso do método; As paixões da alma; Meditações**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004. (Os Pensadores).

DIOP, Birago. Ancestralidade. In: MACHADO, Vanda. **Pele da cor da noite**. Salvador: EDUFBA, 2013.

ESCOBAR, Arturo. Sentipensar com la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur. In: **Revista de Antropología Iberoamericana**. Madrid: Antropólogos Iberoamericanos em Red. Volumen 11, Número 1, p. 11-32. enero-abril, 2016.

ETOKE, Nathalie. Nathalie Etoke, a filosofia e a melancolia africana. Série de Entrevistas sobre Filosofia Africana, realizada por Marcos Carvalho Lopes: Tcholonadur 023. **Filosofia Pop**, 24/09/2021. Disponível em: <https://filosofiapop.com.br/texto/tcholonadur-023-nathalie-etoke/>. Acesso em: 19 de dez. de 2022.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: DUARTE, Constância L.; NUNES, Isabella Rosado (Organizadores.). **Escrevivência: a escrita de nós**. Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, p. 48-54, 2020.

EVARISTO, Conceição. **Poemas da recordação e outros movimentos**. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

FALABRETTI, E. S; OLIVEIRA, J. R. **O nó do ser: para uma ontologia do corpo**. Caxias do Sul, RS: Educs, 2020.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Aproximações brasileiras às filosofias africanas: caminhos desde uma ontologia Ubuntu. **Prometeus: Filosofia em Revista**, v. 9, n. 2. Edição Especial, p. 231-245, dezembro, 2016a.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Em torno de um pensamento oxunista: *Ìyá* descolonizando lógicas de conhecimento. **Revista de Filosofia Aurora**. Curitiba, v. 33, n. 59, p. 382-397 mai./ago. 2021.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. **Ementa de tópicos especiais de filosofia contemporânea: Introdução à filosofia africana**. Universidade de Brasília. Instituto de Ciências Humanas: Departamento de Filosofia. 2013/1.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Enterreirando a investigação: sobre um ethos da pesquisa sobre subjetividades. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**; Rio de Janeiro, v. 72, p. 199-208, 2020.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Nota de tradução. In: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Tradução de wanderson flor do nascimento. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Orí: a saga atlântica pela recuperação das identidades usurpadas. In: SOUZA, Edileuza Penha (Organizadora). **Negritude, cinema e educação: caminhos para a implementação da Lei 10.639/2003**. Belo Horizonte: Mazza Edições, p. 134-146, 2014.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Oxalá: as potências de quem vem antes... In: SANTANNA, Cristiano (Organizador). **Xirê epistemológico: roda, ancestralidade, educação**. Rio de Janeiro: Autografia, 2022.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. **Ensaio Filosóficos**, v. 13, p. 153-170, 2016b.

FLORIDI, Luciano. What is a Philosophical Question? **Metaphilosophy**, v. 44, n. 3, 2013.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1: A vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque; J. A. Guilhon Albuquerque. 9ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

FOUCAULT, Michel. **O corpo utópico, As heterotopias**. Posfácio de Daniel Defert. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: N-1, 2013.

FREITAS, A. S. No meio da ontologia havia um vírus: notas acerca de uma abertura cosmopolítica em tempos de pandemia. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, v. 11, p. 1-8, 2020.

GABRIEL, Alice. A outra metade. In: MATOS, P. A. **Toda dor do mundo: uma introdução a ontologias não-especistas**. 1ª ed. Brasília, DF: Ed. do Autor, p. 93-108, 2010.

GABRIEL, Alice. **Materialidade, maternidade e outras matrizes**. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Brasília: Universidade de Brasília, 2022.

GBADEGESIN, Segun. **African Philosophy: Traditional Yoruba Philosophy and Contemporary African Realities**. New York: Peter Lang, 1991.

GBADEGESIN, Segun. Toward a Theory of Destiny. In: WIREDU, Kwasi. (Editor). **A Companion to African Philosophy**. Oxford: Blackwell, p. 313-323, 2004.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes. Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.

GOLDMAN, Marcio. Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2011.

GORDON, Lewis. Black Issues in Philosophy: The African Decolonial Thought of Oyèrónké Oyèwùmí. **Blog of the APA (American Philosophical Association)**. 2018. Disponível em: <https://blog.apaonline.org/2018/03/23/black-issues-in-philosophy-the-africandecolonial-thought-of-oyeronke-oyewumi/>. Acesso em: 23 de jun. de 2021.

GUIMARÃES, T. A construção do corpo sexuado: uma reflexão sobre os significados de gênero e de como este se articula com o corpo. **SOCIAIS E HUMANAS**, v. 24, n. 2, p. 148-161, jul./dez. 2011.

HALLEN, Barry. **A Short History of African Philosophy**. Bloomington: Indiana University Press, 2002.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A noção de pessoa na África negra. Tradução para uso didático de: HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. **La notion de personne en Afrique Noire**. In: DIETERLEN, Germaine (ed.). **La notion de personne en Afrique Noire**. Paris: CNRS, 1981, p. 181 – 192, por Luiza Silva Porto Ramos e Kelvlin Ferreira Medeiros. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/amadou_hampat%C3%A9_b%C3%A2_-_a_no%C3%A7%C3%A3o_de_pessoa_na_%C3%A1frica_negra.pdf. Acesso em: 23 de abr. de 2022.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Editor). **História Geral da África I. Metodologia e Pré-história da África**. 2ª ed. rev. Brasília: Unesco, p. 167-212, 2010.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. **Amkoullel, o menino fula**. Tradução de Xina Smith de Vasconcellos. 3ª ed. São Paulo: Palas Athena: Acervo África, 2013.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **cadernos pagu**. Campinas, n. 5, p. 07-41, 1995.

HEIDEGGER, Martin. Que é metafísica? In: **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2005. (Os Pensadores).

HOBBSAWM, Eric. **Pessoas extraordinárias**: resistência, rebelião e jazz. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

HOOKS, bell. A língua: ensinando novos mundos/novas palavras. In: **Ensinando a transgredir**: a educação como prática da liberdade. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, p. 223-233, 2013.

HOOKS, bell. **E eu não sou uma mulher?** Mulheres negras e feminismo. Tradução de Bhuvli Libanio. 6ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

HOOKS, bell. O amor como a prática da liberdade. Tradução de wanderson flor do nascimento. **ENUGBÁRIJO**. 3 de janeiro de 2019. Disponível em: <https://medium.com/enugbarijo/o-amor-como-a-pr%C3%A1tica-da-liberdade-bell-hooks-bb424f878f8c>. Acesso em: 7 de jun. de 2021.

HOOKS, bell. Sisterhood: Political Solidarity Between Women. **Feminist Review**, n. 23, jun. 1986.

HOOKS, bell. Vivendo de amor. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn C. (Organizadoras.). **O livro da saúde das mulheres negras**: Nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro: Pallas: Criola, p. 188-198, 2000.

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. In: SOUSA SANTOS; Boaventura de; MENESES, Maria Paula (Organizadores.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, p. 131-144, 2010.

JAGUN, Márcio de. **Orí**: a cabeça como divindade – história, cultura, filosofia e religiosidade africana. Rio de Janeiro: Litteris, 2015.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KILOMBA, Grada. O racismo é uma problemática branca. In: **Carta capital**, 30 de mar. de 2016. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica>. Acesso em: 27 de dez. de 2021.

LORDE, Audre. **Sister Outsider**: Essays and Speeches by Audre Lorde. Berkeley: The Crossing Press, 2007.

LOUIS, Marie-Victoire. Diga-me: o que significa gênero? **Sociedade e Estado**, v. 21, n. 3, p. 711-724, 2006.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 73-101, jul./dez, 2008.

MACHADO, Adilbênia Freire. Saberes ancestrais na filosofia afrorreferenciada de Dona Toinha: água preta, pertencimento, território e cuidado. **Perspectiva Filosófica**, v. 48, n. 2, p. 264-286, 2021.

MACHADO, Vanda. **Pele da cor da noite**. Salvador: EDUFBA, 2013.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. In: SOUSA SANTOS; Boaventura de; MENESES, Maria Paula (Organizadores). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, p. 396-443, 2010.

MANDARINO, Ana Cristina de Souza; GOMBERG, Estélio. Candomblé, corpos e poderes. **Perspectivas**, São Paulo, v. 43, p. 199-217, jan./jun. 2013.

MARTINS, Leda. Maria. **Afrografias da memória: o reinado do Rosário no Jatobá**. São Paulo/Belo Horizonte: Mazza Edições (Coleção Perspectiva), 1997.

MATORY, J. Lorand. Is There Gender in Yorùbá Culture? In: OLUPONA, Jacob Obafemi Kehinde; REY, Terry (Editores). **Òriṣà Devotion as World Religion: The Globalization of Yorùbá Religious Culture**. The University of Wisconsin Press, p. 513-558, 2008.

MATOS, P. A. **Toda dor do mundo: uma introdução a ontologias não-especistas**. 1ª ed. Brasília, DF: Ed. do Autor, 2010.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo, n-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **O direito universal à respiração**. Tradução de Ana Luiza Braga, n-1 edições, 2020.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. Tradução de Marta Lança. Antígona, 2017.

MIANO, Léonora. **A estação das sombras**. Tradução de Celina Portocarrero. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

MIANO, Léonora. **Contornos do dia que vem vindo**. Tradução de Graziela Marcolin de Freitas. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

MIANO, Léonora. “Le jour où je suis devenue mère” (6/6): Léonora Miano. In: **Elle**. 13 de out. de 2022. Disponível em: <https://www.elle.fr/Loisirs/Livres/News/Le-jour-ou-je-suis-devenue-mere-6-6-Leonora-Miano-4043575>. Acesso em: 11 de jan. de 2023.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. v. 32, n. 94, p. 01-18, 2017.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/ projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MILLS, Charles W. **Blackness Visible**: Essays on Philosophy and Race. Cornell University Press, 1998.

MOREIRA, T. A. S. O ato de nomear – da construção de categorias de gênero até a abjeção. In: XVI Congresso Nacional de Linguística e Filologia, 2010, Rio de Janeiro. **Cadernos do CNLF**. Rio de Janeiro: Instituto de Letras da UERJ, v. xiv, n. 4, p. 2914-2926, 2010.

MUDIMBE, V. Y. **A invenção de África**: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2013.

MURPHY, Joseph M; SANFORD, Mei-Mei (Editores). **Ọṣun Across the Waters**: A Yorùbá Goddess in Africa and the Americans. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

NAGEL, Thomas. **Uma breve introdução à filosofia**. Tradução de Silvana Vieira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

NASCIMENTO DOS SANTOS, tatiana. **Letramento e tradução no espelho de Oxum: teoria lésbica negra em auto/re/conhecimentos**. Tese (Doutorado em Estudos da Tradução). Programa de Pós Graduação em Estudos da Tradução. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2014.

NDLOVU-GATSHENI, Sabelo. **Coloniality of Power in Postcolonial Africa**. Myths of Decolonization. Dakar: Senegal: Codesria, 2013.

NDLOVU-GATSHENI, Sabelo. Decoloniality as the Future of Africa. **History Compass**, v. 13, n. 10, p. 485-496, 2015.

NDLOVU-GATSHENI, Sabelo. Metaphysical Empire, Linguicides and Cultural Imperialism. **English Academy Review**, v. 35, n. 2, p. 96-115, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras (Edição de bolso), 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos póstumos**: 1884-1885: Volume V. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira**. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

NTUMBA, Tshiamalenga. **Le réel comme procès multiforme**: pour une philosophie du Nous processuel, englobant et plural. Paris: Edilivre, 2014.

NZEGWU, Nkiru. **Family Matters**: Feminist Concepts in African Philosophy of Culture. State University of New York, 2006.

NZEGWU, Nkiru. Feminism and Africa: Impact and Limits of the Metaphysics of Gender. In: WIREDU, Kwasi. (editor). **A Companion to African Philosophy**. Oxford: Blackwell, p. 560-569, 2004.

NZEGWU, Nkiru. O Africa Gender Imperialism in Academia. In: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. (editora). **African Women and Feminism**: Reflecting on the Politics of Sisterhood. Trenton (Nova Jersey): Africa World Press, p. 99-157, 2003a.

NZEGWU, Nkiru. Osunality. In: TAMALE, Sylvia (editora). **African Sexualities**. A Reader. Oxford, Nairobi, Dakar, Cidade do Cabo: Pambazuka/Fahamu, p. 253-270, 2011a.

NZEGWU, Nkiru. Questions of Identity and Inheritance: A Critical Review of Kwame Anthony Appiah's in my Father's House. In: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. (Editora). **African Gender Studies**: A Reader. New York: Palgrave Macmillan, p. 355-379, 2005.

NZEGWU, Nkiru. Sisterhood. In: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. (Editora). **African Women and Feminism**: Reflecting on the Politics of Sisterhood. Trenton (New Jersey): Africa World Press, p. vii-viii, 2003b.

NZEGWU, Nkiru. Transfixing Beauty: The Allure of Maiden Bodies. **West Africa Review**, n. 18, p. 1-28, 2011b.

OLIVEIRA, Eduardo. **Filosofia da ancestralidade**: corpo e mito na filosofia da educação brasileira. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

OLIVEIRA, Thiago. Breve ensaio sobre o problema do ensino de filosofia. **Cadernos Nietzsche**, v. 43, p. 105-122, 2022.

OLUPONA, Jacob Obafemi Kehinde. Death Has Many Names. Entrevista cedida a George Yancy: **The New York Times: The Stone**, 14/02/2021. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2021/02/14/opinion/Yoruba-religion-death.html>. Acesso em: 17 de fev. de 2021.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Tradução de wanderson flor do nascimento. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Abiyamo: Theorizing African Motherhood. **JENdA: A Journal of Culture and African Women Studies**, n. 4, 1999.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. (Editora). **African Gender Studies: A Reader**. New York: Palgrave, 2005.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. (Editora). **African Women and Feminism: Reflecting on the Politics of Sisterhood**. Trenton (New Jersey): Africa World Press, 2003a.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the Challenge of African Epistemologies. **African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1**, Dakar, CODESRIA, p. 1-8, 2004.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. De-confounding Gender: Feminist Theorizing and Western Culture, a Comment on Hawkesworth's "Confounding Gender". **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, The University of Chicago, vol. 23, n. 4, 1998.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Decolonizing the Intellectual and the Quotidian: Yorùbá Scholars(hip) and Male Dominance. In: **Gender Epistemologies in Africa: Gendering Traditions, Spaces, Social Institutions, and Identities**. New York: Palgrave Macmillan, p. 9-33, 2011a.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Desaprendendo lições da colonialidade: escavando saberes subjugados e epistemologias marginalizadas. In: **Seminário Internacional Decolonialidade e Perspectiva Negra**. Brasília, 2016a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zeFI9vTl8ZU>. Acesso em: 22 de abr. de 2022.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Family Bonds/Conceptual Binds: African Notes on Feminist Epistemologies. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, vol. 25, n. 4, p. 1093-1098, 2000.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **Gender and Motherhood at Rhodes University**. Conversation at Rhodes University with Prof. Zine Magubane and Prof. Oyèrónké Oyèwùmí on Gender and Motherhood on 21 June 2016b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6NRbvqeY1xw>. Acesso em: 11 de ago. de 2022.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. (Editora). **Gender Epistemologies in Africa: Gendering Traditions, Spaces, Social Institutions, and Identities**. New York: Palgrave Macmillan, 2011b.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **Jornada pela academia**. Tradução para uso didático de Oyeronke Oyewumi: Journey Through Academe, disponível em: <https://pt.scribd.com/document/221361499/Oyewumi-The-Journey-Through-Academe>, por Aline Matos da Rocha. Revisão de wanderson flor do nascimento.

Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/textos-africanos.html>. Acesso em: 01 de out. de 2020a.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **La Invención de las Mujeres**: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Tradução de Alejandro Montelongo González. Bogotá, Colômbia: Editorial em la frontera, 2017.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. O fardo da mulher branca: mulheres africanas no discurso ocidental feminista. Tradução de Aline Matos da Rocha. **Problemata: Revista Internacional de Filosofia**, v. 11, n. 2, p. 145-167, 2020b.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Prof. Oyeronke Oyewumi on Culture, Erasure of Women's Achievements and The Modern Man. Entrevista cedida a Rosebell Kagumire: **African Feminism**, 17 dez. 2018. Disponível em: <https://africanfeminism.com/prof-oyeronke-oyewumi-on-culture-erasure-of-womens-achievements-and-the-modern-man/>. Acesso em: 11 de jul. de 2022.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. '(Re)Centring African Epistemologies: An Intellectual Journey': The Acceptance Speech for the 2021 Distinguished Africanist Award. **Codesria Bulletin Online**, n. 3, fev. 2022.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Son[i]a #303 Oyèrónké Oyèwùmí. In: **RWM – Radio Web MACBA**, 10/01/2020b. Disponível em: <https://rwm.macba.cat/en/sonia/sonia-303-oyeronke-oyewumi>. Acesso em: 25 de fev. de 2022.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **The Invention of Women**: Making an African Sense of Western Gender Discourses. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. The White Woman's Burden: African Women in Western Feminist Discourse. In: **African Women and Feminism**: Reflecting on the Politics of Sisterhood. Trenton (New Jersey): Africa World Press, p. 25-43, 2003b.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (Editores). **The African Philosophy Reader**. Second Edition. New York: Routledge, p. 456-486, 2003c.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. 'We gaan dood aan westerse overheersing'. Entrevista cedida a Anne Wijn: **Trouw**, 25 de abr. de 2018. Disponível em: <https://www.trouw.nl/religie-filosofie/we-gaan-dood-aan-westerse-overheersing~b7e450eo/>. Acesso em: 2 de fev. de 2023.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **What Gender Is Motherhood?** Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity. New York: Palgrave Macmillan, 2016c.

OYOMESIORO. **Princess Oyeronke, Daughter of Soun of Ogbomosho Becomes First African Woman To Win Distinguished Africanist Award.** 24 de set. de 2021. Disponível em: <https://oyomesioro.com/princess-oyeronke-daughter-of-soun-of-ogbomosho-becomes-first-african-woman-to-win-distinguished-africanist-award/>. Acesso em: 11 de abr. de 2022.

PIEIDADE, Vilma. **Dororidade.** São Paulo: Editora Nós, 2017.

PLATÃO. **A República.** Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004. (Os Pensadores).

PRAH, Kwesi Kwaa. Intellectual sovereignty: Shifting the centre of gravity. In: **University World News: Africa Edition.** 24 de mar. 2017. Disponível em: <https://www.universityworldnews.com/post.php?story=20170321092208711>. Acesso em: 16 de jul. de 2022.

PRAH, Kwesi Kwaa. **The Burden of English in Africa: From Colonialism to Neo-Colonialism.** Keynote Address presented to the Department of English: 5th International Conference on the theme: Mapping Africa in the English-Speaking World. University of Botswana, jun. 2009.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Organizadores). **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, p. 84-130, 2010.

RAMOSE, Mogobe. Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. **Ensaio Filosófico.** Volume IV, outubro, p. 6-23, 2011.

RASPE, Rudolf Erich. **As aventuras do barão de Münchhausen.** São Paulo: Hemus, 1991.

RIBEIRO, Darcy. **Sobre o óbvio.** Marília: Lutas Anticapital, 2019.

RICH, Adrienne. The Burning of Paper Instead of Children. In: **The Fact of a Doorframe: Selected Poems 1950-2001.** W. W. Norton & Company, 2002. *E-book.*

ROCHA, Aline Matos da. A bio-lógica do biopoder: a (dis)posição do corpo em Oyěwùmí e Foucault. **Problemata: Revista Internacional de Filosofia,** v. 10, n. 2, p. 29-42, 2019.

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). Programa de Pós Graduação em Filosofia. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2018.

ROCHA, Aline Matos da. Oyèrónké Oyěwùmí: tecituras filosóficas comprometidas com a decolonialidade. In: **Le Monde Diplomatique Brasil,** 2020. Disponível em:

<https://diplomatie.org.br/oyeronke-oyewumi-tecituradas-filosoficas-comprometidas-com-a-decolonialidade/>. Acesso em: 14 de abr. de 2022.

ROCHA, Aline Matos da. **Pensar o invisível: as mulheres negras como produtoras de pensamento filosófico**. Monografia (Licenciatura em Filosofia). Departamento de Filosofia. Universidade de Brasília, 2014.

ROSA, P. Gênero: performativo ou ontológico? **Peri**, v. 4, n. 1, p. 46-56, 2012.

ROYCE. **Pois enquanto minha pele for Negra eu serei uma devotada anti-especista**. Tradução de Tatiana Nascimento dos Santos, 2011. Disponível em: <https://traduzidas.wordpress.com/2011/01/14/pois-enquanto-minha-pele-for-negra-eu-serei-uma-devotada-anti-especista/>. Acesso em: 28 de abr. de 2021.

SALAMI, Minna. **Sensuous Knowledge: A Black Feminist Approach for Everyone**. London: ZED, 2020.

SANTANA, Tiganá. Breves considerações sobre um traduzir negro ou tradução como feitiçaria. **LANDA**, v. 7, p. 5-16, 2018

SANTANA, Tiganá. Ressonâncias e ontologias outras: pensando com o pensar Bantu-Kongo. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 45, p. 149-168, 2022. Edição Especial: “Filosofias do Sul: entre a África e a América Latina”.

SCAVONE, Lucila. A maternidade e o feminismo: diálogo com as ciências sociais. **cadernos pagu** (16), p. 137-150, 2001.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, v. 20, n. 2, jul./dez. p. 71-99, 1995.

SEMLEY, Lorelle D. **Mother is Gold, Father is Glass: Gender and Colonialism in a Yoruba Town**. Bloomington: Indiana University Press, 2011.

SILVA, Fabiana Carneiro da. Por uma fala: o negro corpo do discurso. **Opiniões**. São Paulo, n. 10, p. 58-70, jun. 2017.

SOMÉ, Sobonfu. **A (M)otherworld is Possible**. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=jJ8yU_K6nL8. 26 de set. de 2014. Acesso em 27 de dez. de 2022.

SOMÉ, Sobonfu. **O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre relacionamentos**. Tradução de Deborah Weinberg. São Paulo: Odysseus, 2007.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SPELMAN, Elizabeth, V. Woman as Body: Ancient and Contemporary Views. **Feminist Studies** 8, n. 1. Spring, 1982.

STEADY, Filomina Chioma. "The Black Woman Cross-Culturally: An Overview". In: **The Black Woman Cross-Culturally**. Cambridge, Mass.: Schenkman Pub. Co. 1981.

TAYLOR, Paul C. **Black is Beautiful**: A Philosophy of Black Aesthetics. USA: Wiley Blackwel, 2016.

THIONG'O, Ngũgĩ Wa. **Decolonising the Mind**: The Politics of Language in African Literature. Zimbabwe Publishing House, 1981.

VALEK, Aline. A escritora que querem comer viva. In: **Blog Aline Valek**. Disponível em: <https://www.alinevalek.com.br/blog/2018/07/a-escritora-que-querem-comer-viva/>. Acesso em: 13 de abr. de 2022.

VANGUARD. **Fela: How his mother changed his music**. 20 de out. de 2018. Disponível em: <https://www.vanguardngr.com/2018/10/fela-how-his-mother-changed-his-music/>. Acesso em: 11 de jul. de 2022.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**. Solisluna Design Editora, 2018.

GLOSSÁRIO¹⁸³

Àbúrò: mais jovem.

Àgbàyà: sênior para nada.

Agbo ilé: habitação que abriga o grupo de pessoas que reivindicam descendência de um ancestral comum fundador.

Ajalá: oleiro celestial, criador de cabeças.

Àkúnlẹ̀yàn: o ato pré-terreno de ajoelhar-se diante da Entidade Criadora para escolher seu destino.

Aya: “esposa”.

Bàbá: distinção intelectual e signo de senioridade.

Babalaô: quem preside a divinação em Ifá.

ẹ̀gbọ̀n: sênior.

Ènìyàn: humanos.

É̀érindínlógún: divinação com dezesseis búzios.

Ibèji: gêmeos entre os povos iorubás – Kehinde e Taiwo.

Ifá: importante sistema autóctone de conhecimento e divinação.

Inquice: divindades.

Irúnmọ̀lẹ̀: divindades primordiais.

Ìyá: procriadora.

Ìyá àgbà: *Ìyá* mais velha.

Ìyàwó: noiva.

Ọ̀ba: governante.

Obá: divindade das águas revoltas dos rios.

Obìnrin: anafêmea.

Odù: conjunto de versos, capítulo.

Ogum: divindade responsável pelas propriedades sagradas do ferro.

Ọ̀kùnrin: anamacho.

Olodumarê: ser supremo.

Ọ̀mọ: criança.

¹⁸³ Este glossário foi elaborado na esteira do glossário presente em *What Gender is Motherhood?* de Oyèrónké Oyèwùmí.

Ọmọ̀ọ̀yá: termo final de solidariedade dentro e fora da família; crianças da mãe.

Orí: agência/cabeça/divindade pessoal.

Orixá: divindades.

Orumilá: Ifá (divindade da divinação).

Òrun: outro mundo.

Osetura: décimo sétimo odù.

Oxalá: Divindade do pano branco - Oxalufã/Oxaguiã.

Oxê Meji: (cor) responde ao orixá Oxum.

Oxum: Ìyá primordial.

Oyá: divindade dos ventos, tempestades e fogo.

Xangô: divindade dos raios, do trovão e do fogo.

Yèyé: quem me botou como um ovo.