

OYÈRÓNKÉ OYÈWÙMÍ: POTÊNCIAS FILOSÓFICAS DE UMA REFLEXÃO

OYÈRÓNKÉ OYÈWÙMÍ: PHILOSOPHICAL POTENCIES OF A REFLECTION

Wanderson Flor do Nascimento¹

Recebido em: 07/2019

Aprovado em: 09/2019

Resumo: Este artigo parte de uma leitura da obra “The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses” da socióloga e epistemóloga nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí, buscando em um primeiro momento reconstruir brevemente o argumento da autora no livro para, em seguida, elencar algumas ideias de interesse filosófico presentes na obra. Discutir-se-á também algumas críticas direcionadas a este primeiro livro de Oyèwùmí, buscando dialogar, desde esses elementos de interesse filosófico, com elementos que possibilitem possíveis respostas, a partir da autora, a tais críticas.

Palavras-Chave: Estudos africanos, Gênero, Epistemologia, Política.

Abstract: This article is based on a reading of the book “The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses” by Nigerian sociologist and epistemologist Oyèrónké Oyèwùmí, seeking at first to briefly reconstruct the author's argument in this book and then to list some ideas of philosophical interest present in her work. We will also discuss some criticisms directed to this first book by Oyèwùmí, seeking to dialogue, from these elements of philosophical interest, with elements that enable possible answers from the author to such criticisms.

Keywords: African Studies, Gender, Epistemology, Politics.

Palavras iniciais

Gostaria, neste texto, de me aproximar das reflexões da pensadora nigeriana de origem iorubá Oyèrónké Oyèwùmí, sobretudo a partir de sua obra *The Invention of Women: Making*

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília. Professor Orientador dos programas de Pós-Graduação em Metafísica; Bioética; Direitos Humanos e Cidadania da Universidade de Brasília e colaborador do Mestrado Profissional Prof-Filo (Pólo Tocantins). Colíder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação, Raça, Gênero e Sexualidades “Audre Lorde” (Geperges Audre Lorde – UFRPE/UnB/CNPq). Membro do Núcleo de Filosofia Africana *Exu do Absurdo* (NEFA – UNB). E-mail: wandersonflor@unb.br.

*an African Sense of Western Gender Discourses*² (OYÈWÙMÍ, 1997), e discutir algumas implicações filosóficas das teorizações da autora. Meu interesse central está localizado tanto no que diz respeito à epistemologia quanto de uma antropologia filosófica com impactos políticos, buscando também interagir com algumas das críticas que foram dirigidas a seu trabalho.

Vale frisar que Oyèrónké Oyèwùmí não é uma pensadora que teve uma formação convencional em filosofia. Ela fez sua graduação em ciência política na Nigéria e estudos de pós-graduação em sociologia, nos Estados Unidos. Entretanto, essa ausência de uma formação filosófica institucional, de modo algum, afasta a autora do campo da produção filosófica e nem do diálogo explícito com as fontes da tradição filosófica ocidentais e africanas. Como bem nos recorda o filósofo jamaicano Lewis Gordon (2018), Oyèwùmí vem se consolidando como uma das importantes vozes que, junto de diversas outras, sem uma formação clássica em filosofia, contribuem de modo decisivo para o fazer filosófico contemporâneo.

Partindo de uma breve e recortada reconstrução da reflexão da autora, sobretudo da obra advinda de sua pesquisa de doutoramento, passo em seguida para os pontos que me enviam para temas mais específicos de interesse filosófico, buscando os conceitos produzidos pela autora e, por fim, busco articular algumas das críticas realizadas ao trabalho de Oyèwùmí, buscando lê-las desde esses recortes filosóficos que assinalarei.

Refazendo passos...

Baseando-se em revisões críticas da literatura sobre os povos iorubás em torno do gênero, trabalho e política, etnografias, relatos de viajantes e estudos sobre a língua iorubá, Oyèwùmí argumenta, no livro *The Invention of Women* (1997, p. ix-x) que a sociedade Oyó-Iorubá do sudoeste da Nigéria não tinha, antes do período da colonização e do tráfico escravagista, uma apreensão político-social de tipos de corpos, de modo que o gênero não aparecia como elemento decisivo de organização dos papéis sociais hierarquizados. Ela se interessará em investigar “por que e como o gênero veio a ser construído na sociedade iorubá do sudoeste da Nigéria” (1997, p. xi)³.

Nesta ambiência, a autora problematiza as ideias, segundo ela, presentes em muitas das

² A tese de Oyèwùmí foi defendida em 1993, na Universidade de Berkeley, na Califórnia, sob o título de *Mothers, not Women: Making an African sense of Western Gender Discourses*. O livro, de 1997, derivado da tese recebeu o prêmio de distinção da American Sociological Association, em 1998.

³ Todas as traduções neste artigo são de minha responsabilidade, salvo quando apresentados textos já traduzidos nas referências bibliográficas finais.

publicações feministas da época, de que “as categorias de gênero são universais e atemporais e estão presentes em todas as sociedades, em todos os tempos”, questionando se o “gênero é um princípio organizador fundamental em todas as sociedades”, interrogando a “categoria essencial e universal, ‘mulher’, que é caracterizada pela uniformidade social de seus membros”, de forma que se critique a ideia de que “a subordinação das mulheres é universal” (OYĚWÙMÍ, 1997, p. xi-xii).

Oyèwùmí parte da constatação de um “domínio ocidental nos estudos africanos” (1997, p. x), o que faria que toda a experiência dos povos africanos fosse interpretada a partir das lentes categoriais produzidas no Ocidente – e o gênero seria uma das mais importantes dentre estas categorias.

A tradução dos termos iorubás *obìnrin* e *òkùnrin*, respectivamente, por mulher e homem seria, para a autora, resultado da divisão ocidental generificada da percepção das maneiras de organização social (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 32). O mesmo fenômeno aconteceria com a tradução de *aya* e *òkò*⁴ por esposa e marido, que apresentariam o mesmo procedimento de suposição de que as estruturas de organização generificada da sociedade, perceptível no Ocidente, estariam presentes em todos os lugares (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 29). Por esta razão, Oyèwùmí entende estas traduções como incorretas no que diz respeito ao contexto iorubá, no qual é a senioridade, fenômeno relacionado à idade cronológica relativa, e não o tipo sexuado de corpo, que atribui e regula as posições de poder nas sociedades iorubás anteriores ao contato colonial (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 13).

Como premissa inicial de sua tese, Oyèwùmí aponta que o Ocidente organiza sua lógica cultural em torno do sentido da visão – as ideias de teoria, cosmovisão, *weltanschauung*, etc., apontam para isso –, identificando, por intermédio do olhar, as posições sociais destinadas a determinados tipos de corpos. Esta matriz de organização das lógicas culturais não seria presente nas sociedades iorubás pré-coloniais (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 2-3).

Nossa autora identifica, nas lógicas culturais do Ocidente, uma espécie de apego ao corpo, que levaria a organização da sociedade a ser percebida em termos de um corpo social ou um corpo político (*idem*), apontando para a atuação de um tipo de “raciocínio corporal” (OYĚWÙMÍ, 1997, p. x), sustentado por uma bio-lógica, que naturalizaria relações sociais por meio de um sub-reptício determinismo biológico (OYĚWÙMÍ, 1997, p. ix-x). Aqui fica explícito que, para o contexto da crítica, supor uma espécie de universalidade de consideração

⁴ Adiante estes termos iorubás serão elucidados.

em relação ao corpo é supor uma biologia dominante, que se expressa na abordagem de uma sociedade composta por corpos e como corpos.

A partir deste fenômeno, Oyěwùmí nota que os discursos feministas ocidentais acabam caindo em uma espécie de contradição quando afirmam que o gênero é uma categoria culturalmente construída, mas universal, já que estaria presente na organização de todas as sociedades (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 10). Esta percepção ocidental de que os corpos sexuais seriam a base da organização social, mesmo quando lidos como uma construção cultural, seria, para nossa autora, uma projeção do recurso ocidental à bio-lógica e ao direcionamento das malhas sociais para um modelo naturalizado da divisão dos corpos e papéis socialmente atribuídos em relação a estes mesmos corpos.

Buscando demonstrar que as sociedades iorubás pré-coloniais não se organizavam em função do gênero, Oyěwùmí (1997) descreve a cosmologia e as instituições socioculturais iorubás nos informando que, mais que a configuração anatômica dos corpos, no que diz respeito a suas genitálias – fenômeno que, na percepção de nossa autora, aparece como uma “distinção sem diferença social” (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 36) –, é a relação com o status de antiguidade, isto é, a senioridade, o que define as posições sociais de poder.

Oyěwùmí nos informa que a própria estrutura da linhagem familiar é organizada pelo princípio da senioridade. As pessoas mais velhas têm mais poder e prestígio e isso se reflete em toda a estrutura social iorubá. Deste modo, a posição no casamento é também determinada pela senioridade, que é determinada pela data de entrada de uma pessoa na família. É neste cenário que o papel de *aya* ganha significação. Quem entra na linhagem por meio do casamento ocupa a função de *aya*. No momento do casamento, ela é mais nova na família, pois ela entra depois das pessoas que lá estavam por nascimento (e também depois das outras que nela adentraram antes pelo casamento).

Na interpretação de Oyěwùmí *aya* é mais nova que as outras pessoas que já pertencem à família, pois a idade em questão é relativa à entrada de *aya* no complexo familiar. Deste modo, o papel de *aya* não seria atribuído às anafêmeas⁵ em função de estas serem anafêmeas, isto é,

⁵ Tradução de *anafemale* (ou fêmea anatômica), termo criado por Oyěwùmí para designar *obìnrin*, apontando para o aspecto da delimitação anatômica específica em relação à reprodução e não a papéis sociais. A autora designa *òkùnrin* como anamacho, *anamale*, o macho anatômico. Oyěwùmí afirma que não há nenhuma ligação privilegiada da palavra *òkùnrin* com a dimensão da palavra descritora do humano, como acontece na língua inglesa (e também no português), para as quais *man/homem* tanto denominam o macho da espécie como nomeia a espécie mesma. O humano seria descrito, na língua iorubá, pelo termo *Ènìyàn*, que não teria nenhuma especificação de gênero e se aplica, indistintamente, a *obìnrin* e *òkùnrin*. Estes dois termos designam apenas os humanos adultos em seus papéis exclusivamente anatômicos em relação à reprodução. (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 32-33).

por sua característica anatômica, mas por elas entrarem na família como forasteiras (*outsider*) e não por nascimento (*insider*), tornando-as, provisoriamente, subordinadas aos membros nativos da linhagem, em função de sua idade nesta família (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 46). Como as sociedades iorubás são atualmente patrilocais, isto é, a casa da linhagem é a casa da família do anamacho, é para esta casa que *aya* se muda ao se casar⁶. Quando nascerem novos membros na linhagem – ou novos entrarem pelo casamento –, esta mesma *aya* não será subordinada a quem chegar depois dela, seja anamacho ou anafêmea.

Oyěwùmí afirma que as diversas práticas sociais relacionadas com o casamento – como a poligamia, o dote e o acesso e controle sexuais – e as estruturas de parentesco não são dependentes do tipo anatômico de corpo e, dessa forma, não estão vinculados, antes da colonização, com o modo como o Ocidente entende o gênero. A ideia de uma divisão sexual do trabalho é também problematizada na descrição que faz a autora dos modos como as sociedades iorubás lidavam com a organização laboral, frisando o caráter familiar de muitos dos ofícios tradicionais e mostrando como a ligação entre *aya* e a cozinha é posicional e não exclusiva. As descrições generificadas do trabalho, realizadas no âmbito dos estudos africanos, para ela, seriam resultado da aplicação de lentes analíticas que já eram compromissadas com o gênero.

A autora nos alerta ainda sobre a construção da história e da historiografia sobre os povos iorubás, que nos são apresentados como patriarcais, descrevendo uma sociedade na qual os governantes seriam normalmente homens, sendo as mulheres em posições de governo apenas exceções. Estas abordagens históricas estariam vinculadas com metodologias e suposições ocidentais que prescrevem que a governança e a liderança política são estabelecidas de modo generificado. Oyěwùmí nos alerta para o fato de que os nomes iorubás não são generificados, como o são no Ocidente, de maneira que não seria possível perceber, apenas pelo nome de alguém, se essa pessoa era anafêmea ou anamacho. Assim sendo, como as pessoas que pesquisaram as estruturas de governo iorubás puderam inferir que o trono era ocupado por um anamacho e não por uma anafêmea? Oyěwùmí afirma que essa percepção é derivada da reprodução do imaginário patriarcal do Ocidente, que supõe que a liderança política seja naturalmente masculina. O surgimento recente de papéis de lideranças políticas que seriam ocupadas apenas por mulheres, como é o caso da posição *Ìyálóde*, criada já na Iorubalândia

⁶ Algumas abordagens vinculam a patrilocalidade – assim como outras configurações de residência pós-matrimonial – com a patriarcal divisão sexual do trabalho, que inferioriza a noiva que se casa. Entretanto, estudo de Andrey Korotayev (2003), demonstra que, não obstante os estudos clássicos sobre o tema da patrilocalidade terem inferido uma ligação com a divisão sexual do trabalho, esta hipótese não pode ser comprovada pelos testes etnológicos e etnográficos realizados.

colonial, seria uma demonstração que essa divisão generificada de posições de liderança seria uma consequência da colonização na Nigéria, pois antes não havia a necessidade de cargos específicos para mulheres já que as anafêmeas, hoje entendidas como mulheres, poderiam ocupar quaisquer cargos de liderança.

O processo colonial teria inserido transformações culturais no sistema educacional que plantaram a perspectiva de uma classificação hierárquica através dos gêneros, promovendo o privilégio dos homens – no processo mesmo de inventá-los – e estruturando a formação de um estado patriarcal no território nigeriano. Este processo modificou, também, os sistemas tradicionais de crença e conhecimento entre os povos iorubás, fazendo com que os orixás fossem generificados, modificando a característica de que a posição anatômica dessas divindades ancestrais era de pouca importância para a percepção iorubana pré-colonial. Tal fenômeno resultou na ressignificação da figura da divindade suprema, Olódùmarè, que, anteriormente, não teria características antropomórficas e agora é percebido como um “Pai Celestial” (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 141), com atributos explicitamente generificados.

O direito e as artes também foram afetados pela colonização. As anafêmeas, em sua conversão em mulheres, vão perdendo o direito a propriedades e são secundarizadas ou invisibilizadas na estrutura habitual do direito. As artes, que eram representações sem gênero, passam desde o século XIX a apresentar características que frisam os tipos de corpos e lugares sociais atribuídos a eles.

Como parte fundamental do processo de colonização, Oyěwùmí aponta a introdução da língua inglesa na Iorubalândia e suas consequências no iorubá falado a partir do período colonial. A língua iorubá, que não possui, até o século XIX, marcadores de gênero para os nomes, funções ou estruturas sociais, passa a ter que responder às demandas generificadas dessa nova experiência linguística que surge com a experiência colonial de uma língua generificada, como o inglês. Isso faz não apenas com que a língua iorubá passe a ter traduções para contextos generificados, mas também a cultura iorubana seja traduzida em termos generificados, criando, assim, os atuais homens patriarcais e as mulheres subordinadas que podem ser identificados no território iorubá na Nigéria pós-colonial.

A problemática da língua é fundamental também porque se, por um lado, não há marcadores de gênero, há explícitos marcadores de idade. Em uma sociedade para a qual a oralidade é fundamental na construção do conhecimento e na organização das relações, a ausência de marcadores de gênero não é um detalhe, mas um espelhamento do modo como as relações sociais se estruturam em tal sociedade, pois, como afirma Oyěwùmí (1997, p. 32), a

“língua e as tradições orais iorubás representam as principais fontes de informação que constituem a cosmopercepção⁷, mapeando as mudanças históricas e interpretando a estrutura social”. A autora frisa que a distinção anatômica entre *obìnrin* e *òkùnrin* referida nestes termos dizem respeito apenas a papéis reprodutivos e não a marcas generificadas de posições sociais hierarquizadas.

Dimensões filosóficas

A investigação promovida por Oyèrónké Oyèwùmí, embora situada no campo da sociologia das relações de gênero, dialoga com a tradição filosófica africana e ocidental e contribui de maneira profícua com algumas temáticas de interesse da filosofia contemporânea. Gostaria, nesta seção, de apontar algumas dessas contribuições, sobretudo no que diz respeito ao campo da epistemologia e suas consequências políticas – sobretudo para a chamada “epistemologia das ciências humanas” – e para o campo da antropologia filosófica. Retomaremos, principalmente, algumas das ideias apresentadas no prefácio e no primeiro capítulo do *The Invention of Women*, por concentrarem as categorias que nos interessarão aqui, embora elas reapareçam aplicadas nas análises empreendidas pela autora nos capítulos seguintes.

Oyèwùmí nos apresenta o livro como destinado em pensar sobre “as mudanças epistemológicas ocasionadas pela imposição das categorias de gênero ocidentais sobre o discurso iorubá”, partindo da pressuposição de que “há uma explícita fundação epistemológica para o conhecimento cultural” (1997, p. ix). Para pensar estes supostos epistemológicos, nossa autora busca uma série de categorias que balizam a produção de conhecimento sobre as sociedades e as culturas, interessada em perceber os efeitos de sua universalização. Neste sentido, o livro se debruça sobre a crítica da universalização da categoria de gênero quando utilizada pelos estudos africanos para interpretar as experiências sociais dos povos tradicionais iorubás.

A primeira das abordagens sobre a lógica epistêmica que nos interessará aqui é a daquela ideia que a autora chama de “somatocentralidade no pensamento ocidental” (OYÈWÙMÍ,

⁷ Tradução do termo “world-sense”, cunhado por Oyèwùmí para se referir à lógica cultural iorubá, em contraposição à noção de “cosmovisão” [worldview], vinculada com a primazia do visual presente no pensamento ocidental. Para nossa autora, outros sentidos são acionados na construção da lógica cultural – e epistêmica – iorubá, e, por isso, devem ser frisados na descrição da percepção de mundo que informa os valores, crenças e práticas das sociedades iorubás (OYÈWÙMÍ, 1997, p. 2-3).

1997, p. ix). Esta centralidade do corpo fora construída pelas tramas históricas do ocidente na elaboração de sua própria lógica cultural e, como comentado antes, se vincula tanto com a primazia da visão, como com a percepção de que a própria sociedade se organiza como corpo. Para Oyèwùmí, a grande questão em torno dessa somatocentralidade se vincula com um determinismo biológico que continua funcionando mesmo quando o que está em questão são conjunturas eminentemente políticas ou culturais⁸. Este determinismo é o suporte daquilo que, como já mencionamos, a autora chama de raciocínio corporal, que opera a bio-lógica, de modo que mesmo os fenômenos contingentes da cultura sejam sobredeterminados, na análise ocidental, por esse determinismo.

E é nesta sobredeterminação que Oyèwùmí observa a contradição na universalidade da categoria de gênero. Se o gênero é presente em todas as culturas e, por outro lado, ele é uma construção cultural, não haveria muita escapatória senão afirmar que essa construção se faria por sobre esse corpo que é performado pela atuação do gênero, já que o gênero operaria como uma certa atribuição de papéis sociais simbolicamente atribuído aos corpos, que não se dissolvem mesmo quando sabemos que eles são construções sociais. Ela frisa como entende a categoria de gênero, nesse contexto: “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 uma construção de duas categorias em relação hierárquica entre si; e está embutido nas instituições” (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 39) e evoca Ngugi Wa Thiong’o para complementar sua definição, ao entender que uma melhor definição de gênero o pensaria 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 incorporada às principais organizações sociais da sociedade, como a economia, ideologia, família e política” (THIONG’O *apud* OYĚWÙMÍ, 1997, p. 39).

Ou seja, haveria uma prática que tornaria o gênero atrelado a um universal corporal, mesmo quando as feministas percebem que o gênero não é uma leitura social do sexo, fazendo que, em sua materialidade, sexo e gênero sejam sinônimos, não porque, como pensa Judith Butler (2003), os corpos sexuados também são construídos pelo gênero, mas porque o gênero é construído na sombra do determinismo fundado na bio-lógica. Dizendo de outro modo, o

⁸ Em uma conversa pessoal, Aline Matos da Rocha faz notar que, no ocidente, essa somatocentralidade se expressa, simultaneamente, na forma de uma *somatofobia* em que o corpo dos “outros”, negras e negros, mulheres, crianças, idosos, pessoas com deficiência, são negados politicamente para a construção de um “corpo norma”; ou seja, há também uma centralidade dos corpos na recusa violenta de alguns deles para a construção da hegemonia em torno de outros.

gênero seguiria fundado sob a égide do raciocínio corporal, mesmo que “nas sociedades ocidentais os corpos físicos sejam *sempre* corpos sociais” (OYĚWÙMÍ, 1997, p. xii). Esta hipótese se verificaria pelo fato de que, nas sociedades europeias,

homens e mulheres têm identidades de gênero decorrentes da elaboração de tipos anatômicos; portanto, homem e mulher são essencializados. Essas identidades essenciais de gênero nas culturas ocidentais estão ligadas a todos os compromissos sociais, não importando quão distantes estejam das questões de reprodução que tais empreendimentos possam ter. O exemplo clássico é que, por muitos anos, as mulheres não podiam votar apenas porque eram mulheres. Outro exemplo é a generificação das profissões, na medida em que os vocábulos profissionais contêm frases como “mulher piloto”, “mulher presidente” e “professora emérita” [*professor emerita*], como se o que essas mulheres fazem nessas ocupações fosse diferente do que os homens fazem nas mesmas profissões (OYĚWÙMÍ, 1997, p. xiii).

Neste contexto, é importante notar que Oyèwùmí não está acusando as feministas de teorizarem como afiliadas intencionalmente ao determinismo biológico ao pensarem o gênero. O que está em jogo na crítica oyèwùmíniana é o modo como a própria lógica cultural ocidental é tributária deste determinismo, e não o esforço feminista em si. Este determinismo estaria presente na teorização feminista *apesar* da vontade de suas autoras em dissociar o natural/biológico do cultural, em função das categorias estarem atreladas ao modo ocidental de imaginar o corpo como unidade constitutiva do mundo social. Mesmo a afirmação feminista de que a biologia é um constructo social não libera a consideração do gênero em uma determinada vinculação com o corpo (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 8-9).

O vínculo da teorização feminista com a categoria “mulher”, que seria um resultado histórico de uma apropriação cultural da distinção bio-anatômica, traria os discursos feministas para o interior do raciocínio corporal, mesmo quando as feministas desejam *desessencializar* a mulher ou o feminino, isso porque é ainda o corpo, esse universal visto pelo gênero, que seria o substrato para a compreensão do que seria uma mulher, em toda a sua multiplicidade de sentidos. Ou seja, ainda haveria um vínculo entre a identidade e um corpo bio-anatomicamente diferenciado, reflexo de uma tendência ocidental de observar o corpo através do sexo, o que, na interpretação de Oyèwùmí, não se verificaria entre as sociedades iorubás anteriores à colonização (*idem.*).

Com essa crítica, podemos observar que, para Oyèwùmí, as lógicas culturais são determinantes epistemológicas, que fazem não apenas que tenhamos de ter uma desconfiança da universalidade, mas em pensar em como a própria teoria precisa estar sob escrutínio ao

analisar um determinado objeto, pois “um dos principais insights filosóficos oferecidos pela pesquisa de Oyěwùmí, a saber, [é] que as conclusões empíricas alcançadas pelos pesquisadores nunca são puramente empíricas, mas sempre moldadas e estruturadas pelo esquema conceitual que informa a pesquisa” (COETZEE, 2017, p. 15).

Assim, a chamada de nossa autora para os modos como a aplicação de uma teoria ou um conceito, sem uma percepção de como sua lógica cultural se entranha nessas elaborações é importante para que não caiamos em riscos de reconstruir as experiências sociais que procuramos conhecer ao aplicarmos categorias que são estranhas aos contextos estudados:

todos os conceitos trazem consigo suas próprias bagagens culturais e filosóficas, muitas das quais se tornam distorções alheias quando aplicadas a culturas diferentes das quais derivam. Portanto, como um primeiro passo para mapear a lógica cultural de uma sociedade africana como a iorubá, categorias conceituais e formulações teóricas que derivam de experiências ocidentais tiveram de ser desveladas (OYĚWÙMÍ, 1997, p. x-xi).

Assim, torna-se importante aliar à tarefa de uma epistemologia das ciências humanas uma sociologia do conhecimento, tentando compreender de que maneira as práticas sociais e seus contextos atribuem sentido às categorias que utilizamos, para sabermos, atentas ao próprio objeto, se uma determinada teoria utilizada na análise descreve ou reelabora o objeto que se procura entender.

Outro elemento teórico conceitual importante advém da leitura que Oyěwùmí faz do lugar da senioridade no sistema de organização das sociedades iorubás pré-coloniais. As hierarquias de poder estariam vinculadas com o status conferido pela senioridade: a pessoa mais velha, independente de ser uma anafêmea ou um anamacho assume posições de poder em relação à pessoa mais nova. Este status é completamente situacional e posicional, pois não é essencializado, já que ninguém é, indefinidamente mais novo que outra pessoa, numa comunidade onde as pessoas não cessam de nascer.

A relação entre uma pessoa mais nova e outra mais velha é dada num contexto específico, pois, como nos lembra Lewis Gordon (2018), “alguém é, simultaneamente, mais velho e mais jovem do que muitos outros. A localização de alguém é sempre relativa”. Não há, portanto, lugares subordinados de poder definitivos: “Na sociedade iorubá, antes da instalação forçada das categorias ocidentais, as posições sociais das pessoas mudavam constantemente em relação àqueles com quem estavam interagindo; conseqüentemente, a identidade social era relacional e não era essencializada” (OYĚWÙMÍ, 1997, p. xiii).

Este fenômeno se contrapõe ao fato de que, nas sociedades ocidentais, o gênero (ou a raça), como organizadores de hierarquias, encontram-se atrelados a caracteres entendidos como estáveis e que não se modificam tão facilmente quanto a idade relativa. Por esta razão, a lógica visual do ocidente não funcionaria bem no contexto iorubá. Nem sempre a idade de alguém é perceptível ao olhar. Se olhamos uma pessoa idosa e uma criança, essa diferença fica evidente. Mas entre adultos de idades semelhantes, isso não acontece. É necessária a mediação pela palavra para informar os lugares na posição hierárquica. E, normalmente, a palavra é obliterada para a percepção do corpo sexuado, que é percebido pelo olhar. Embora a idade possa também estar expressa, em alguma medida, nos corpos, não pode ser relacionalmente determinada em qualquer caso.

A filósofa sul-africana Azille Coetzee (2018) afirma que esta abordagem relacional feita por Oyě̀wù mí da senioridade em contraposição a um gênero estático em sua relação usual com os corpos está conectada ao contexto da produção filosófica da África Subsaariana, que centra sua teorização em torno de um entendimento da subjetividade para o qual “a identidade é fluida, relacional, contextual e mutável” (p. 3). Coetzee recorda que “muitos filósofos da África Subsaariana estão formulando e explorando o que se argumenta ser uma metafísica relacional ou comunalística, fluida e não dicotômica, subjacente às culturas e pensamento” desta região africana (2017, p. 45). Este continuum entre o pensamento de Oyě̀wù mí e a filosofia africana auxiliaria a compreender os motivos pelos quais sua crítica está enraizada em um solo de pensamento que não apenas é divergente do que se apresenta hegemonicamente no Ocidente, como demonstra um compromisso da autora em considerar o pensamento africano para pensar sobre África, desde uma específica antropologia filosófica do humano relacional.

Este reflexo importante da abordagem de Oyě̀wù mí para a antropologia filosófica está vinculada com a maneira como se pode pensar em modelos alternativos de identidade, que ao não se vincularem com a anatomia dos corpos, se mostra como relacional e fluido. A definição de humano, embora comporte a ideia de corpo, não distingue corpos para realizar classificações hierárquicas entre os humanos.

Algumas críticas em debate

O trabalho de Oyě̀wù mí recebeu contundentes críticas, seja por sua metodologia, modelo teórico, seja pelo modo como articula suas categorias em relação às teorias de gênero. Gostaria, nesta seção, de discutir brevemente algumas destas críticas e pensar como Oyě̀wù mí

as responderia. Me concentrarei aqui nas críticas de Rita Segato (2003) e de Bibi Bakare-Yusuf (2004), buscando avaliá-las desde as possibilidades filosóficas do trabalho de Oyě̀wùmí. Opto por analisar essas duas críticas por elas reverberarem de modo importante em críticas posteriores ao livro *The Invention of Women*. O objetivo dessa interlocução não é decidir *quem tem razão*, mas deixar o debate aberto, em torno de ideias que recortamos aqui.

A antropóloga argentina Rita Segato, em uma de suas análises sobre interpretações sobre a construção do gênero na tradição iorubá faz interessantes críticas à abordagem de Oyě̀wùmí presente no livro que aqui analiso. A análise de Segato (2003) está interessada em perceber os modos como a expansão diaspórica da tradição religiosa iorubá está vinculada com o caráter não essencialista da construção do gênero entre os povos iorubás. Deste modo, sua abordagem é centrada naquilo que ela percebe como a dimensão religiosa das tradições iorubanas nas relações com o gênero e em suas projeções na diáspora negra no continente americano.

Ao discutir a interpretação de Oyě̀wùmí sobre Olódùmarè, a divindade suprema iorubá, Segato (2003, p. 338) nota que a autora nigeriana o descreve como um ser sem gênero e sem características humanas. E chama a atenção para o fato de que Oyě̀wùmí não oferece evidências para essa descrição, enfatizando que uma divindade suprema não antropomórfica seria rara na história das religiões.

Segato também desconfia da descrição dos orixás (segundo nível do panteão iorubano) por Oyě̀wùmí, pois, ainda que fossem anamachos e anafêmeas, a distinção anatômica não teria consequências, sendo um outro caso de distinção sem diferenças; o que faria, inclusive, que alguns orixás mudassem de anasexo de uma região para outra. Para Segato (2003, p. 339), em vez de uma expressão da inexistência de gênero, essas características dos orixás descritas por Oyě̀wùmí revelariam uma concepção particular de gênero e um “discurso político construído em termos de gênero” (*idem.*).

A antropóloga argentina se pergunta as razões pelas quais uma dimensão sexo-anatômica estaria presente na narrativa mitológica dos orixás, se ela não tivesse importância ou qualquer consequência nas relações sociais, “se isso não expressava nada relativo a um imaginário de gênero entre os seres humanos” (*idem.*). Apenas representações importantes – e existentes – seriam transferidas para a mitologia. Se o gênero não importasse ou não existisse, não haveria marca de comportamentos sexuais nas representações mitológicas dos orixás.

Outro elemento que chama a atenção de Segato (2003) é que, em sua descrição de *obìnrin* e *okùnrin*, Oyě̀wùmí frisa que suas posições anatômicas não expressam dimorfismo sexual. Apontando para um sentido inusual do termo dimorfismo, a autora questiona “quer a

autora dizer com isso que há mais de duas partes morfológicamente diferenciadas intervindo na procriação?" (SEGATO, 2003, p. 341). Apontando para uma diferença de modelos interpretativos, Segato afirmará que os termos de gênero permanecem como um idioma para relações sociais e organizam alguns aspectos da interação social, independentemente do corpo (*idem.*).

Em uma interessantíssima afirmação, Rita Segato nota que não é a dimensão biológica do dimorfismo que conta quando pensamos em África e sua diáspora, pois “*nos encontramos no reino da produção religiosa e filosófica de uma África espiritual e não biológica nem racial*”. A autora prossegue: “*Somente quando o encaramos a partir da ampla perspectiva oferecida pelo Novo Mundo, se torna possível identificar o núcleo do que está em jogo nesta discussão* e também compreender que a tese de Oyeronke, sob sua aparente radicalidade, veicula um pensamento convencional e acrítico” (SEGATO, 2003, p. 342, grifos da autora). Aqui, parece que precisamos buscar elementos não apenas na língua e nas instituições descritas por Oyèwùmí, mas também nas projeções e manutenções dos sistemas de crenças iorubás na diáspora.

A estrutura religiosa africana presente no Brasil seria capaz de mostrar uma espécie de divisão sexual (ou anatômica) dos papéis, como é possível ver, por exemplo, no caso da família de santo presente nos cultos brasileiros de matrizes africanas, onde verificaríamos um ambiente de gênero sem relação necessária com o dado biológico. Nesse contexto dos cultos afrorreligiosos no Brasil, seria possível ainda perceber uma divisão sexual do ritual.

Rita Segato (2003) ainda afirma que há inumeráveis contradições na análise de Oyèwùmí. Uma delas é expressa no fato de que Oyèwùmí recusa uma conotação de gênero para as palavras *aya* e *okò*, ao mesmo tempo em que “traça a equivalência desses termos com posições no ambiente familiar” (2003, p. 342), de maneira que essas posições sejam hierarquizadas. Segato visualiza aí “inegavelmente” (*idem.*), os termos de gênero associados com o status. O fato de que *aya* seja sempre uma anafênea nas linhagens familiares a colocaria sempre em relação subalterna aos anamachos na relação marital, enfatizando que, diante da morte do *okò*, apenas os anamachos mais jovens poderiam reivindicar os direitos sexuais sobre *aya* - exceto no caso de que uma *okò* anafênea reivindique tais direitos, o acesso sexual era repassado para os filhos anamachos. Os anamachos não poderiam ser *aya* de nenhuma anafênea da linhagem, o sendo apenas com relação aos orixás para os quais prestassem culto (SEGATO, 2003, p. 343). Ou seja, os anamachos estariam, na Iorubalândia pré-colonial, “conectados a uma condição de status e prestígio que não combinava com o papel social próprio da esposa, exceto

sob o comando das divindades”. Não notar isso, imporiria uma séria limitação ao modelo de interpretação de Oyèwùmí. Esta, que talvez seja a crítica mais recorrente à interpretação de Oyèwùmí, é partilhada por autoras como Bibi Bakare-Yusuf (2004, p. 72), Aída Esther Bueno Sarduy (2014, p. 130) e Olayinka Oyeleye (2017, p. 362-363), entre outras.

Seguindo os pontos que elenquei da análise de Segato (2003), busco agora pensar de que maneira, a partir do que apreendemos da análise de Oyèwùmí seria possível responder à antropóloga argentina.

De fato, a socióloga e epistemóloga nigeriana não traz fontes etnográficas que amparem sua afirmação de que Olódùmarè não tivesse características humanas e fosse percebida como não generificada. Entretanto, ao observarmos o contexto da discussão feita por Oyèwùmí (1997, p. 140-142) sobre este ponto, notamos que sua discussão segue investigando os impactos do cristianismo e do islã na Iorubalândia por intermédio da introdução da língua inglesa nesta região, no período colonial. Ela discutirá, por exemplo, a abordagem de E. Bolaji Idowu em seu “Olodumare: God in Yoruba Belief” (1962), na qual o autor traduz versos de narrativas iorubás para o inglês, introduzindo o pronome masculino da terceira pessoa “Ele”, para se referir a Olódùmarè, quando não havia no texto em iorubá nada que indicasse um caráter de anamacho desta divindade suprema. Aqui parece que Oyèwùmí se reconecta com sua proposta de imaginar como a colonização trouxe para a língua, e para a mentalidade, elementos que lhes eram estranhos. Ela retorna a essa discussão em seu livro de 2016 (OYÈWÙMÍ, 2016, p. 48-49), retomando exatamente a dimensão linguística dessa transformação no imaginário sobre Olódùmarè.

A diferença dos modelos analíticos sustentados pelas duas autoras, como frisado por Segato, impacta bastante os resultados da análise. Oyèwùmí parece notar que há várias representações possíveis dos corpos e suas funções e que o gênero é apenas uma delas. No caso da relação entre corpo, reprodução e gênero, nossa autora parece reivindicar a possibilidade de desligar a procriação, enquanto função corporal, das relações sociais de hierarquia opressiva. Se lermos essa possibilidade por sua antropologia filosófica, poderemos pensar que nem toda função corporal, incluindo a reprodução, precisa ser lida como marcador de uma relação de poder de tipo generificado. Embora os papéis reprodutivos permaneçam, como afirma Rita Segato (2003, p. 341), “colados, vinculados, colapsados, fundidos ao corpo”, não haveria motivos para pensar que, entre os iorubás anteriores à colonização, esse corpo precise ser lido de modo sempre generificado, ao menos antes da colonização.

Sobre a problemática do dimorfismo sexual, parece ter havido uma falta de consulta por

parte de Segato. Uma simples observação na referência apontada por Oyèwùmí ao mencionar que a distinção anatômica entre *obìnrin* e *òkùnrin* não expressam o dimorfismo sexual, indica o sentido que a autora nigeriana utiliza da noção de dimorfismo. Alice Rossi, evocada por Oyèwùmí, discute o dimorfismo não apenas como forma dupla da genitália expressa no corpo e com funções reprodutivas, como a etimologia poderia sugerir. Segundo ela, o dimorfismo sexual poderia – quando aplicados critérios para determinar de que modo a biologia é envolvida na diferença de gênero – ser afirmado em quatro áreas: “(1) sensibilidade sensorial (visão, audição, olfato, tato) e morfologia corporal; (2) agressividade ou, mais apropriadamente, nível geral de atividade; (3) habilidades cognitivas de visualização espacial, raciocínio matemático e, em menor grau, fluência verbal; e (4) comportamento parental” (ROSSI, 1984, p. 12). Ou seja, ao seguir o argumento de Rossi, Oyèwùmí procura distanciar a descrição de *obìnrin* e *òkùnrin* como marcada por um determinismo biológico e não uma suposição de outras partes envolvidas no processo reprodutivo.

Visto desde este modelo sustentado por Oyèwùmí, a presença das posições anatômicas faria muito mais referência aos movimentos em torno do processo da reprodução, que são muito importantes para os povos iorubás, mas não a uma hierarquia advinda das relações reprodutivas.

É importante notar, ainda, que a mitologia que chega à diáspora é já rearticulada no período colonial e devemos lembrar também que os iorubás chegam ao Brasil durante a consolidação do período colonial na Iorubalândia, o que nos deixa em dúvida sobre o que seria anterior à colonização na herança que temos no Brasil, ao menos (VIANNA FILHO, 2008). Por isso, é problemático imaginar que, como afirma Segato, apenas se considerarmos a perspectiva do Novo Mundo teríamos como acompanhar o problema posto na discussão.

Sem dúvida, a diáspora é uma mantenedora de valores, saberes e crenças iorubás; entretanto é muito difícil saber o que fora e o que não fora também modificado nas mentalidades em função da experiência colonial. A favor de Segato e, também, de Oyèwùmí, este problema segue aberto, embora seja interessante perceber que as transformações na diáspora oferecem, como nota Segato, alternativas interessantes para a experiência do gênero.

Sobre a exclusividade das anafêmeas na execução do papel de *aya*, parece que devemos considerar três elementos. O primeiro, é que a patrilocalidade, se Oyèwùmí estiver certa, assume uma preponderância na Iorubalândia apenas a partir da colonização (OYÈWÙMÍ, 2016, p. 175-177). O segundo é que o casamento, na interpretação de Oyèwùmí, é um contrato entre famílias para a continuação de linhagem paterna (do noivo). O casamento, portanto, era um contrato entre duas linhagens e não entre duas pessoas e garantia apenas o acesso sexual e a

paternidade e não o controle da pessoa, da propriedade ou do trabalho da pessoa que entrasse na família como *aya* (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 51-53). Em alguns casos, *aya* sequer se mudava para a casa da família com a qual se casava (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 175-177) e, ainda assim, os direitos de acesso sexual e paternidade estariam garantidos. O terceiro ponto é que, para os iorubás, não havia uma separação entre o imaginário religioso e o imaginário civil; para a autora nigeriana, “a sociedade iorubá não era e não é secular; a religião era e é parte do tecido cultural e, portanto, não pode ser confinada a um único domínio social” (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 47). Assim sendo, o fato de que anamachos podem ser *aya* na relação com os orixás não é marca de um privilégio, mas a manifestação de um outro tecido social no qual os papéis maritais não podem ser vinculados universalmente com tipos de corpos, embora, de fato, haja uma hierarquia entre os lugares desempenhados. Dessa forma, menos que uma contradição da abordagem de Oyěwùmí, parece haver aqui o encontro entre dois modelos incomensuráveis de análise, por perceberem a sociedade (e não apenas os papéis de machos ou fêmeas anatômicos) de modo diversos.

A nigeriana Bibi Bakare Yusuf (2004) problematiza o trabalho de Oyěwùmí colocando em questão basicamente três dimensões: a primeira, metodológica; a segunda, vinculada com os pressupostos que Oyěwùmí sustentaria sobre a língua e o discurso; e a terceira, vinculada com um certo essencialismo ou autenticismo em relação à cultura iorubá. Aqui, priorizarei apenas a discussão de três eixos explorados por Bakare-Yusuf sobre a relação entre língua e significado, a percepção sobre o poder e a relação entre discurso, língua e realidade. Seleciono esses tópicos, entre as tantas outras críticas elencadas, pois são eles que parecem ser centrais a ponto de serem os que a autora retoma ao final de seu texto crítico.

O primeiro deles diz respeito ao modo como Oyěwùmí entende a língua em sua relação com o processo de significação. Segundo Bakare-Yusuf (2004), Oyěwùmí acredita que seria capaz de alcançar um significado original, que teriam sido corrompidos pela colonização. Ela se pergunta no que se basearia Oyěwùmí para supor que um específico significado de uma palavra em um momento dado da história fosse seu significado verdadeiro? Esta autora sustenta que “uma descrição mais precisa de como as palavras transmitem significado ao longo do tempo enfatiza o fluxo, e não a fixidez e a conservação” (p. 67), o que em sua interpretação, diverge dos sentidos sobre o significado com os quais trabalharia Oyěwùmí. Esta fixidez estaria atrelada, na análise de Oyěwùmí, a uma percepção de autenticidade intrínseca, sustentando uma espécie de “essência ou forma pura” da cultura iorubá, de modo que, inadvertidamente, “Oyěwùmí afirma ter descoberto um repositório para o sistema iorubá essencial, que transcende

o espaço e o tempo” (p. 68).

O segundo eixo problemático seria a compreensão de Oyèwùmí sobre o poder. Bakare-Yusuf (2004) considera que talvez Oyèwùmí esteja certa em diagnosticar que a senioridade seja a linguagem dominante de poder entre os iorubás. Entretanto, equivoca-se ao tomá-lo como a única forma de relação de poder e que funcione de modo isolado as outras estruturas de hierarquias. Mesmo sem utilizar o termo, Bakare-Yusuf (2004, p. 69) reclama que o trabalho de Oyèwùmí carece de uma análise interseccional do poder. Esta suposição faz com que a análise de Oyèwùmí seja simplista, ingênua e perigosa, por não entrever como outras formas de opressão podem se ocultar sob a pecha da senioridade, além de não perceber o entrelaçamento das dinâmicas de poder.

O terceiro eixo criticado por Bakare-Yusuf (2004, p. 70) é uma derivação do segundo e se vincula com a redução, por parte de Oyèwùmí, da realidade social ao discurso explícito, supondo que os significados das palavras sejam capazes de retratar fielmente a realidade vivida, assumindo um isomorfismo entre realidade e língua. Ela afirma que “o fato de que a diferença de gênero não esteja inscrita no discurso ou marcada na língua não significa que esteja ausente da realidade social” (2004, p. 71). Bakare-Yusuf defende que é necessário distinguir entre a língua e a realidade social. Ela evoca exemplos, como o caso da África do Sul pós-apartheid, no qual temos uma constituição que limitava as conquistas econômica e simbólica das pessoas negras, mas que esse fenômeno não se verifica na experiência prática, vivida (*idem*). Evocando a teorização de Bourdieu, a autora aponta que a ausência da distinção entre as dimensões *de jure* e *de facto* faz com que Oyèwùmí não perceba que essas dimensões são desarticuladas. A estratégia de Oyèwùmí em suspeitar das estatísticas que mostrariam esses descompassos ou de trazer exemplos contrários, nos quais haveria uma consonância entre as dimensões *de jure* e *de facto* seria um recurso àquilo que Bourdieu chamou de “exceções milagrosas”, que faz com que uma exceção oculte a existência da regra, com isso auxiliando o mascaramento dos sistemas opressivos de poder.

Seguindo as possíveis réplicas, lidemos agora com as críticas de Bakare-Yusuf.

É bastante curioso que, no tocante ao primeiro eixo da crítica, Bakare-Yusuf encontre nos escritos de Oyèwùmí a defesa de um significado “original”, como se a língua fosse estática antes da colonização. Não obstante que esteja, de fato, discutindo as transformações que têm como parâmetro a experiência colonial, não há no livro nenhuma passagem em que autora afirme que a língua iorubá seja estática e nem que os significados não possam mudar com o tempo. Os exemplos que ela utiliza são datados e são comparados com a experiência colonial e

não a-historicizados. Oyèwùmí, inclusive, critica posições a-históricas com relação à experiência social, sendo esta, inclusive o principal motivo da crítica que ela faz às abordagens de gênero que se pretendem universalistas e fixadas em um tempo específico (OYÈWÙMÍ, 1997, p. xii). Parece haver um salto entre uma análise comparativa entre dois períodos e a afirmação que um desses períodos é o verdadeiro ou essencial. Contrapor o uso da língua em dois marcos temporais diferentes não parece autorizar a afirmar que um deles é autêntico, mas que são diferentes um em relação ao outro.

Com relação ao segundo eixo da crítica, parece haver uma desconsideração de algumas partes da descrição de Oyèwùmí sobre a sociedade iorubá. Oyèwùmí (1997, p. 45) afirma, por exemplo, que a senioridade é “o princípio predominante” na organização da sociedade iorubá, e não o princípio organizador exclusivo ou único. Bakare-Yusuf desconsidera a citação do sociólogo N. A Fadipe, trazida por Oyèwùmí, que afirma que a senioridade “atravessa as distinções de riqueza, de posição e de sexo” (FADIPE *apud* OYÈWÙMÍ, 1997, p. 41). Desconsidera, também, que Oyèwùmí descreve a sociedade iorubá, anterior à colonização, como “hierarquicamente organizada, de escravos a governantes” (OYÈWÙMÍ, 1997, p. xiii), e esta hierarquização não era apenas por senioridade, mas também se referia à demanda por trabalho, como no caso da escravidão (p.150). Não parece haver nenhuma romantização harmonística com relação aos povos iorubás e nem uma impressão de que havia uma perpétua paz, derivada da senioridade. E Oyèwùmí não é insensível aos modos como se interconectam raça, classe e gênero no mundo moderno, como ela mesma explicita: “o processo de formação de gênero é inseparável do processo de institucionalização das hierarquias de raça e classe” (1997, p. 155).

O terceiro eixo parece também desconsiderar um grande plano de fundo que pouco é comentado nas críticas feitas a Oyèwùmí. Bakare-Yusuf parece pressupor que todas as sociedades se organizam distinguindo as dimensões *de jure* e *de facto*. Entretanto, Oyèwùmí enfatiza que a sociedade iorubá tem um forte vínculo com a tradição oral, sendo organizada pela oralidade, em sua dimensão holística. Oyèwùmí evoca Hampaté Bâ para se posicionar com relação à tradição oral, que para o malinês “é a grande escola da vida; todos os aspectos são cobertos e afetados por ela (...) Na tradição oral, de fato, o espiritual e o material não estão dissociados” (HAMPATÉ BÂ *apud* OYÈWÙMÍ, 1997, p. 28). Para essa percepção da presença da tradição oral na organização de uma sociedade, não haveria separação *de facto* e *de jure* pois, o discurso e a realidade precisam coincidir, havendo, inclusive, segundo Hampaté Bâ (2010), severas punições para quem separa a palavra da vida. Aqui vemos em atuação o alerta de que

não é possível separar uma epistemologia de uma sociologia do conhecimento sem riscos analíticos graves. A importação acrítica de categorias pode ser tão ou mais danoso que uma ausência de autocrítica.

A interação com as críticas feitas a Oyěwùmí parece mostrar que o horizonte epistemológico sustentado por nossa autora tem intensas repercussões políticas e uma refinada conexão com uma antropologia filosófica conectada com o contexto filosófico negro-africano, apontando para uma profícua leitura filosófica do trabalho de Oyěwùmí.

Considerações finais

Tendo em consideração que pouco lemos das produções africanas, sobretudo no que diz respeito às questões de interesse filosófico, percebemos que elementos interessantes para o debate filosófico ficam sombreados pelo racismo epistêmico. E quando lembramos que a produção central que aqui foi discutida é pensada por uma pesquisadora, encontramos ainda a problemática do velho sexismo filosófico moderno.

Independentemente de concordarmos ou não com as abordagens de Oyěwùmí, sem dúvida estamos diante de uma potente reflexão que pode ser explorada de muitas maneiras tanto pelo pensamento social como pela filosofia. Uma autora nigeriana, iorubá, negra, traz uma instigante abordagem que está inscrita em um marco político do pensamento, que demanda que levemos em consideração a abordagem africana ao pensarmos o continente africano. O enfoque seria trivial se não houvesse uma forte e hegemônica abordagem eurocêntrica dos estudos africanos, como vem sendo denunciado há muito tempo por diversos teóricos e teóricas que resolveram pensar não apenas *a África*, *sobre África*, mas *desde África*.

Pode parecer que se está fazendo uma defesa essencialista do que seja próprio da África. Mas parece que é mais uma estratégia de tornar visível uma produção que é sistematicamente ignorada e desautorizada, como se as tradições africanas não pudessem pensar sobre a própria história e estruturação social do continente africano. Eu não penso que se deva ignorar tudo o que foi produzido fora do continente africano sobre a África, mas sustento que uma de nossas tarefas políticas em relação ao enfrentamento aos lastros do eurocentrismo nos estudos sobre o velho continente negro é exatamente combater o apagamento das vozes africanas.

Concordando ou não com as premissas de autoras como Oyěwùmí (e de uma larga série de pesquisadoras e pesquisadores africanas que ela traz para dialogar consigo), é importante que, no contexto filosófico, estejamos atentas às estratégias políticas desde as quais atuamos

em nossas pesquisas sobre o continente africano, seja reificando sua incapacidade filosófica, seja negando que pensadoras e pensadores do continente tenham algo de interessante para contribuir.

Com toda a polêmica possível, o trabalho de Oyèwùmí mostra-se filosoficamente muito potente, instigante e criativo, inquietando nosso pensamento sobre o que estamos tão habituadas a pensar.

Referências:

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). **História Geral da África I. Metodologia e Pré-história da África**. Brasília: Unesco, 2010, p. 167-212.

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: VVAA. **African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms**. CODESRIA Gender Series. Dakar: CODESRIA, 2004, p. 61-81.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**. Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

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.

_____. Feminism is African, and other implications of reading Oyèrónké Oyèwùmí as a relational thinker. **Gender and Women’s Studies**, 2018, 1(1), p. 1-16.

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 14/05/2019.

IDOWU, E. Bolaji. **Olodumare**: God in Yoruba Belief. Londres: Longman, 1962.

KOROTAYEV, Andrey. Form of Marriage, Sexual Division of Labor, and Postmarital Residence in Cross-Cultural Perspective: A Reconsideration. **Journal of Anthropological Research**, 59(1), 2003, p. 69–89.

OYELEYE, Olayinka. Feminism(s) and Oppression: Rethinking Gender from a Yoruba Perspective. In: Afolayan, Adeshina; Falola, Toyin (eds.). **The Palgrave Handbook of African Philosophy**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2017, p. 349-369.

OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. **The invention of women**: making an African sense of western gender discourses. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

_____. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the

challenge of African Epistemologies. **African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms.** CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar: CODESRIA, 2004, p. 1-8.

_____. **What Gender is Motherhood?** Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity. Nova Iorque: Palgrave, 2016.

ROSSI, Alice S. Gender and Parenthood. **American Sociological Review**, Vol. 49, No. 1, Fev/1984, p. 1-19.

SARDUY, Aída Esther Bueno. **El ocaso del liderazgo sacerdotal femenino en el Xangô de Recife.** "La ciudad de las mujeres que no será". Tese (Doutorado em Antropologia Social). Madri: Universidade Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, 2014.

SEGATO, Rita. Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 25, no 2, 2003, p. 333-363.

VIANNA FILHO, Luiz. **O negro na Bahia:** (Um ensaio clássico sobre a escravidão). Salvador: EdUFBA/FGM, 2008.