

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS – UFG
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Aline Matos da Rocha

**A corporal(idade) discursiva à sombra da hierarquia e do poder:
uma relação entre Oyěwùmí e Foucault**

Goiânia
2018



**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR
VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES
NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: Dissertação Tese

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

Nome completo do autor: Aline Matos da Rocha

Título do trabalho: A corporal(idade) discursiva à sombra da hierarquia e do poder: uma relação entre Oyèwùmí e Foucault

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

Aline Matos da Rocha
Assinatura do(a) autor(a)²

Ciente e de acordo:

Adriana Delbro

Assinatura do(a) orientador(a)²

Data: 03 / 10 / 2018

¹ Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

² A assinatura deve ser escaneada.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS – UFG
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Aline Matos da Rocha

A corporal(idade) discursiva à sombra da hierarquia e do poder:
uma relação entre Oyěwùní e Foucault

Dissertação apresentada como requisito parcial para a
obtenção do título de mestre em filosofia no Programa
de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade
Federal de Goiás.

Orientação: Prof^a. Dr^a. Adriana Delbó

Goiânia
2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Rocha , Aline Matos da

A corporal(idade) discursiva à sombra da hierarquia e do poder: uma relação entre Oyewumi e Foucault [manuscrito] / Aline Matos da Rocha . - 2018.

98 f.

Orientador: Profa. Dra. Adriana Delbó.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2018.

Bibliografia.

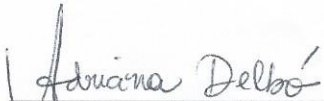
1. corpo . 2. discurso. 3. hierarquia . 4. poder . 5. filosofia africana .
I. Delbó, Adriana , orient. II. Título.

CDU 1

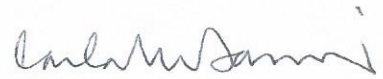


Ata da defesa pública da Dissertação de Mestrado da discente ALINE MATOS DA ROCHA

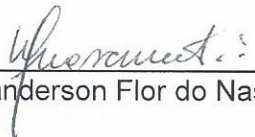
Aos 31 dias do mês de agosto de 2018, às 14:30 h, foi aberta a sessão pública na sala de Defesas da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás, para a defesa da dissertação de mestrado elaborada pela discente ALINE MATOS DA ROCHA, com o título: "Corporal(idade) discursiva à sombra da hierarquia e do poder: a relação entre Oyèwùmí e Foucault". Após a abertura da sessão, a Profa. Adriana Delbó Lopes/UFG, orientadora e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores, os professores doutores Carla Milani Damiano /UFG e Wanderson Flor do Nascimento/UnB. Foi dada a palavra a mestranda, que expôs brevemente seu trabalho, e em seguida ouviram-se os respectivos pareceres dos integrantes da banca, procedendo-se às arguições e às respostas da mestranda. Ao final, a banca reuniu-se em separado para a avaliação do trabalho. Discutido o trabalho e o desempenho da aluna, foi ela considerada aprovada por unanimidade pela banca examinadora. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata, que será assinada por todos e entregue à Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para os fins necessários.



Profa. Adriana Delbó Lopes/UFG



Profa. Carla Milani Damiano/UFG



Prof. Wanderson Flor do Nascimento/UnB

“Assinado a sós, mas produzido no plural”

Ana Luiza Flauzina.

*Dedico este trabalho a Exu, por tornar
(im)possível as encruzilhadas e os caminhos.
A Tata Nkosi Nambá por ser, e por me ensinar a
empunhar a espada corretamente.
A Claudia Silva Ferreira, Luana Barbosa dos
Reis e Marielle Franco (in memoriam), “nossos
mortos não morreram”¹, estão sempre presentes.*

¹ Birago Diop. Ancestralidade.

Agradecimentos

“a esgarçada palavra gratidão é quase pouca para dizer o que é preciso. a vida ceifada da minha gente subalternizada quase não autoriza a festa [...], celebros de forma simples e breve a nossa vida que fica. a que deve ser protegida. a que importa”

Alex Ratts.

Aprendi que “a gratidão é um afeto”...

Modupé inicialmente a minha ancestralidade, e aos espíritos guias por me fortalecerem e por me conduzirem no cumprimento do meu *odú*...

Chegar a mais esta etapa da minha jornada acadêmica não teria sido possível sem o afroafeto, incentivo, e contribuição de uma pessoa ogúnica, a qual quero expressar toda a minha gratidão. Agradeço ao meu mais velho, ao amigo e professor wanderson flor – conhecido carinhosamente por Uã –, referência pessoal e inspiração intelectual, por ser quem me ensinou como (não) ler Foucault, bem como me iniciou na filosofia africana (e não só), me apresentando o pensamento oxunista dessa princesa de Ògbómòsò, Oyèrónké Oyèwùmí, que ratifica o provérbio africano: “quando você segue as pegadas das/dos mais velhas/velhos, aprende a caminhar como elas/eles”.

Gratidão à minha família, extensão do meu ser...

À Lydiá Garcia pelo sorriso que (en)canta.

À Camila pelo companheirismo, e por ter sido comigo em boa parte deste trabalho.

Ao Emival pelo apoio e partilhas.

À Jéssica, sensibilidade e força ao longo desta, e outras caminhadas...

Ao Lennon pela constante interlocução entre Exu(s).

Ao Delfino pelo carinho e encorajamento contínuo.

Ao Luís por fazer da vida, arte.

Toda gratidão e admiração por Rosane Borges, que à senda das intelectuais negras pavimentam caminhos para que os meus (os nossos) sejam possíveis.

À Janira Sodré pela generosidade, e poder de transformar tudo que toca.

À professora Adriana, por ter aceitado o convite de orientação e por me conceder autonomia na feitura da dissertação, cujo processo de escrita o cansaço insistiu em ser companhia.

À professora Carla pela generosidade ao longo do mestrado e, especialmente na banca de qualificação, por meio das considerações críticas e contribuições preciosas, fundamentais para o encaminhamento da escrita.

Ao professor Gonzalo, entusiasta deste trabalho.

À professora Carmelita, por ter como horizonte o ensino de filosofia.

Ao apoio do programa de pós-graduação em filosofia da UFG. Especialmente à Marlene, secretária do programa de pós-graduação que consegue lidar com a burocracia de forma leve.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa, tão necessária para a minha permanência no mestrado.

Às/aos amigas/amigos (vocês sabem quem são) feitos no Programa de Pós-Graduação e Graduação em Filosofia da UFG, pelos sorrisos, acolhimentos, partilhas e aprendizados.

A Paula e Romário, por tornarem minha estadia em Goiânia menos solitária e mais alegre.

À Marjorie, por me fazer refletir sobre espelhos.

À Nani pela existência estética.

Ao João Victor pelas partilhas filosóficas estabelecidas dentro e fora da universidade.

À Gesielly pelo brilho e resistência.

À Nutyelly, por me ensinar que a pessoa mais difícil de lidar e conviver, é consigo mesma.

À Zane, por deixar-se afetar por palavras de Oxum.

À Yemi Alade, cuja música me faz pensar dançando.

À meg, por me fazer companhia enquanto escrevo...

A todas e todos, que direta ou indiretamente contribuíram para a escrita deste trabalho, que é coletivo. Entretanto, sou a única responsável pelos eventuais erros e incoerências aqui presentes.

Adupé!

[...]
A vendedora de cachaça:

*Agô, E ku abo.
Agó onilé o
Mo wò ó Lénu
Ó gbá oro lénu mi
Enu yá mi
Laroyê
Agô, E ku abo. Se dada ní²*

(para a plateia)

*É Yorubá. Inglêsê cê sabe falar.
Vai estudar.
Vamo lá, freguesa,
Boa tarde, vovô.
Tá na hora, começou.
Boas-vindas, meu senhor.
Mojubá,ô!*

Exu – A Boca do Universo

² Com licença, sejam bem-vindos.

Com licença ao dono da casa

Eu prestei atenção ao que ele disse

Ele removeu a palavra da minha boca

Fiquei surpresa

Laroyê

Com licença, sejam bem vindos. Como vai você? (NATA: Núcleo de Teatro de Alagoinhas. Exu – A Boca do Universo. Texto de Daniel Arcades e coautoria de Fernanda Júlia).

Resumo

As relações entre corporal(idade), hierarquia e poder demandam uma compreensão. Partindo de uma aproximação entre os instrumentais analíticos produzidos por Michel Foucault e Oyèrónké Oyěwùmí, este trabalho pretende abordar os presentes conceitos e as suas ressonâncias políticas, sociais e discursivas. Ao expor a forma como gênero foi incorporado na sociedade Oyó-Iorubá pré-colonial, Oyěwùmí nos apresenta uma sociedade que não possuía antes da colonização o corpo e o gênero como categorias fundamentais e fontes de organização e hierarquia social. Anterior à infusão das categorias ocidentais, as hierarquias entre as pessoas iorubanas eram expressas pela senioridade, sempre relacional, mutável e transitória. Desse modo, o presente trabalho questionará: como o corpo organiza as relações e as hierarquias sociais? Uma reflexão sobre esta questão será realizada a fim de compreender por meio das territorialidades discursivas oyěwùmíniana e foucaultiana de que modo a utilização do gênero, da raça e da classe – signos que incidem sobre o corpo – são categorias hierárquicas criadas e atravessadas pelo poder no intuito de normatizar as relações sociais, circunscrever lugares e gerir a vida e a morte.

Palavras-chave: corpo; discurso; hierarquia; poder; filosofia africana.

Abstract

The relation between coporality, hierarchy and power require a very certain understanding. Considering an approximation between the theoretical framework by Michel Foucault and Oyèrónké Oyěwùmí, this work intends to approach those concepts to their political, social and discursive reverberances. Oyěwùmí presents the way how gender was incorporated into Ọ̀yọ́-Yorùbá precolonial society, due to fact that such society did not assume prior to colonization body and gender as crucial categories and sources of organization and social hierarchy. Prior to the infusion of western categories, the hierarchies among the yorùbá people were expressed by seniority, always relational and mutable. Thus, the main question hereby presented is: how does body organize the relations and the social hierarchies? A reflection on this issue will be adressed through speeches by the metioned authors, mainly how gender, race and class – signs in the body – are hierarchical categories created and crossed by power in order to standardize social relations, circumscribe places and settle life and death.

Keywords: body; speech; hierarchy; power; african philosophy.

Sumário

Introdução ou das justificativas	10
Capítulo I	
Entre lugar e falar	17
Questionar o lugar de fala.....	17
Quem fala? A questão da autoria em Foucault.....	26
O falo fala	32
Capítulo II	
Poderes corpo(r)ativos	43
Oyèwùmí e Foucault: a relação entre bio-lógica e biopoder	43
A tradução da filosofia africana como reparação: algumas reflexões em (com) Oyèrónké Oyèwùmí	50
Tradução: Divinizando o conhecimento: a questão do homem em Ifá	58
Considerações finais	90
Referências bibliográficas	92

Introdução ou das justificativas

“Apoiamos aqueles [aquelas] que questionam crenças estabelecidas de racismo, misoginia e a exploração de trabalhadores [trabalhadoras]; aqueles [aquelas] que têm pensamento crítico sobre autoridade, poder e violência”

Judith Butler. *A criminalização do conhecimento*.

Uma introdução “poderia representar uma espécie de imposição prévia, pelo autor, de um tipo de leitura ou de uma interpretação regidas pela sua soberana autoridade” (MUCHAIL, 1980, p. 128). O que não se pretende fazer aqui. Análogo à Foucault, no prefácio para a *História da loucura* (1978), o desejo era não escrever essa introdução, “ato primeiro com o qual começa a estabelecer-se a monarquia do autor, declaração da tirania: minha intenção deverá ser seu preceito, leitor; sua leitura, suas análises, suas críticas se conformarão àquilo que pretendi fazer” (FOUCAULT, 1978, p. 05). Nesse sentido, esta introdução será feita de modo diverso do que familiarmente se espera desse tipo de escrita na abertura de uma dissertação de mestrado.

Valho-me da palavra “justificativas”³, e não da soberania da palavra “introdução”, pois concebo toda a escrita da dissertação como um texto que reside sobre justificativas – até da sua própria existência. Reconheço na esteira de hooks⁴ (2013, p. 60), que quando estamos elaborando trabalhos contra-hegemônicos “é muito mais necessário explicar⁵ a filosofia, a estratégia e a intenção [...] que no contexto ‘normal’”, algo que despense muita energia. Atenta a isso e de acordo com nascimento dos santos (2014, p. 22), esses seriam alguns possíveis

³ Faço um uso constante de palavras entre aspas, ciente das discussões de Frege em *Sobre o sentido e a referência* (2009). Segundo Frege (2009, p. 134), “uma palavra que se encontre entre aspas não deve ser tomada como tendo sua referência costumeira”, isto é, habitual.

⁴ bell hooks, escreve seu nome em letras minúsculas por não estar em conformidade com uma percepção de autoria vinculada ao individual, mas sim ao plural, e por acreditar que o nome próprio não deve se elevar sobre as ideias. Segundo gabriel (2010, p. 93), “o emprego de maiúsculas serve geralmente para estabelecer uma hierarquia entre palavras no texto, que palavras são mais importantes (ou ocupam lugar de destaque)? Como o jeito que pensamos está centrado numa valorização do sujeito humano como o agente, nomes próprios aparecem destacados. Essa idéia de que o sujeito é a fonte por excelência da ação (e o pensamento é aqui entendido como ação) está bem conectada a outra de que *ele* age por si, *sozinho*, individualmente. Seguindo a teórica bell hooks opto por escrever meu nome sem maiúsculas, num esforço de sacudir um pouco a estrutura de privilégios ‘do autor’ e tentando apontar para uma produção teórica que é mais coletiva e partilhada (confabulada eu diria) do que original e individual”.

⁵ “estratégia cruel bem básica, que é a de nos fazer gastar muito tempo explicando a nós mesmas a legitimidade científica daquilo que queremos dizer a ponto de não sobrar tempo hábil de dizer o que queríamos dizer” (nascimento dos santos, 2014, p. 24).

significados para a palavra justificativas, “enquanto escusa, explicação; e também como tornar justo: fazer justiça, fazer jus à”. Fazendo jus, tenciono estabelecer uma relação entre a epistemóloga nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí⁶ e o pensador francês Michel Foucault, ciente que há problema na relação em que uma das partes continua subalterna. O fato de trazer para o âmbito da filosofia uma pensadora nigeriana, não significa que a subalternização e a deslegitimação da sua voz desapareceu.

Dessa forma, este trabalho não será sobre Foucault. Já existem muitas dissertações sendo produzidas na filosofia (apenas) sobre Foucault, e não pretendo alargar (exaltar) o mesmo, mas me inspirar em estudos que se propõem a fazer diferente, tais como o de flor do nascimento em sua dissertação: *Quem estaria seguro na casa de Foucault? Em defesa de uma ética foucaultiana* (2004), ao justificá-la do seguinte modo: “embora este trabalho *envolva* uma certa interpretação dos [...] textos foucaultianos. Meu interesse é usar os textos de Foucault, pensar *com* ele e *a partir* dele (flor do nascimento, 2004, p. 14). Contudo, estabelecemos *com* os autores diálogos, e cabe-nos questionar: *com* quem dialogamos constantemente? *A partir* do quê? Quem dá o tom da conversa?”

Em função disso, irei pensar não só *com* e *a partir* do pensador francês, considerado pela filósofa Sueli Carneiro (2005, p. 22), como “um mediador razoavelmente confiável para as nossas possíveis contendas. Por ser um elemento de fronteira, ele conversa bem com todo mundo, seja um ser-aí, ou coisas-ente”. Nesse sentido, Foucault pode ser aproximado das discussões da filosofia africana. Porém, o Foucault que vai me interessar “é aquele invocado na medida certa; nem foucaultfilia ou foucaultmania, nem foucaultlatria” (VEIGA-NETO; RECH, 2014, p. 70). Foucault será apenas um pensador com quem dialogo, e não um normatizador da minha fala e escrita, sendo que esta não era a intenção do próprio pensador francês, conforme exposto na sua obra *Em defesa da sociedade* (2010). Segundo Foucault (2010, p. 03), “considero-os inteiramente livres para fazer, com o que eu digo, o que quiserem. São pistas de pesquisa, ideias, esquemas, pontilhados, instrumentos: façam com isso o que quiserem”. Oyěwùmí em *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender*

⁶ “Oyěwùmí é uma acadêmica nigeriana feminista, professora associada de sociologia na Stony Brook University nos Estados Unidos. Ela cresceu na Nigéria, frequentou a Universidade de Ibadan e mais tarde se mudou para os Estados Unidos para estudar em Berkeley. Oyěwùmí é uma das figuras mais famosas do pensamento feminista africano subsaariano. Ela foi colocada no mapa com a publicação do seu *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses* (1997), no qual ela oferece uma crítica feminista pós-colonial ao domínio do Ocidente na produção do conhecimento africano, focando especificamente nas relações de gênero entre as pessoas iorubás da Nigéria” (COETZEE, 2016, p. 01).

*Discourses*⁷ (1997), utiliza dois métodos presentes na obra foucaultiana: a arqueologia e a genealogia⁸.

Em Foucault (2010, p. 11), “a arqueologia seria o método próprio da análise das discursividades locais, e a genealogia, a tática que faz intervir, a partir dessas discursividades locais assim descritas, os saberes dessujeitados que daí se desprendem”. Oyěwùmí (1997, p. ix)⁹, em sua obra *The Invention of Women* (1997), ao expor a “mudança epistemológica ocasionada pela imposição das categorias de gênero ocidentais sobre o discurso iorubá”, nos revela o quão arqueológico e genealógico o seu trabalho é, “na medida em que se preocupa em revelar os pressupostos mais básicos e mais ocultos, tornando explícito o que estava meramente implícito e desenterrando os subjacentes pressupostos” (OYĚWÙMÍ, 1997, p. ix). Entretanto, o fato da epistemóloga utilizar os métodos de Foucault não significa que estará atrelada a eles. O trabalho de Oyěwùmí é uma tessitura composta de textos, especialmente africanos, que se puxam e se complementam em um incessante movimento de vai e vem. Imagem que para Hampaté Bâ (2011, p. 172), pode ser simbolizada “pelos pés do tecelão que sobem e descem” sobre os pedais do tear, (des) enrolando, e interligando os fios tecidos.

De modo que a epistemóloga reconhece que com o pensador francês vamos até certo trecho do caminho, o resto deve ser acompanhado por outras referências. Já que “não se pode pentear uma pessoa quando ela está ausente” (HAMPATÉ BÂ, 2011, p. 175). Dessa forma, o compromisso desta dissertação será com a filosofia africana, compreendida desde a perspectiva de Gbadegesin (1991, p. 22) como “uma atividade filosófica endereçada a questões relacionadas com as realidades africanas – tradicionais ou contemporâneas”. Assim, as minhas leituras da filosofia africana estarão embasadas nas que têm as realidades e experiências africanas como ponto de partida, ou seja, em pensadoras e pensadores africanos interessados em pensar sobre os seus próprios terreiros. Daí a importância de Oyěwùmí, cuja dimensão filosófica do seu trabalho está inserido em um quadro de crítica feminista decolonial ao gênero, categoria que não estava presente na sociedade iorubana antes do encontro colonial. Ao denunciar esse ponto em seu trabalho, a epistemóloga traz para o primeiro plano as experiências africanas, que não são levadas em consideração “nas teorias sobre a condição humana” (OYĚWÙMÍ, 2018, p. 04), e que

⁷ Em tradução livre *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano sobre os discursos ocidentais de gênero*. A partir daqui citado apenas como *The Invention of Women*.

⁸ A genealogia é atribuída à Nietzsche, mas posteriormente também identificada na filosofia de Foucault. Em Oyěwùmí, arqueologia e genealogia se dão à medida que a epistemóloga em *The Invention of Women* (1997) se propõe a refletir sobre as relações de gênero desde os povos Oyó-Iorubá, na Nigéria.

⁹ Todas as traduções das citações de textos que estão sendo lidos em língua estrangeira são minhas.

corroboram o que Hegel¹⁰ em *Filosofia da história* (2008) dizia sobre as populações africanas, que estas não são humanas:

o caráter tipicamente africano é, por isso, de difícil compreensão, pois para apreendê-lo temos que renunciar ao princípio que acompanha todas as nossas idéias, ou seja, a categoria da universalidade. A principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com a vontade, e onde ele teria uma idéia geral de sua essência. Em sua unidade indiscriminada e compacta, o africano ainda não chegou a essa distinção de si como indivíduo e de sua generalidade essencial. Por isso, carece também do conhecimento de uma essência absoluta, que seria um outro, superior a ele mesmo. O negro representa, como já foi dito, o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos sentimento, para realmente compreendê-los. Neles, nada evoca a idéia do caráter humano (HEGEL, 2008, p. 83-84).

Ainda possuímos essa imagem hegeliana implicitamente orientando nosso pano de fundo teórico, que exclui as populações africanas. Para Oyěwùmí, um dos problemas quando teorizamos sobre gênero é que partimos de pressuposições, experiências e quadros teóricos ocidentais. Em consequência, as experiências africanas simplesmente não existem. De modo que as referências para se falar de gênero são sempre ocidentais, reafirmando a universalidade dessa categoria para se pensar e conhecer todas as outras experiências no mundo. O Ocidente transforma as suas próprias experiências em espelhos nos quais devemos refletir. Tal forma de elaborar conhecimento permite sérias distorções e um total desconhecimento, por exemplo, da história e realidade iorubana pré-colonial, a julgar que os conhecimentos acerca dos povos iorubanos que vivem em Oyó estão aprisionados em termos de categorização ocidental, criando dependência e sujeição epistemológica.

A introdução da perspectiva de gênero como ponto de partida para a construção de saberes sobre o povo iorubano descortina o racismo e o eurocentrismo prevalente no conhecimento. Para Oyěwùmí (2004, p. 01), “a Europa está representada como a fonte de conhecimento e os europeus como conhecedores”; é nesse sentido que a epistemologia, âmbito “no qual o que tradicionalmente tem vigência como saber é policiado por filósofos que codificam as leis canônicas do conhecimento” (HARAWAY, 1995, p. 08), será a área na qual Oyěwùmí se moverá. Sobretudo a epistemologia feminista¹¹, que tem uma valiosa contribuição

¹⁰ Ao expor esse aspecto do pensamento de Hegel, não estou deslegitimando, ou abdicando do filósofo. Apenas evidenciando e problematizando uma presença racista em sua filosofia.

¹¹ Sobre a epistemologia feminista, Alcoff e Potter (1992, p. 01) escrevem: “Ontem, ‘epistemologia feminista’ era um oxímoro, hoje, tem reconhecimento de nome, mas seu referente ainda não está nítido. Nosso título, Epistemologias Feministas, destina-se a indicar que o termo não tem um referente único e, [...], talvez nunca teve.

na politização do conhecimento e nas discussões sobre a universalidade/universalização dos conceitos utilizados em leituras de experiências outras, conforme sinalizado pela filósofa Linda Alcoff, para quem a epistemologia:

tem sido a teoria protocolar para o domínio da discursividade no ocidente, situada numa posição de autoridade que lhe permite um julgamento bem além dos ciclos filosóficos. A epistemologia presume o direito de julgar, por exemplo, o conhecimento reivindicado por parteiras, as ontologias de povos originários, a prática médica de povos colonizados e até mesmo relatos de experiência em primeira pessoa de todos os tipos. É realístico acreditar que uma simples “epistemologia mestre” possa julgar todo tipo de conhecimento originado de diversas localizações culturais e sociais? As reivindicações de conhecimento universal sobre o saber precisam no mínimo de uma profunda reflexão sobre sua localização cultural e social. No intuito de desenvolver uma estratégia de resistência que possa bloquear reflexões irrefletidas e questionáveis de domínio, com o propósito de evitar a repetição de um imperialismo epistemológico ocidental, teóricos sociais críticos têm relegado seu próprio trabalho epistemológico a uma esfera descritiva e crítica (ALCOFF, 2016, p. 131).

Oyèwùmí, ao ressaltar que os povos iorubás¹² de Oyó, na Nigéria, não possuíam antes da colonização gênero e corpo como categorias primárias na organização das relações e posições sociais, salientando que a senioridade¹³ era o princípio que as organizava, desafia o imperialismo epistemológico ocidental vigente, construindo saberes e discursos que confrontam a dominação eurocêntrica, que constantemente produz saberes e os incorpora nas sociedades africanas, e não só. O que o trabalho da epistemóloga vem nos chamando a atenção é que a colonização não só subjuga as populações colonizadas, mas também exclui e incorpora saberes.

Frente ao exposto, esta dissertação emerge do diagnóstico feito por Foucault em relação a produção de saber como expressão de poder, e este como instaurador de saberes. Porém, o pensador francês também ressalta que onde o poder se exerce, a resistência lhe acompanha como o outro lado da moeda. Desse modo, buscarei uma prática filosófica que tanto desafie a colonialidade do poder descrita por Quijano como “as formas em que a dominação colonial

As teóricas feministas usaram o termo de várias formas para se referir às mulheres, ‘maneiras de saber’, ‘experiência das mulheres’, ou simplesmente ‘mulheres e conhecimento’, todos os quais são alheios aos filósofos profissionais e à epistemologia ‘adequada’, que é alheia a uma teoria do *conhecimento em geral*. Mas esta última concepção de epistemologia adequada, deixa incontestada a premissa de que uma explicação geral do conhecimento, que descobre padrões justificatórios a priori, é possível. Isso é precisamente a premissa que as epistemólogas feministas têm colocado em questão. As análises feministas em filosofia, como em outras disciplinas, têm insistido sobre o significado e a particularidade do contexto da teoria. Esta tem levado muitas epistemólogas feministas ao ceticismo sobre a possibilidade de uma descrição geral ou universal da natureza e dos limites do conhecimento, uma descrição que ignora o contexto social e o *status* dos conhecedores”.

¹² Terminologia fornecida pela colonização, pois as pessoas nascidas em Oyó antes do processo colonial não se chamavam a si mesmas assim. Essa estratégia foi feita em consonância com a nomeação de vários povos africanos em função de suas línguas.

¹³ A idade relativa entre as pessoas.

racializada influenciou na produção do conhecimento e o poder contido nela” (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 03), quanto com o racismo/sexismo epistêmico, compreendido por Grosfoguel (2016, p. 25) como “o privilégio epistêmico dos homens ocidentais sobre o conhecimento produzido por outros corpos políticos e geopolíticos do conhecimento”. Sendo ambos utilizados como justificativas:

para a quase total ausência de pensadoras nos currículos de filosofia, embora tenhamos muitas delas no transcurso do tempo de existência da filosofia. O mesmo se dá com as populações que se localizam em espaços geopoliticamente subalternizados pelos processos colonizadores (flor do nascimento, 2017, p. 140).

A ausência é uma presença que denuncia o estado das coisas. Tenciono instaurar uma dupla contemplação ao inserir as discussões de Oyëwùmí: romper com a ausência de pensadoras, e das populações geopoliticamente subalternizadas. Tendo em vista esta intenção, farei da interdisciplinaridade – para além dos discursos acadêmicos – uma prática. Por isso, dialogarei constantemente com outras referências bibliográficas, muitas delas completamente desconhecidas da filosofia, que se aproxima de forma tímida e relutante das discussões da filosofia africana, decoloniais, subalternas, do feminismo, do feminismo negro.

A dissertação está arquitetada em dois capítulos. O primeiro apresentará discussões sobre lugar e fala, considerando que ainda vivemos em uma sociedade profundamente marcada por desigualdades de gênero, raça e classe, signos hierarquizantes que prescrevem lugares, autorizam e excluem discursos. Em outras palavras, “os diversos discursos produzidos na sociedade não são equivalentes, na medida em que eles reverberam vozes que, por sua vez, enquanto materialidade singular, estão vinculadas a um corpo (SILVA, 2017, p. 64). Cabe ressaltar que não ignoro a complexidade em se definir discurso, tendo em vista a pluralidade de significados concebidos pelas mais diversas áreas do conhecimento.

Contudo, discurso aqui será compreendido desde a perspectiva foucaultiana como uma teia, sistema e estrutura de (re) produção social intimamente vinculado a regulações e poder. Mais precisamente irei discutir a dimensão colonial do discurso, isto é, os efeitos discursivos da colonização. Para tanto, precisaremos compreender a filosofia como um discurso e, pensar em que medida ela é uma condição de possibilidade. Segundo Mudimbe (2013, p. 10), o que a condição de possibilidade preconiza, “é que os discursos não têm apenas origens sócio-históricas, mas também contextos epistemológicos”, estes que Oyëwùmí busca explicitar não só na filosofia, mas nas ciências humanas como um todo.

O segundo capítulo versará sobre o desejo que mobilizou esta escrita: confrontar autorias que do ponto de vista formal são completamente diferentes, mas que possuem tensões internas semelhantes ao discutirem corpo e as relações de poder que o atravessa e o produz. O próprio título que dá nome a esta dissertação: corporal(idade), pretende captar e aludir as discussões tecidas por Foucault sobre corpo, e as de Oyèwùmí sobre corpo iorubano (pré-colonial), lido através das relações de senior(idade), que atribuem “os significados cotidianos que os corpos podem ou não podem carregar” (OYÈWÙMÍ, 2011, p. 01). Assim, surge a questão que como uma bússola guiará a reflexão do segundo capítulo: como o corpo organiza (determina) as relações e hierarquias sociais?

Penso também a tarefa de tradução e apresento-lhes a do texto *Divining Knowledge: The Man Question in Ifá* (Divinizando o conhecimento: a questão do homem em Ifá), primeiro capítulo de *What Gender is Motherhood? Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity*¹⁴ (2016), na busca em reparar invisibilidades e tornar mais acessível em português o pensamento de Oyèrónké Oyèwùmí. Ressalto que, por uma questão política, a tradução não figurará como anexo¹⁵, mas comporá o texto no intuito de deslocar o nosso modo cartesiano de pensar, familiarizado a separações. Porém, considerarei a filosofia tradicional africana em que tudo está interligado, e não há separação entre *as palavras e as coisas*; ao invés de se pensar a separação, precisamos pensar as relações de justaposição.

Em suma, não se tem por finalidade oferecer uma compreensão de importância entre o pensamento oyèwùmíniano e foucaultiano, de se fazer notar qual estaria em detrimento um do outro, mas sim como estes se relacionam na medida em que possibilitam – cada um ao seu modo – incitar questões, uma vez que a dissertação busca muito mais produzir questões do que respondê-las. Já que “parte do processo de descolonização é se fazer [...] questões” (KILOMBA, 2016) e deixar de ser o que somos e sabemos. Hampaté Bâ (2011, p. 212) através de Tierno Bokar, o sábio de Bandiagara, adverte: “se queres saber quem sou, se queres que te ensine o que sei, deixa um pouco de ser o que tu és. E esquece o que sabes”. Este será um dos princípios éticos fundamentais para se ouvir esta dissertação.

¹⁴ Em tradução livre *Qual é o gênero da maternidade? Mudando ideais iorubás de poder, procriação e identidade na era da modernidade*.

¹⁵ Considero importante salientar esse aspecto, pois a forma em que um texto está apresentado é um argumento.

Capítulo I

Entre-lugar e falar

Questionar o lugar de fala

*“Minha escultura não reage mais ao som
Não transpira
Na madrugada insone o tempo compõe um lamento
sem par
Espasmos, maldições. Só Deus presencia o não-lugar
que faz-se sempre meu lugar”*

Ellen Oléria. *Não lugar*.

Segundo Ribeiro (2017, p. 58), lugares de fala “foram sendo moldados no seio dos movimentos sociais, muito marcadamente no debate virtual, como forma de ferramenta política e com o intuito de se colocar contra uma autorização discursiva”. Nesse sentido, lugar de fala se refere à visão a partir de um local, e é um conceito muito utilizado em contraposição ao silenciamento mobilizado pelos discursos hegemônicos. Reconhecer o lugar de fala é essencial para compreendermos onde nossa fala se situa nas hierarquias, sendo aquele uma localização tática¹⁶ frente a uma fala universalizante da hegemonia, que funciona mais pelo exemplo: se eu me localizo, você é obrigado a se localizar. De acordo com Flauzina:

há que se falar de algum lugar. Mais: há que se revelar o refúgio e, finalmente, divulgar o mapa com o endereço. Exposição constrangedora, intencionalidades servidas à mesa, biografias escancaradas... Preferimos tudo isso a essa retórica intransigente que insiste em esconder seus propósitos com palavras supostamente retas, em frases diretas e parágrafos sem vacilações. Não. Nada desse discursinho de ciência asséptica, embriagado por uma neutralidade repleta de sentidos e uma objetividade impregnada por tudo de tão humano que tão insanamente insiste em refutar (FLAUZINA, 2008, p. 15).

Expor um lugar de fala – que todos nós ocupamos – significa combater a neutralidade dos discursos epistemológicos. Oyěwùmí em *The Invention of Women* (1997) afirma:

Sou iorubá. Nasci em uma grande família, e as idas e vindas das minhas muitas relações constituíram uma importante introdução aos modos de vida iorubá. Em 1973, meu pai ascendeu ao trono e tornou-se o *Ẹ̀ṣù̀n* (monarca) de *Ògbómòsò*, uma importante unidade política Oyó-Iorubá de certo significado histórico. Desde então, e até o presente, *ààfin Ẹ̀ṣù̀n* (o palácio) tem sido o lugar que chamo de lar (OYĚWÙMÍ, 1997, p. xvi).

¹⁶ O vocabulário é bélico, porque a guerra não acabou.

Quando Oyèwùmí afirma quem ela é, não está expressando particularmente um lugar de fala, mas evocando e partilhando sua própria historicidade, a qual molda e dá sentido ao percurso para que ela pense como pensa, pois a autora está atenta ao risco da experiência que se traduz em lugar de fala (por meio de uma política de identidade) se tornar dominadora e silenciadora, visto que há uma extrapolação no uso do discurso do lugar de fala, que tem sido utilizado para afirmar que algumas pessoas não devem “protagonizar” discursos sobre experiências que não são suas, e não há um questionamento se o subalterno¹⁷, ao expor o seu lugar de fala, será de fato ouvido.

Vamos imaginar a seguinte situação: uma trabalhadora/subalterna fala para o patrão: “você sabe com quem está falando?” A resposta – mais ou menos óbvia – daquele seria: “não sei e não me interessa, você é minha subalterna”. Pressupor que por meio da sua localização discursiva, os sujeitos subalternos poderão ter fala, é negligenciar que na busca pela descentralização da voz – retirá-la das mãos dos que sempre a possuem –, surge não só a dificuldade em relação à fala, mas também a ser ouvida. Segundo Kilomba:

ouvir é, nesse sentido, o ato de autorização em direção ao falante. Alguém pode falar (somente) quando sua voz é ouvida. Nesta dialética, aqueles que são ouvidos são aqueles que ‘pertencem’. E aqueles e aquelas que não são ouvidos tornam-se aqueles e aquelas que ‘não pertencem’ (KILOMBA, 2010, p. 21-22).

Esse é o contexto da crítica de Spivak em *Pode o subalterno falar?* (2010), no qual demonstra que quando alguém está numa posição subalterna, até gritando continuará não sendo ouvido, e sem escuta não há fala. De acordo com nascimento dos santos (2014, p. 28), o fato é que “as relações de poder criam uma dinâmica de escuta e silenciamento em que determinadas vozes são ouvidas ou hiperamplificadas, e outras são repetidamente ignoradas. O caso seria, então, precisamente o de rearticular a escuta, e não de ‘dar voz’”. Pois um dos modos de silenciar é não ouvir.

Essa percepção nos auxilia a descortinar os constantes equívocos de leitura do pensamento de Spivak. O título da obra conduz a pensar o quão absurdo poderia ser o que Spivak coloca, tendo em vista que o subalterno fala; a autora não discordaria disso. Contudo, é preciso compreender que fala não é simplesmente o ato de falar, a saber, fala implica ouvir.

¹⁷ “O termo deve ser resgatado, retomando o significado que Gramsci lhe atribui ao se referir ao ‘proletariado’, ou seja, aquele cuja voz não pode ser ouvida. O termo subalterno, Spivak argumenta, descreve ‘as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante’” (ALMEIDA, 2010, p. 13-14).

Isso significa que subalterno não é quem não pode falar, mas quem não pode ser ouvido, “com essa crítica em mente, afirmo que o título do ensaio de Spivak pode ser mais precisamente afirmado como ‘Pode o subalterno ser ouvido?’” (MAGGIO, 2007, p. 421). Para Fanon (2008, p. 33), “falar é existir absolutamente para o outro”. Mas como existir para um outro que só se vê como si mesmo, no caso da hegemonia, em que os que são colocados no lugar da subalternidade são considerados o outro por excelência?

Desse modo, o diálogo que o subalterno tenta estabelecer nas relações hegemônicas é análogo ao de Eco e Narciso. A interação entre emissor (falante/subalterno) e receptor (falante-ouvinte/hegemônico) não se concretiza por não haver uma correspondência entre fala e escuta. Quando o subalterno fala, isso se deve a uma brecha na escuta colonial, que é atingida pelo discurso contra colonial, mas isso só é possível porque – provisoriamente – se montou uma escuta que a autoriza. Um exemplo que traduz essa imagem consiste em o subalterno “falar”, sua fala ser capturada por um eu (hegemônico) que a reproduz e, assim, ser ouvida. O subalterno não pode falar sem que sua fala não seja/esteja constantemente mediada pela hegemonia, que segundo Foucault está

aí para lhe mostrar que o discurso está na ordem das coisas; que há muito tempo se cuida de sua aparição; que lhe foi preparado um lugar que o honra mas o desarma; e que, se lhe ocorre ter algum poder, é de nós, só de nós, que ele lhe advêm (FOUCAULT, 2014a, p. 07).

Essa é uma conclusão com a qual é difícil de se lidar¹⁸, bem como uma incompreensão e estado de coisas que não são levados em consideração na crítica que Kilomba faz de Spivak. Segundo Kilomba:

a posição de Spivak sobre o *subalterno silenciado* é, entretanto, problemática se vista como uma afirmação absoluta sobre as relações coloniais, porque sustenta a ideia de que o sujeito Negro não tem capacidade de questionar e contrariar os discursos coloniais. Esta posição, argumenta Benita Parry (citado em Loomba, 1998), delibera surdez à voz nativa *onde esta pode ser ouvida* e atribui um poder absoluto ao discurso dominante *branco*. A ideia de um subalterno que não pode falar, como Patricia Hill Collins (2000) explica, primeiro encontra a ideologia colonial de que grupos subordinados se identificam incondicionalmente com os poderosos e não possuem uma interpretação independente válida da sua própria opressão – e assim não podem falar. Em segundo, a ideia de um *subalterno silenciado* pode significar a afirmação colonial de que os grupos subordinados são menos humanos do que seus governantes e, portanto, são menos capazes de falar em seu próprio nome. Ambas reivindicações veem os colonizados como incapazes de falar e nossos discursos como insatisfatórios e inadequados, e, nesse sentido, silenciosos. Eles também encontram a sugestão comum de que os grupos oprimidos não têm motivação para o ativismo político por causa de uma

¹⁸ O fato de ser difícil lidarmos com as realidades não deve servir para nos imobilizar.

consciência falha de sua própria opressão. Assim, o subalterno – o colonizado – não tem sido nem uma vítima passiva, nem um cúmplice voluntário da dominação. Não é necessário escolher entre as posições que se pode falar ou não (KILOMBA, 2010, p. 26-27).

Kilomba, ao se concentrar na fala – em seu sentido literal – perde o horizonte da necessidade da escuta, e não se atenta para o fato de que a subalternidade não é uma essência, mas uma relação. Obviamente Spivak reconhece que há posições de insurgência por parte dos colonizados, e ela fala disso no seu ensaio ao mencionar o suicídio da jovem Bhuvanewari Bhaduri, que esperou o período menstrual para que o seu ato não fosse lido como morte por gravidez ilícita¹⁹. Não obstante, o suicídio de Bhuvanewari – como nos relembra os discursos mobilizados pelos homens no movimento de independência da Índia – não foi reconhecido como um gesto de deslocamento contra hegemônico. Segundo Almeida:

ao refletir sobre a história das mulheres indianas e da imolação das viúvas, Spivak aborda o lugar intricado e inquietante ocupado pelas mulheres no contexto pós-colonial. E mais, ao relatar a história de uma jovem indiana que não pode ‘falar’ fora do contexto patriarcal e pós-colonial, Spivak exemplifica seu argumento de que o subalterno, nesse caso em especial, a mulher como subalterna, não pode falar e quando tenta fazê-lo não encontra os meios para se fazer ouvir (ALMEIDA, 2010, p. 17-18).

Não é preciso “escolher entre as posições que se pode falar ou não”, a hegemonia já nos impõe. Spivak em *Pode o subalterno falar?* (2010) coloca uma séria questão para a filosofia, assim como nos propicia pensar acerca do conceito de lugar de fala. Dado que conceber um espaço sobre o qual o sujeito subalterno poderá ter agência – isto é, voz e escuta sem mediação – é uma das ilusões produzidas pelo lugar de fala. Este cria a sensação de que se está rompendo com invisibilidades ao afirmar o lugar de vozes excluídas, o qual muitas vezes é vilipendiado. Todavia, está somente (re) afirmando o lugar da subalternidade.

É importante frisar que não renuncio ao lugar de fala como uma enunciação discursiva que pode ter as suas potencialidades políticas, porém, lugar de fala não deve estar circunscrito e reservado somente para os subalternos, ou seja, “falar a partir de lugares, é também romper com essa lógica de que somente os subalternos falem de suas localizações, fazendo com que aqueles inseridos na norma hegemônica sequer se pensem” (RIBEIRO, 2017, p. 84). De modo que também é necessária a localização da fala da hegemonia, pois ela é sempre a fala de um lugar que se expressa desde um “ponto de vista do olho de deus” ou “de lugar nenhum” e, por isso, se universaliza. Na esteira de Borges, busco um:

¹⁹ Cf. SPIVAK (2010).

lugar político capaz de perturbar o lugar hegemônico dos homens, preferencialmente os brancos, autênticos habitantes do espaço público, responsáveis numa sociedade marcada pelo racismo e sexismo por definir a dinâmica do reconhecimento daquelas e daqueles que podem falar, de acordo com a gramática do poder (BORGES, 2015).

Ao invés de focarmos na necessidade de afirmação da posição subalterna, precisamos atentar para o privilégio da hegemonia em não expor o seu lugar de fala. Esse é um problema que precisamos ter. De acordo com Butler:

‘problema’ talvez não precise ter uma valência tão negativa. No discurso vigente na minha infância, criar problema era precisamente o que não se devia fazer, pois isso traria problemas para nós. A rebeldia e sua repressão pareciam ser apreendidas nos mesmos termos, fenômeno que deu lugar a meu primeiro discernimento crítico da artimanha sutil do poder: a lei dominante ameaçava com problemas, ameaçava até nos colocar em apuros, para evitar que tivéssemos problemas. Assim, concluí que problemas são inevitáveis e nossa incumbência é descobrir a melhor maneira de criá-los, a melhor maneira de tê-los (BUTLER, 2015, p. 07).

Um modo de colocar a questão (trazer um problema) seria: qual o lugar de onde se fala? Essa é uma das questões que veio à baila depois do famigerado ressuscitamento da polêmica entre a Angela Davis e o Adorno, por Safatle:

há uma conhecida história que teria envolvido Angela Davis e Theodor Adorno nos anos 1960. Em um dos seminários do frankfurtiano, a ativista e filósofa norte-americana teria iniciado uma discussão ao insistir na necessidade dos intelectuais ‘assumirem a perspectiva dos oprimidos’, agindo principalmente a fim de garantir espaço para que oprimidos pudessem falar, reconhecendo a especificidade de seu lugar de fala. Angela Davis insistia, com razão, na necessidade urgente de quebrar práticas de exclusão de grupos, até então, sem visibilidade. Assumir a perspectiva dos oprimidos não era falar em seus nomes, mas principalmente lutar para que suas vozes portadoras de sofrimento fossem ouvidas. No que Adorno teria dito, de maneira inesperada, que a verdadeira crítica devia mirar ainda mais fundo e se engajar, na verdade, em dissolver a pretensa evidência da noção mesma de perspectiva, assim como a estabilidade da ideia de ‘lugar’ (SAFATLE, 2016).

A crítica de Adorno ao lugar de fala nos possibilita repensá-lo por duas vias. Primeiro, como um conceito que cristaliza identidades e conduz a práticas essencialistas ao circunscrever os espaços de fala, inviabilizando que esta circule, já que atribui à pessoa oprimida (e apenas a ela) falar – desde o seu lugar: negro, negra, “mulher”²⁰, indígena, LGBTTT²¹ – sobre a opressão. Um dos perigos do lugar de fala é confundir o *falar sobre* com o *falar por* e vice-versa. Esse

²⁰ Atenta às discussões de Oyěwùmí (1997) e Butler (2015), utilizarei ao longo da dissertação a categoria “mulher”, assim como “mulheres” dentro de aspas, reconhecendo que “mulheres – mesmo no plural – tornou-se um termo problemático, um ponto de contestação, uma causa de ansiedade” (BUTLER, 2015, p. 20). Não podemos falar de “mulher(es)”, sem mais. Ou seja, sem interseções.

²¹ A sigla para Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Transgêneros.

equivoco ameaça o diálogo e o engajamento com a perspectiva oprimida. Não podemos simplesmente dizer que aqueles não são os nossos lugares de fala e nos afastar dessas perspectivas. De acordo com bell hooks (2013, p. 62), “a afirmação de uma perspectiva imparcial e inclusiva podem e devem estar presentes mesmo na ausência [daquelas pessoas]”, as quais ainda não estão presentes em muitos espaços institucionais, sem que não seja pela inserção do mesmo: lugares subalternizados.

De modo que um homem branco pode falar *sobre* as populações subalternizadas desde que reconheça o seu lugar de fala. Este possibilita que não haja uma apropriação das experiências e opressões alheias, assim como seu silenciamento. Visto que não adianta somente declarar: “sou um homem branco, doutor e classe média alta”. Sem a elucidação do que isso representa nas hierarquias raciais e sociais, essa declaração estará atrelada à afirmação e ao exercício de poder.

Em um mergulho mais profundo, entretanto, o risco de reconhecer um lugar de fala por parte da hegemonia é corroborar com a invisibilidade da posição hegemônica no processo opressivo. O problema reside sobre o fato de que quanto mais o hegemônico falar de seu lugar como uma posição, mesmo que por meio da reflexão sobre os outros lugares, mais explícitos são os contextos posicionais, hierárquicos e desiguais²². Por exemplo: em um mundo ideal, no qual as “mulheres” tivessem as mesmas garantias de inserção em regimes de poder que os homens, um homem posicionar discursos feministas seria apropriação. Mas em um mundo patriarcal, em que os homens “ouvem” apenas homens, quanto mais difusão dos discursos feministas, mais fortes são as chances de que em algum momento os homens possam perceber seus próprios lugares no patriarcado e tentar modificar a ordem das coisas. Considerar que os homens devam “apenas ouvir” é ignorar que os homens, em sociedades patriarcais, só ouvem a si mesmos.

O que os homens devem fazer é falar mais discursos feministas, como um primeiro passo para que – ouvindo a si mesmos –, eles possam também ouvir as “mulheres”. Precisamos borrar essa imagem reverberada nas falas de algumas feministas ultra radicais com relação a posição do lugar de fala, no qual os homens devem apenas ouvir e não se ‘apropriarem’ de discursos feministas, fazendo com que eles reverberem, entre si, como resposta, um fortalecimento da posição patriarcal de que “darão a chance” de que apenas elas falem e, nesse contexto, as coisas não mudariam. Se a apropriação de um discurso anti-opressão, for algo que

²² Contextos em que ainda estamos mergulhados.

o opressor faça, até que ele mesmo seja convencido daquilo do que ele se apropriou, a própria apropriação não poderia ter, também, um efeito anti-opressivo?

A reprodução dos discursos contra-hegemônicos pela hegemonia pode ter por efeito um desmantelamento das opressões. Precisamos pensar em uma posição não individualizada ou “intergrupalizada” de propriedade dos discursos²³. Algo que Fraser constantemente nos chama a atenção através da discussão da política do reconhecimento é que:

o que exige reconhecimento não é a identidade específica de um grupo, mas a condição dos membros do grupo como parceiros integrais na interação social. O não reconhecimento, conseqüentemente, não significa depreciação e deformação da identidade de grupo. Ao contrário, ele significa *subordinação social* no sentido de ser privado de *participar como um igual* na vida social (FRASER, 2007, p. 107).

Dessa forma, temos de adicionar a dimensão política do reconhecimento aos discursos políticos. Em segundo, há perguntas que se impõem e para as quais não teremos respostas, mas que nos mobilizam a pensar: O que significa a proposta de Adorno? Para quem devemos dissolver a pretensa evidência da noção de perspectiva e a estabilidade da ideia de lugar? Ao que parece, não é para os intelectuais²⁴, que “permanecem imperturbáveis, intactos” (BORGES, 2015), pois não expõem, tampouco questionam a estabilidade do seu “lugar”, bem como as vantagens e privilégios que lhes proporciona.

Segundo Spivak (2010, p. 23), “questionar o lugar do investigador permanece sendo uma crença sem sentido em muitas das críticas recentes ao sujeito soberano”. Um dos esforços da autora ao ressaltar a ausência de fala por parte do subalterno, reside em sua crítica de *Os intelectuais e o poder: conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze* (1979), na qual expõe a posição e a responsabilidade dos intelectuais na manutenção das estruturas e no silenciamento do subalterno. Spivak problematiza o fato de que Foucault e Deleuze não se percebem como intelectuais que contribuem para reforçar a mesma estrutura de poder que denunciam, e reproduzem as relações de saber/poder, pois não questionam (com os olhos voltados para si) qual o lugar dos intelectuais nas hierarquias.

Tanto Foucault, quanto Deleuze falam a partir de lugar nenhum, sem muitas vezes reconhecer que são intelectuais ocidentais, e que “a produção intelectual ocidental é, de muitas maneiras, cúmplice dos interesses econômicos internacionais do Ocidente” (SPIVAK, 2010, p. 24). Apesar de Foucault reconhecer e problematizar as contradições sócio históricas (ao largo

²³ Considerar o discurso como propriedade é algo que a hegemonia faz com maestria, e com o que ela se fortalece.

²⁴ Somente para os oprimidos.

de Marx), há uma dificuldade em ver a si mesmo como um intelectual²⁵ (transparência da posição) que tem um espaço, papel e função nas estruturas que estão (com)formadas pelo capital. Ao se distanciar de Marx, os autores de *A história da sexualidade e Diferença e repetição* ignoram o plano das ideologias, “uma teoria que é necessária para uma compreensão dos interesses” (SPIVAK, 2010, p. 32). Foucault em *Verdade e poder*²⁶ expõe as dificuldades em se utilizar a noção de ideologia:

a noção de ideologia me parece dificilmente utilizável por três razões. A primeira é que, queira-se ou não, ela está sempre em oposição virtual a alguma coisa que seria a verdade. Ora, creio que o problema não é de se fazer a partilha entre o que num discurso revela da cientificidade e da verdade e o que revelaria de outra coisa; mas de ver historicamente como se produzem efeitos de verdade no interior de discursos que não são em si nem verdadeiros nem falsos. Segundo inconveniente: refere-se necessariamente a alguma coisa como o sujeito. Enfim, a ideologia está numa posição secundária com relação a alguma coisa que deve funcionar para ela como infra-estrutura ou determinação econômica, material, etc. Por estas três razões creio que é uma noção que não deve ser utilizada sem precaução (FOUCAULT, 1979, p. 07).

Não obstante, um dos ardis das ideologias, segundo Appiah (1997, p. 94), é que estas “obtem êxito na medida em que são invisíveis, no momento em que sua trama de pressupostos fica aquém da consciência; as verdadeiras vitórias são obtidas sem que se dispare um tiro”. Em suma, Spivak está chamando a atenção para o fato de que:

uma vez que esses filósofos se veem compelidos a rejeitar todos os argumentos que nomeiam o conceito de ideologia como sendo *apenas* esquemático, em vez de textual, eles se tornam igualmente obrigados a produzir uma oposição mecanicamente esquemática entre o interesse e o desejo. Assim, alinham-se aos sociólogos burgueses que ocupam o lugar da ideologia com um ‘inconsciente’ continuísta ou com uma ‘cultura’ parassubjetiva (SPIVAK, 2010, p. 34).

Não podemos esquecer que a própria existência e função dos intelectuais atende aos interesses e desejos do capital. “Nem Deleuze nem Foucault parecem estar cientes de que o intelectual, inserido no contexto do capital socializado e alardeando a experiência concreta, pode ajudar a consolidar a divisão internacional do trabalho” (SPIVAK, 2010, p. 38), e a construção do outro. Este constituído – na *conversa entre Michel Foucault e Deleuze* – como totem capaz de representar a si mesmo sem mediação. Deleuze, ao se referir a Foucault, exalta que:

a meu ver, você foi o primeiro a nos ensinar – tanto em seus livros quanto no domínio da prática – algo de fundamental: a indignidade de falar pelos outros.

²⁵ Foucault frequentemente fala dos intelectuais desde fora. cf. FOUCAULT (1979).

²⁶ Ibid.

Quero dizer que se ridicularizava a representação, dizia-se que ela tinha acabado, mas não se tirava a consequência desta conversão ‘teórica’, isto é, que a teoria exigia que as pessoas a quem ela concerne falassem por elas próprias (FOUCAULT, 1979, p. 72).

Ao contrário do que Deleuze supõe, não existe uma conversão teórica que se efetiva na prática. Segundo Spivak (2010, p. 78), “não há nenhum sujeito subalterno irrepresentável que possa saber e falar por si mesmo. A solução do intelectual não é a de se abster da representação”, e ficar como único representado. Pois embora Foucault reconheça a indignidade de falar pelos outros, ocupa a posição de quem fala pelo outro. Em linhas gerais, o pensador francês ocupa a posição do intelectual: lugar não neutro e sustentado pelos (outros) que não são intelectuais.

Em função disso, Angela Davis – assim como Spivak –, questiona o lugar não isento dos intelectuais na produção do outro. Quando Angela Davis alerta Adorno sobre a necessidade de os intelectuais assumirem a perspectiva dos oprimidos²⁷, está chamando a atenção para o fato de que não há nenhum lugar sobre o qual os sujeitos oprimidos falem por si mesmos sem mediação. A recusa dessa constatação por parte dos intelectuais reforça tanto a desobrigação em construir espaços para os oprimidos falarem, quanto a constante prática discursiva de falar pelos outros, De acordo com Alcoff:

falar constitui um tema que desafia e subverte a posição entre o agente do conhecimento e o objeto do conhecimento, uma oposição chave na reprodução dos modos imperialistas do discurso. O problema de falar pelos outros existe nas próprias estruturas da prática discursiva, não importa seu conteúdo, e, portanto, é essa própria estrutura que precisa ser alterada (ALCOFF, 1991, p. 23).

Um dos modos de alterar essa estrutura seria a hegemonia questionar o seu lugar de fala (que está atrelado a relações de poder/saber) e não o dissolver, posto que “a pretensão a imparcialidade sempre [...] parece uma artimanha de apagar pegadas” (gabriel, 2010, p. 93). Quer queira quer não, falamos a partir de um lugar que está imbricado em geografias, classe, raça e gênero; não é possível escapar ao modo do barão de Münchhausen, “se puxando pelo próprio cabelo” (RASPE, 1991, p. 40). No entanto, é possível modificarmos a ordem das coisas. Um primeiro passo seria pensarmos lugar de fala, que para Ribeiro (2017, p. 90), consistiria em uma forma de “romper com o silêncio instituído para quem foi subalternizado, um movimento no sentido de romper com a hierarquia”. Dessa forma, algo em que Angela Davis e Theodor Adorno – talvez – concordariam seriam modos de pensar que deslocam e desestabilizam.

²⁷ Uma perspectiva que contribuiria para a luta contra as opressões, que os intelectuais são tanto parte, quanto solução.

Quem fala? A questão da autoria em Foucault

“O contrário da arrogância da filosofia seria a cordialidade da desconversação, de uma fala sem rosto que condena como idiossincrática toda tentativa de ter voz?”

Marcos Carvalho Lopes. *Sobre o tom de voz da filosofia.*

Falar em ambientes acadêmicos é um ato teatral. Há um roteiro que tanto descreve, quanto prescreve como a prática discursiva deve ser executada. De maneira que nosso discurso é regulado; existe um vocabulário ao qual nos conformamos, e por isso falamos de determinado modo, simulamos um personagem, isto é, adotamos uma *persona*. Para Arendt (2004, p. 74-75), *persona* se refere “à máscara do ator, aquela que cobria a sua face ‘pessoal’ individual, indicando para o espectador o papel e a parte do ator na peça”. No âmbito acadêmico, a *persona* utilizada é um autor que fala por nós, posto que “é tradição trazer [...] o resultado de trabalhos já concluídos, para submetê-los ao exame e à crítica” (FOUCAULT, 2009b, p. 265). Falamos alicerçadas e alicerçados em autores²⁸ que servem para embasar a nossa fala e ao mesmo tempo legitimá-la, dependendo dos autores aos quais nos vinculamos, dado que o estudo de determinados autores e a maneira como nos servimos deles conferem *status* e objeções.

Em *O que é um autor?*, nesta conferência pronunciada em 22 de fevereiro de 1969, embora a questão habitasse sobre *o que é*²⁹, Foucault não buscava respondê-la, tampouco oferecer uma definição. Para além de se mover em consonância com as questões metafísicas (localizadas sobre o que é), o pensador francês a insere para dela se afastar e pensar o *como*. Como utilizamos o autor? Como essa imagem se tornou o que é?

Através destas questões destaco a crise de autoria que Foucault nos chama a atenção na conferência. Rastreia tal crise uma suspeita, por meio das seguintes pistas: nossa relação com o autor e deste com o texto. Foucault frequentemente estava lendo e utilizando textos de pessoas que não eram consideradas autores pelo *mainstream*, e foi questionado sobre a utilização desses escritos em seus trabalhos, como por exemplo em *As palavras e as coisas*:

Em *As palavras e as coisas*, eu tentara analisar as massas verbais, espécies de planos discursivos, que não estavam bem acentuados pelas unidades habituais do livro, da obra e do autor. Eu falava em geral da ‘história natural’, ou da

²⁸ A escrita em masculino é intencional.

²⁹ Questão que mobiliza a atividade filosófica ocidental.

‘análise das riquezas’, ou da “economia política”, mas não absolutamente de obras ou de escritores. Entretanto, ao longo desse texto, utilizei ingenuamente, ou seja, de forma selvagem, nomes de autores. Falei de Buffon, de Cuvier, de Ricardo etc., e deixei esses nomes funcionarem em uma ambigüidade bastante embaraçosa. Embora dois tipos de objeções pudessem ser legitimamente formuladas, e o foram de fato. De um lado, disseram-me: você não descreve Buffon convenientemente, e o que você diz sobre Marx é ridiculamente insuficiente em relação ao pensamento de Marx. Essas objeções estavam evidentemente fundamentadas, mas não considero que elas fossem inteiramente pertinentes em relação ao que eu fazia; pois o problema para mim não era descrever Buffon ou Marx, nem reproduzir o que eles disseram ou quiseram dizer: eu buscava simplesmente encontrar as regras através das quais eles formaram um certo número de conceitos ou de contextos teóricos que se podem encontrar em seus textos (FOUCAULT, 2009b, p. 266).

Cabe ressaltar que *As palavras e as coisas* foi escrita na década de 1960, profundamente marcada por Marx. Assim, “existia uma certa forma correta de pensar, um certo estilo de discurso político, uma certa ética do intelectual. Era preciso ser unha e carne com Marx. Tais eram [...] as condições que tornavam aceitável essa singular ocupação que era a de escrever” (FOUCAULT, 2017, p. 01). Condições que não distam muito das nossas, em que há um modo correto de se relacionar com o autor e com o seu texto. No entanto, Foucault (2015, p. 02), elucidava “que o autor não deve ditar a lei sobre o que é escrito” .

De modo que os movimentos de Foucault na conferência consistiam em pensar sobre a soberania do autor. Este que é tão evocado nos discursos científicos, literários, filosóficos, e que vocifera em alto tom: “sou o monarca das coisas que disse e mantenho sobre elas uma soberania eminente: a de minha intenção e do sentido que lhes quis atribuir” (FOUCAULT, 1978, p. 06). Não obstante, sob a persona de Beckett, Foucault (2009b, p. 266) enunciará: “que importa quem fala, alguém disse que importa quem fala”. Contudo, “é suficiente, para tanto, que se coloque a questão: quem fala nessa enunciação?” (FOUCAULT, 2014b, p. 63). Não podemos nos esquecer que Foucault é um autor, que manifestando uma indiferença em relação a autoria, reitera a sua posição. Já que até para por em questão “quem fala”, deve haver alguém que fale, ou seja, deve haver autoria. Logo, o gesto que nega é o mesmo que afirma, conforme sinalizado por Agamben:

A citação de Beckett apresenta no seu enunciado uma contradição que parece lembrar ironicamente o tema secreto da conferência. ‘O que importa quem fala, alguém disse, o que importa quem fala’. Há, por conseguinte, *alguém* que, [...], proferiu o enunciado, alguém sem o qual a tese, que nega a importância de quem fala, não teria podido ser formulada. O mesmo gesto que nega qualquer relevância à identidade do autor afirma, no entanto, a sua irreduzível necessidade (AGAMBEN, 2007, p. 49).

A contradição consiste em estar enredado naquilo com o qual se busca criticar. Em *O filósofo mascarado* (2005), título da entrevista concedida a Christian Delacampagne para o *Le Monde*, Foucault sugere o anonimato como um modo de escapar da credibilidade que a mídia dava ao seu nome. Entretanto, reconhecia os riscos de cair nas malhas do que se buscava denunciar. Isto é, “preservar a obscuridade do anonimato falando dele, expondo-o às luzes do seu próprio discurso” (MUCHAIL, 2002, p. 130). Mesmo a entrevista sendo anônima foi proferida “por alguém que, sem o querer, já ocupa um lugar no sistema da mídia –, o caso de M. Foucault” (FOUCAULT, 2005, p. 299), em que a máscara funciona apenas como um acessório por onde a sua voz de filósofo ressoa.

Esse é o caso de Maurice Florence, pseudônimo utilizado por Michel Foucault para assinar o verbete Foucault no *Dicionário de filósofos* (2001, p. 391). Para Muchail (2002, p. 133), “é no mínimo curioso que esteja instalado em um dicionário de ‘autores’ um pensador que se tenha empenhado em denunciar a função restritiva do autor”. Todavia, o verbete não se propõe a descrever o autor (Michel Foucault), mas expor as condições de possibilidade em torno do trabalho de Foucault (que continua sendo autor)³⁰. Em um movimento de auto-representação, desdém e desdobramento sobre si mesmo, Maurice Florence *é e não é* Michel Foucault, corroborando um gesto que deveria guiar a escrita:

Vários como eu sem dúvida escrevem para não ter mais um rosto. Não me perguntem quem sou e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever (FOUCAULT, 2009a, p. 20).

Foucault revela que na escrita de um texto não existe a presença de somente um rosto. Para Anzaldúa (2018), “escrever é uma atividade colaborativa, comunal, não feita sob um teto todo seu. É um ato informado e sustentado pelos livros que a/o autor/a lê, as pessoas com quem interage”. De modo que Schneider questiona:

De que é feito um texto? Fragmentos originais, montagens singulares, referências, acidentes, reminiscências, empréstimos voluntários. De que é feita uma pessoa? Migalhas de identificação, imagens incorporadas, traços de caráter assimilados, tudo (se é que se pode dizer assim) formando uma ficção que se chama o eu (SCHNEIDER, 1990, p. 15).

O exercício do anonimato seria uma maneira de atribuir maior valor ao pensamento do que a pessoa que o professa. Questionado por C. Delacampagne sobre a escolha do anonimato, Foucault (2005, p. 300) responde: “porque eu lhe sugeri que utilizássemos o anonimato? Pela

³⁰ A contradição persiste.

nostalgia do tempo em que, sendo de fato desconhecido, o que eu dizia tinha algumas chances de ser ouvido. Com o leitor eventual, a superfície de contato era sem arestas”. Do mesmo modo, a utilização de um pseudônimo, que “cria uma distância entre o trabalho publicado e o autor” (hooks, 2014, p. 274), também é uma maneira política de romper com a noção *eugemônica* de autoria. bell hooks, ao adotar um pseudônimo para a escritora Glória Jean Watkins, escolhe o nome da bisavó materna como forma de honrar a sua memória e afirmar a posição identitária de recusa da autoria como algo exclusivamente individual na elaboração das ideias. bell hooks, também escreve seu nome em letras minúsculas para lembrar que o mais importante é o conteúdo dos textos, fruto de experiências pensadas e vividas em uma relação com o coletivo, e não de uma autoria meramente individual, marcada pelas maiúsculas diferenciadoras do nome próprio. Sobre este aspecto Flauzina enuncia:

Quando me expresso no plural, esclareço desde logo, não tomo emprestado os ensinamentos da boa maneira acadêmica. Na minha primeira pessoa não está embutida a fraude de dizer em grupo o que se pensa só. Ao contrário, expresso-me no coletivo por acreditar que essa é a única forma possível de expressão. Nada parecido com a vontade de me esconder, mas de me reforçar. Falo a partir do acúmulo de homens e mulheres negros que me antecederam e deles compartilho. Valho-me do plural porque não me encontro no singular. Faço-o dessa maneira porque, nesse fluxo intenso, não me iludo, as palavras nunca poderiam ser exclusivamente minhas (FLAUZINA, 2008, p. 15).

Não se escreve fora do(s) dito(s). Entretanto, a ficção eu-autor foi ganhando mais relevância na modernidade. Segundo Barthes (2012, p. 58), “o *autor* é uma personagem moderna, produzida sem dúvida por nossa sociedade”. O que é a história moderna senão uma individualização das palavras, coisas e pessoas? É por isso que a imagem do autor como um eu, é tão importante, ele ajuda na consolidação do discurso de autoridade. Essa é uma das principais críticas de Barthes em *A morte do autor* (2012), texto escrito em 1968, e no qual Foucault não se aprofunda em sua conferência, por desejar se distanciar dessa discussão, a qual considera importante, mas que não será analisada no momento.

Na conferência, Foucault (2009b, p. 267) “gostaria [...] de examinar unicamente a relação do texto com o autor, a maneira com o que o texto aponta para essa figura que lhe é exterior e anterior, pelo menos aparentemente”. Visto que se fala constantemente na morte do autor, mas de fato o autor morreu ou se transformou – para utilizar uma expressão machadiana – em um “defunto autor” (ASSIS, 2008, p. 21)? Nesse sentido, Foucault nos alerta:

Não basta, evidentemente, repetir como afirmação vazia que o autor desapareceu. Igualmente, não basta repetir perpetuamente que Deus e o homem estão mortos de uma morte conjunta. O que seria preciso fazer é

localizar o espaço assim deixado vago pela desapareição do autor, seguir atentamente a repartição das lacunas e das falhas e espreitar os locais, as funções livres que essa desapareição faz aparecer (FOUCAULT, 2009b, p. 271).

O pensador francês não nega a autoria, mas a retira do pedestal sobre o qual a colocamos, e reflete sobre os problemas produzidos pelo nome e pela função-autor. Como nos relacionamos com um texto em que há uma supervalorização do nome do autor? Para Foucault, o “nome do autor é um nome próprio; ele representa os mesmos problemas que ele. Refiro-me aqui, entre diferentes análises às de Searle³¹” (FOUCAULT, 2009b, p. 272). Segundo Searle:

Um nome próprio contém um ‘modo de apresentação’ que identifica o referente, e claro que uma única descrição predicativa não nos fornece um modo de apresentação, não nos fornece uma descrição de identificação. Que Sócrates é um homem pode ser analiticamente verdadeiro, mas o predicado ‘homem’ não é uma descrição predicativa de Sócrates (SEARLE, 1969, p. 168).

Em suma, o que Foucault buscava explicitar através dos *Speech Acts* (1969) de Searle, é que o “nome de um autor não é simplesmente um elemento em um discurso [...]; ele exerce um certo papel em relação ao discurso: assegura uma função classificatória” (FOUCAULT, 2009b, p. 273), que restringe a sua circulação, assim como institui a leitura e a interpretação do texto ao leitor, a única figura com quem Foucault se preocupava. É por isso que a escolha do anonimato em *O filósofo mascarado* (2005) é uma estratégia na relação que o pensador francês busca manter com o leitor. Para Foucault (2005, p. 301), “já que você não sabe quem eu sou, você não terá a tentação de procurar os motivos pelos quais digo o que você lê, permita-se dizer a você mesmo simplesmente: é verdadeiro, é falso. Gosto disso ou não gosto daquilo. Um ponto é tudo”. Segundo Spivak (1998, p. xxxvi), “o nome próprio ou o status do autor é tanto uma barreira quanto um direito de passagem”. Desse modo, um dos lugares no qual os nomes de autores são mais reivindicados e celebrados é o espaço acadêmico, que busca constantemente “quem fala” e não tolera textos sem autoria, pois como hierarquizá-los? Como atribuir aos textos a função-autor – um *status* – sem que a autoria seja revelada?

É importante frisar que a academia, pelas práticas de saber/poder que cultiva, tem sido um espaço para hierarquizações, e está constantemente atribuindo valores a determinados autores em detrimento (exclusão) de outros. É nítido que o nome de Oyèwùmí não tem a mesma recepção que os dos autores comumente estudados pela filosofia, que ainda é extremamente

³¹ SEARLE, John R. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge University Press, 1969.

branca. Para Mills (1999, p. 13), “a filosofia é a mais branca de todas as áreas no campo das humanidades”. De modo que um dos empecilhos para se ler e estudar a filosofia africana e seus respectivos autores e autoras reside:

Em torno de um alvo que se renova e insiste em demarcar os limites dos nossos destinos. Falamos de racismo. [...]. Tomamos o racismo, como uma doutrina, uma ideologia ou um sistema sobre o qual se apóia um segmento populacional considerado superior, por causa de características fenotípicas ou culturais, a fim de conduzir e subjugar um outro, tido como inferior. Além de todos os aspectos presentes na definição, destacamos expressamente o caráter desumanizador inscrito na concepção de racismo. Em última instância, o racismo serve como forma de catalogação dos indivíduos, afastando-os ou aproximando-os do sentido de humanidade de acordo com suas características raciais (FLAUZINA, p. 15-16).

O racismo faz com que fiquemos presos ao nome de Oyèwùmí (com todos os sons africanos que evoca), e não ouvimos o que ela tem a dizer. Nesse sentido, uma das coisas que as feministas negras estão convencidas é que a autoria não importa para quem já é autor, mas e para quem não é? Existe algo como o privilégio de poder e o poder de privilégio que faz com que um autor já consagrado, como era o caso de Foucault, possa falar na voz de ninguém. No entanto, “só fala na voz de ninguém quem sempre teve voz e nunca precisou reivindicar sua humanidade” (RIBEIRO, 2017, p. 90), o que não é o caso de Oyèwùmí e tantas outras pensadoras negras, como bem sinalizado por Kilomba (2015) em *While I Write*:

Às vezes eu temo escrever.
A escrita se transforma em medo,
Para que eu não possa escapar de tantas
Construções coloniais.
Nesse mundo,
Eu sou vista como um corpo que
Não pode produzir conhecimento,
Como um corpo fora do lugar.
Eu sei que, enquanto escrevo,
Cada palavra escolhida por mim
Será examinada,
E, provavelmente, deslegitimada.
Então, por que eu escrevo?
Eu tenho que fazê-lo
Eu estou incrustada numa história
De silêncios impostos,
De vozes torturadas,
De línguas interrompidas por
Idiomas forçados e
Interrompidas falas.
Estou rodeada por
Espaços brancos
Onde, dificilmente, eu posso adentrar e permanecer.
Então, por que eu escrevo?

Escrevo, quase como na obrigação,
 Para encontrar a mim mesma.
 Enquanto eu escrevo
 Eu não sou o Outro
 Mas a própria voz
 Não o objeto,
 Mas o sujeito.
 Torno-me aquela que descreve
 E não a que é descrita
 Eu me torno autora,
 E a autoridade
 Em minha própria história
 Eu me torno a oposição absoluta
 Ao que o projeto colonial predeterminou
 Eu retorno a mim mesma
 Eu me torno: existo.

Portanto, é fundamental nos determos e problematizarmos desde horizontes próprios a função-autor. “A escrita, em suas diversas modalidades (política, sociológica, literária, filosófica, antropológica, psicológica, jornalística, ensaística), é uma via de acesso prioritário para lograr êxito a essa tarefa” (BORGES, 2015), ao expor o papel e o *status* ainda atribuído a quem fala (autoria).

O falo fala

“A fala de um falo é a fala que fala”

Gabriela Lafetá.

Quais são as forças que sufocam e liberam o discurso? “O que nos constrange no momento em que tomamos a palavra?” (SEVERIANO, 2016, p. 272). Não ser ouvida, ser interrompida. As respostas para essas questões estão alicerçadas no controle e na arquitetura de práticas que regulam a fala dos sujeitos, indicando-lhes que:

ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo. Mais precisamente: nem todas as regiões do discurso são igualmente abertas e penetráveis; algumas são altamente proibidas (diferenciadas e diferenciantes), enquanto outras parecem quase abertas a todos os ventos e postas, sem restrição prévia, à disposição de cada sujeito que fala (FOUCAULT, 2014a, p. 35).

Os discursos não estão isentos de coerção. As dificuldades que as “mulheres” encontram para falar em sala de aula – e não só neste espaço –, e a constante interrupção por meio de um gesto naturalizado entre os homens das suas falas em quaisquer discussões, especialmente as

filosóficas, traduzem que as regiões do discurso não são igualmente abertas e penetráveis para determinados sujeitos, bem como evidencia que o falo dita o tom. “Ter um falo significaria estar no centro do discurso, gerar significado, ter o domínio da linguagem” (GALLOP, 2001, p. 280). Não nos esqueçamos que o instrumento que utilizamos para tecer filosofia é a linguagem (seja escrita ou falada). De acordo com Butler (2015, p. 31), uma “linguagem difusamente masculinista, uma linguagem falocêntrica”. O falocentrismo “se refere às formas em que o sistema patriarcal de representação sempre submete as mulheres a modelos e imagens definidas por e para os homens” (GROSZ, 1989, p. xx). Esta representação atribui ao homem, possuidor do falo, a referência, a autoridade e o poder no discurso.

O paradigma falocêntrico forja uma imagem da filosofia ligada ao masculino, implicitamente comunicado através da linguagem. Precisamos questionar o uso da linguagem que não é só o nosso instrumento, mas o que nos constitui³². Se a filosofia possui uma linguagem falocêntrica, é de suma importância direcionarmos nossas reflexões e críticas para esse sentido. No entanto, nutro a suspeita de que só reivindica comida quem tem fome, e que dificilmente essa problematização seria levada a cabo por um homem, o qual muitas vezes não percebe – precisamente por estar ocupando a posição de privilégio – a invisibilidade e a exclusão das “mulheres” na filosofia. Em vista disso, esse texto não está sendo escrito por um homem, e não terá a mesma força persuasiva que seria concedida se fosse escrito por aquele. Ao contrário, a presente reflexão desponta de alguém que no contrato discursivo³³, permeado de perdas e ganhos, ocupa a primeira parte.

Há uma diferença na emissão e recepção das vozes. Para hooks (2013, p. 246), “os privilégios de raça, sexo e classe dão mais poder a alguns [...], concedendo mais ‘autoridade’ a algumas vozes que a outras”. Um homem falando sobre “mulheres” tem mais legitimidade que uma “mulher”, do mesmo modo, a um homem branco lhe é conferido maior privilégio de escuta ao falar sobre racismo do que a uma pessoa negra que o experiencia. Ou seja, vive e morre dentro do racismo. A constatação dessas assertivas repousam nos aspectos objetivo, neutro, científico e universal que são atribuídos à fala de um homem branco, considerada isenta de experiência, esta compreendida segundo Larrosa (2002, p. 21), como o “que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca”. Acerca desses aspectos Kilomba enuncia:

³² Ao ressaltar esse aspecto da linguagem não busco evidenciar o humano como o sujeito soberano e privilegiado da linguagem. Em consonância com um pensamento antiespecista, considero que os animais não-humanos também possuem linguagem, o fato de não partilharmos (e compreendermos) os seus significantes, não significa que eles não possuem linguagem.

³³ Aqui compreenderemos contrato discursivo como aquele que estabelece formas masculinistas de fala e escrita.

Quando eles falam é científico, quando nós falamos não é científico;
 universal/específico;
 objetivo/subjetivo;
 neutro/pessoal;
 racional/emocional;
 imparcial/parcial;
 eles têm fatos, nós temos opiniões;
 eles têm conhecimento, nós temos experiências.

Essas não são apenas categorizações semânticas; elas possuem uma dimensão de poder que mantém as posições hierárquicas e sustentam a supremacia *branca*. Nós não estamos tratando aqui de uma ‘coexistência pacífica de palavras’, como Jacques Derrida (1981: 41) enfatiza, mas sim com uma hierarquia violenta que define *quem pode falar* (KILOMBA, 2010, p. 28).

Não só define quem pode falar, mas como deve falar, e de quem é o discurso da verdade, esta tão estimada e perseguida pela filosofia. Porém, o que é a verdade para além de um mero “exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e ordenadas, e que após uma longa utilização parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias” (NIETZSCHE, 2007, p. 36-37). Nas trilhas de Foucault, pensador que considerava a experiência mais relevante que a verdade. Saliento que a filosofia possui um modo redentor³⁴ de lidar com a verdade, e uma relação complicada com a experiência constantemente deslegitimada como saber. Entretanto, a experiência possui o saber de experiência que para Larrosa (2002, p. 27), “não pode separar-se do indivíduo concreto em quem encarna. Não está como o conhecimento científico, fora de nós, mas somente tem sentido no modo como configura uma personalidade”. Todavia, o lastro da filosofia moderna, a qual “alcança sua formulação mais elaborada em Descartes, desconfia da experiência” (LARROSA, 2002, p. 28) e produz o homem intuitivo. Para Nietzsche:

O homem intuitivo, situado no interior de uma cultura, já colhe de suas intuições, além da defesa contra tudo que é mal, uma iluminação contínua e caudalosa, júbilo, redenção. Por certo, sofre com mais intensidade, *quando* sofre; sim, sofre até com mais assiduidade, porque não sabe aprender a partir da experiência, voltando a cair sempre no mesmo buraco que já havia caído (NIETZSCHE, 2007, p. 51).

Pensando na filosofia de Platão, o homem intuitivo descrito por Nietzsche, assemelha-se à figura de Tales, que “quando observava os astros; porque olhava para o céu, caiu num poço. Contam que uma decidida e espirituosa rapariga da Trácia zombou dele, com dizer-lhe que ele procurava conhecer o que se passava no céu, mas não via o que estava junto dos próprios pés” (PLATÃO, 2001, 174a, p. 83). Essa imagem de Tales representa o *modus operandi* da filosofia,

³⁴ Nada é redentor na filosofia, nem a própria filosofia.

que se volta frequentemente para o céu abstrato e não consegue enxergar o chão sob o qual caminha. Em contraposição a esse *modus operandi*, filosofia aqui será pensada como “um desejo de pôr os pés no chão” (ANTUNES, 2009, p. 09), considerando que o sentido do chão é crucial para a percepção dos poços – exclusões – que existem na filosofia. Esta que segundo Fanon (2008, p. 42-43), “nunca salvou ninguém [...] se é em nome da filosofia que se proclama a igualdade dos homens, também é em seu nome que muitas vezes decide seu extermínio”. Uma das formas de encarar os poços é questionar se não seria a filosofia sob certo sentido um sistema de exclusão?

Quando a professora Carolina Araújo, por meio de um mapeamento das pós-graduações em filosofia no Brasil, expõe a pequena porcentagem de “mulheres” que as integram, está chamando a atenção para uma exclusão que opera de modo muito eficaz na filosofia, que é considerada “uma carreira de interesse majoritariamente masculino” (ARAÚJO, 2016, p. 07). Mas por quê? A filosofia foi construída para ser uma atividade associada ao masculino. Para Pacheco:

A filosofia foi tecida por mãos masculinas que fizeram o possível para ofuscar a presença das mulheres no meio intelectual filosófico. Por isso, atualmente, ainda encontramos consequências desse ofuscamento, como por exemplo: falamos sempre do filósofo com a letra ‘o’ no final, nunca da filósofa com a letra ‘a’ no final; a filosofia é sempre representada na figura de um homem, nunca de uma mulher (PACHECO, 2015, p. 09).

Condições que não são um convite para as “mulheres”, que logo percebem e aprendem que para ter sucesso ou prestígio na carreira filosófica são necessários pensar e falar como um homem, sendo esta uma das premissas básicas para se fazer filosofia acadêmica³⁵. Conseqüentemente, algumas – poucas – “mulheres” que estão na filosofia utilizam frequentemente em suas falas e escritas o termo “homem” em sentido genérico, como representante da humanidade. Entretanto, é preciso reconhecer que “não é o homem em sentido genérico, mas sim em sentido de gênero (masculino), em oposição à mulher” (EBOH, 2017, p. 01). É nítido que quando lemos e transcrevemos uma passagem de Nietzsche – para citar um exemplo – e este fala do homem, o fazemos como está colocado pelo autor. Mas, transportar isso para os nossos discursos é extremamente complicado. Uma coisa é situarmos os autores

³⁵ Mas ainda se poderia acrescentar: trate as pessoas mal, só pela pressuposição de sua superioridade. Justifique seu trabalho como sendo mais relevante que de outrem; não se esqueça de criticar problemas da prática acadêmica por criticar, sem um pingão de preocupação com sugestão de solução – até porque isso também é filosofia. Aja como se não existissem pessoas negras, pobres etc. no meio, mas seja a pessoa mais politicamente engajada quando isso interessar ao cumprimento de projetos nos quais você se envolve para fazer currículo e fortalecer suas relações de interesse acadêmico. Se valha de um “rótulo”, se esquecendo dos seus privilégios. Discuta política à francesa com muitos chistes e gargalhadas.

em suas próprias linguagens, nas quais, para eles, o termo “homem” é o significante e o significado de humanidade. Outra coisa é arrastarmos esse modo discursivo falocêntrico para as nossas falas.

No entanto, “não é por acaso que homem é uma palavra que designa a humanidade: o geral é masculino porque o sujeito é masculino” (gabriel, 2010, p. 96), e a nossa formação em filosofia – através de um ato fálico – reforça essa ideia fazendo com que a reproduzimos naturalmente sem refletir que a estrutura falocêntrica atua nos forçando a se adequar a ele – literalmente em sentido masculino. Essa é uma das razões que justifica por que é tão difícil a utilização da linguagem inclusiva em nossa escrita. Contudo, é necessário questionar o domínio do falo no ensino de filosofia para desaprendermos a ler, escrever e falar de forma falocêntrica. Em virtude disso, cabe-nos indagar: como ler, escrever e falar sem reforçar os sistemas de dominação?

Retornando a professora Carolina Araújo, o seu estudo – através da perspectiva de gênero – foca no problema da exclusão das “mulheres” na filosofia. No entanto, se forem feitas as devidas interseccionalidades entre gênero e raça, os poços se aprofundam, tendo em vista que as categorias de gênero e raça não são excludentes e possuem efeitos interativos no que diz respeito às discriminações. Desse modo, somente um olhar para as “mulheres”, sem mais, não seria suficiente. De quais “mulheres” está se falando?

Ao ler o estudo da professora Carolina Araújo é possível nos questionarmos sobre a ausência do recorte de raça, pois se há uma baixíssima porcentagem de “mulheres” nas funções docentes e discentes nas pós-graduações em filosofia no Brasil, esses resultados em relação a ausência das mulheres negras, seriam alarmantes. É nesse sentido que a interseccionalidade é necessária. Segundo Crenshaw:

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da intersecção entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos de desempoderamento. Utilizando uma metáfora de intersecção, faremos inicialmente uma analogia em que os vários eixos de poder, isto é, raça, etnia, gênero e classe constituem as avenidas que estruturam os terrenos sociais, econômicos e políticos. É através delas que as dinâmicas do desempoderamento se movem. Essas vias são por vezes definidas como eixos de poder distintos e mutuamente excludentes; o racismo, por exemplo, é distinto do patriarcalismo, que por sua vez é diferente da opressão de classe. Na verdade, tais sistemas, freqüentemente, se

sobrepõem e se cruzam, criando intersecções complexas nas quais dois, três ou quatro eixos se entrecruzam. As mulheres racializadas frequentemente estão posicionadas em um espaço onde o racismo ou a xenofobia, a classe e o gênero se encontram. Por consequência, estão sujeitas a serem atingidas pelo intenso fluxo de tráfego em todas essas vias (CRENSHAW, 2002, p. 177).

De acordo com Lugones (2008, p. 82), “a intersecção nos mostra um vazio. Portanto, uma vez que a interseccionalidade nos mostra o que se perde, nós temos pela frente a tarefa de reconhecer a lógica da intersecção” para desse modo percebermos gênero e raça, e ao exemplo da professora Linda Alcoff, nos lançarmos as seguintes questões:

por que a filosofia está tão atrás dos outros departamentos de humanidades na questão da diversidade? Por que seu percentual de mulheres e pessoas de cor (um conjunto de intersecção) está tão desatualizado em relação ao restante do país, mesmo na educação superior? O que há de errado com a filosofia? (ALCOFF, 2018).

Ao tecer essa crítica não busco deslegitimar o estudo da professora Carolina Araújo, mas somar forças na reivindicação de que as próprias plataformas de pesquisas, as quais dispõem dos dados, tenham uma compreensão e leitura interseccional das categorias para além das de gênero, e nos forneça esses dados. Cabe ressaltar que a pesquisa feita pela professora Carolina Araújo impulsionou uma importante discussão no âmbito da filosofia acadêmica brasileira, e recentemente foi criado um GT³⁶ de filosofia e gênero na Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF).

Não obstante, uma ideia que precisamos desconstruir é que esse GT seja destinado a discutir a questão da “mulher”, pois frequentemente “ao se utilizar o termo gênero, a primeira associação que se faz comumente, é a ideia de que se está falando de mulheres. Por que não se

³⁶ GT Filosofia e Gênero: “O objetivo da criação deste GT é preencher uma lacuna fundamental na história da filosofia: a produção de uma filosofia feminista no campo filosófico, partindo de algumas premissas. A primeira, a necessidade de reconhecimento de que a história da filosofia não é e nem nunca foi feita só de homens, reconhecimento que nos obriga à tarefa de marcar a produção filosófica de mulheres e/ou sobre mulheres. A segunda premissa decorre da primeira: hoje, a filosofia está diante da exigência de incluir o debate sobre igualdade de gênero nos seus currículos a fim de atender resoluções recentes do MEC, resultado da luta do movimento de mulheres e de conquistas registradas no Plano Nacional de Políticas para as Mulheres 2013-2015. Para que temas filosóficos como diferença sexual, desigualdade de gênero, centralidade do sujeito masculino como sujeito do conhecimento cheguem aos cursos de graduação, é preciso que sejam tomados como temas de pesquisa na pós-graduação. Por isso, a proposta do GT é reunir trabalhos que abordem a reflexão filosófica produzida por mulheres, mas que tiveram seu trabalho pouco ou nada reconhecido na história da filosofia; trabalhos que abordem autores e autoras que discutam temáticas relacionadas à produção de subjetividades, sexualidades, relações de poder, bipoder, estética feminista e crítica de arte feminista; ética feminista e, finalmente, trabalhos que tratem do olhar misógino da filosofia canônica sobre as mulheres na filosofia. Em outras palavras, trata-se de pensar como a filosofia pode, se valendo das reflexões que já vão avançadas no campo da teoria feminista, dos estudos de gênero, dos estudos pós-coloniais, dos estudos subalternos, pensar sua literatura, suas autoras, a fim de produzir o necessário, urgente e obrigatório debate sobre igualdade de gênero e sobre formas de abertura de horizontes de transformação políticas. A apresentação de trabalhos nos Encontros Nacionais da ANPOF visa ampliar a discussão sobre filosofia e feminismo em um ambiente que se constitui de forma majoritariamente masculina”. Disponível em: < <http://anpof.org/portal/index.php/en/gt-filosofia-e-genero>>.

pensa no masculino, se este também é um gênero?” (RIBEIRO, 2014, p. 459). Mas, o que é gênero? De acordo com Oyěwùmí (2018, p. 07), devemos começar com essa questão “interrogando assim a sua aceitação, e percebendo a sua suprema importância na organização do pensamento ocidental”. Em geral, gênero é compreendido como uma construção sócio-cultural, conforme evidenciado por Scott:

O termo ‘gênero’, além de um substituto para o termo mulheres, é também utilizado para sugerir que qualquer informação sobre as mulheres é necessariamente informação sobre os homens, que um implica o estudo do outro. Essa utilização enfatiza o fato de que o mundo das mulheres faz parte do mundo dos homens, que ele é criado nesse e por esse mundo masculino. Esse uso rejeita a validade interpretativa da idéia de esferas separadas e sustenta que estudar as mulheres de maneira isolada perpetua o mito de que uma esfera, a experiência de um sexo, tenha muito pouco ou nada a ver com o outro sexo. Além disso, o termo ‘gênero’ também é utilizado para designar as relações sociais entre os sexos. Seu uso rejeita explicitamente explicações biológicas, como aquelas que encontram um denominador comum, para diversas formas de subordinação feminina, nos fatos de que as mulheres têm a capacidade para dar à luz e de que os homens têm uma força muscular superior. Em vez disso, o termo ‘gênero’ torna-se uma forma de indicar ‘construções culturais’ – a criação inteiramente social de idéias sobre os papéis adequados aos homens e às mulheres. Trata-se de uma forma de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas de homens e de mulheres. ‘Gênero’ é, segundo esta definição, uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado (SCOTT, 1995, p. 75).

Em *The Invention of Women* (1997), Oyěwùmí através de um estudo dos povos iorubás de Oyó, na Nigéria, instaura uma mudança epistemológica na compreensão de gênero, ao enfatizar que ele não é apenas construído socialmente, mas historicamente. Se gênero é construído socialmente, “então deve ter havido um tempo durante o qual não foi construído. [...] gênero como uma categoria social é um produto da cultura (espaço) e também deve ser reconhecido como um produto da história (tempo)” (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 03), e a história é um produto do poder. Quem é que narra até hoje a história africana?³⁷

Não é a toa que o provérbio africano nos conchama a refletir que “enquanto a história da caça ao leão for contada pelos caçadores, os leões serão sempre perdedores”. Oyěwùmí, ao problematizar, desde os povos iorubás de Oyó a universalidade da categoria de gênero, como se existisse em todos os lugares e atemporalmente, dispara um efeito curto circuito na historiografia eurocêntrica e estabelece uma contra-história, na qual gênero precisa ser situado na história iorubá pré-colonial, para percebermos que a sociedade iorubana não se organizou

³⁷ Não desprezo e não estou querendo dizer que não exista uma contra-história. Entretanto, chamo a atenção para o padrão eurocêntrico, ditado pela colonialidade do poder, que continua a narrar e a escrever a história do continente africano.

através de gênero. Se a questão da “mulher” se tornou um problema para a sociedade iorubá, é preciso pontuar que isso foi implantado pela história colonial. A categoria “mulher” indispensável no discurso de gênero ocidental não existia na língua e sociedade iorubá pré-colonial. Algo que Oyěwùmí nos chama a atenção é que “porque gênero é construído socialmente a categoria social ‘mulher’ não é universal” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 02-03). Um dos principais desejos do universal é colonizar. A invenção das “mulheres” na sociedade Oyó-Iorubá foi elaborada tendo em vista meios e fins colonizadores.

A colonização no continente africano, para além de um processo que racializou as pessoas, foi também um meio pelo qual gênero foi instituído em algumas sociedades trazendo consigo o patriarcado colonial, pois o corpo³⁸ masculino³⁹ não era em determinadas sociedades africanas visto como um signo normativo, enunciativo e um canal para o exercício de poder. No Ocidente, entretanto, a presença ou ausência de determinados órgãos, nesse caso os sexuais, são os que fixam a posição social, fabricando constantemente um tipo específico de subjetividade, ao conceber em torno dela, saberes, discursos e práticas.

Em Foucault e conforme se depreende da *História da sexualidade I*, o pensador “partiria da hipótese de que foram constituídos saberes, discursos e práticas que colocavam a sexualidade como elemento fundamental para a compreensão de quem somos” (flor do nascimento, 2004, p. 20). No entanto, ao contrário do Ocidente, na sociedade iorubá pré-colonial a diferença sexual (pênis e vagina) não era um elemento fundamental para a compreensão das pessoas, e nem determinava de modo fixo a superioridade e a posição social.

No caso específico Oyó-Iorubá, não se encontravam “mulheres” e “homens”, mas *obìnrin* e *okùnrin*, que não são categorias de gênero, mas uma distinção anatômica que Oyěwùmí utiliza para representar anafêmea e anamacho⁴⁰, conceitos criados⁴¹ pela

³⁸ “Sexual”.

³⁹ “Falo”.

⁴⁰ Precisamos exercitar um pensamento e compreensão anti-especista. Comumente os termos fêmea e macho nas sociedades ocidentais estão ligados aos animais não humanos, muito utilizados quando se busca desumanizar uma pessoa ou grupo: vaca, viado, macaco. Porém, as sociedades africanas (especialmente as tradicionais), assim como as indígenas, têm uma compreensão alargada de humanidade (tudo é humano), distante da compreensão em que humanidade como nos alerta Royce, “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” (ROYCE, 2011).

⁴¹ Em consonância com a noção deleuzo-guattariana de que “a filosofia, mais rigorosamente, é a disciplina que consiste em *criar* conceitos. [...] e porque o conceito deve ser criado que ele remete ao filósofo como àquele que o tem em potência, ou que tem sua potência e competência” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 11). Considerando a noção deleuzo-guattariana, assim como uma disputa sobre a legitimidade filosófica de Oyěwùmí, salientamos que ela é uma filósofa. Entretanto, até mesmo a noção deleuzo-guattariana ainda é insuficiente no propósito de abarcar a dimensão filosófica do trabalho de Oyěwùmí, que não se auto-intitula como filósofa, e sim como

epistemóloga para ressaltar que “ana” apesar de se referir à anatômico – a uma conformação sexual do corpo –, não evoca uma oposição binária, tampouco expressa papéis sociais e hierárquicos privilegiados. Nitidamente os órgãos sexuais existem, mas apenas como distinções, e não como ‘instrumentos’ de diferenciação que marcam posições de poder. A importância dada a uma pessoa ou seu discurso na sociedade iorubá pré-colonial não está baseada⁴² no fato dela ser “homem” ou “mulher”, ou seja, ter um pênis ou uma vagina.

A título de elucidação, o que Oyěwùmí expõe pode ser percebido – com todos os cuidados necessários para não cairmos em homogeneização – em outras sociedades africanas. Sobonfu Somé, desde a experiência tradicional do povo Dagara de Burkina Fasso ressaltava que: “ser mulher não significa que a pessoa não tem nada a ver com a energia masculina. Da mesma forma, ser homem não quer dizer que a pessoa não tem nada a ver com o feminino. Vaginas e pênis não são as únicas coisas que definem nossa natureza sexual” (SOMÉ, 2007, p. 48). Ao contrário da sociedade ocidental, a sociedade iorubá pré-colonial se estabeleceu ao redor da senioridade e consanguinidade⁴³, categorias que denotam relações fluidas, mutáveis e transitórias. De modo que se pensarmos em termos de corpo, o da sociedade iorubá pré-colonial pode ser considerado como uma corporal(idade), e não um corpo sexuado.

A senioridade “classifica as pessoas com base nas suas idades cronológicas. Por isso as palavras *ègbón*, referente a/o irmã/o de mais idade, e *àbúrò* para a/o irmã/o de menos idade de quem fala, independente do gênero. [...], o princípio da senioridade é dinâmico e fluido” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 05). Já a consanguineidade, de acordo com a leitura que Oyěwùmí faz da antropóloga social Niara Sudarkasa, expressa relações baseadas “em torno de um núcleo de irmãos e irmãs por relações de sangue” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 06). Entretanto, uma das compreensões basilares do Ocidente é de que a categoria de gênero – e o seu consequente dimorfismo sexual – expresso por meio do binarismo entre “homem” e “mulher” é um universal, estando presente em todas as sociedades como um princípio que as organiza.

socióloga e epistemóloga, já que “como a história da filosofia demonstra, seus principais desenvolvimentos frequentemente vêm de pensadores e pensadoras que não foram formalmente treinados como filósofos. Entre os europeus, Margaret Cavendish (poeta, romancista, dramaturga e física), Émilie Du Châtelet (matemática, física), Gottlob Frege (matemático), David Hume (advogado e historiador), Edmund Husserl (matemático), Karl Jaspers (médico), John Locke (médico), Friedrich Nietzsche (filólogo), Bertrand Russell (matemático), Ludwig Wittgenstein (engenheiro) e Mary Wollstonecraft (educadora, jornalista) são exemplos nítidos. No mundo africano e em sua diáspora, Anton Wilhelm Adricanus Amo (médico e advogado), Steve Bantu Biko (médico), W.E.B Du Bois (economista, sociólogo, historiador), Anna Julia Cooper (matemática, literata francesa, historiadora), Cheikh Anta Diop (historiador), Frantz Fanon (médico), Anténor Firmin (antropólogo, advogado, estadista), C.L.R. James (historiador, jornalista, romancista, dramaturgo) e Maria Stewart (jornalista) são exemplos famosos” (GORDOM, 2018).

⁴² No sistema binário de sexo/gênero.

⁴³ Pensar nas relações de parentesco que incluem relações de consanguinidade.

Segundo Deleuze e Guattari (2010, p. 13), “o primeiro princípio da filosofia é que os universais não explicam nada, eles próprios devem ser explicados”. Contrastando e refutando universais, a sociedade Oyó-Iorubá pré-colonial nos demonstra que o princípio que a organizava era a senioridade, sendo esta a fornecedora das posições sociais, que de todo modo mudavam na relação com quem a pessoa estabelecia interação. Em Bakare-Yusuf:

A senioridade se refere principalmente à diferença de idade. No entanto, também se refere à posição social de um agente na estrutura de parentesco. Alguém interno (consanguíneo) é sempre superior a alguém externo que está casado com alguém da família. Para o interno, a senioridade se baseia na ordem de nascimento: quem nasce primeiro é superior a todos os demais filhos. Entretanto, para alguém externo que se casa com a linhagem, seu grau de superioridade depende de quantos filhos (incluindo consanguíneos) já formam parte da linhagem. A superioridade é, portanto sempre relativa e depende do contexto (BAKARE-YUSUF, 2011, p. 27).

A senioridade também é a categoria social primária na linguagem iorubá pré-colonial. Os nomes e pronomes não têm gênero. A tradução que o Ocidente fez das categorias iorubanas *obìnrin* e *okùnrin* como “mulher” e “homem” – respectivamente – estão erradas. Aquelas categorias não se opõem de forma binária e nem se relacionam hierarquicamente. Para Bakare-Yusuf (2011, p. 28), a “ausência de uma camada de significado cultural ou simbólico para a distinção de gênero em iorubá significa que não há um nome equivalente a “mulher” ou a “homem”, estes termos não podem simplesmente ser traduzidos”. As categorias que têm a marca de gênero em inglês não possuem equivalência em iorubá.

O problema reside sobre o fato de que “o inglês é uma língua especificamente generificada e o iorubá não é” (OYĚWÙMÍ, 1997, p. xvii). Pensando nas discussões de Foucault, especialmente em a *História da sexualidade I* (1988), podemos inferir que o Ocidente, ao inventar as categorias “mulher” e “homem” no discurso iorubá, “impôs a cada um fazer de sua sexualidade um discurso permanente” (FOUCAULT, 1988, p. 39), introduzindo a linguagem de gênero em uma sociedade que não se articulava por meio dessa estrutura simbólica, modificando drasticamente a sua ordem discursiva. O discurso não apenas ordenou anafêmeas e anamachos de modo que funcionassem mulheres e homens, mas os criou e nomeou.

Essa é uma das dinâmicas coloniais: nomear como poder de instituir e limitar a existência, ao impor aos indivíduos determinadas regulações em sua linguagem, sendo esta exatamente o modo pelo qual construímos e organizamos o mundo, como falamos e nos relacionamos com ele. A linguagem é utilizada para nomear, marcar, interpretar e apropriar-se das coisas. Segundo Nietzsche:

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 (NIETZSCHE, 2009, p. 17).

Não há uma concepção de gênero que venha antes da linguagem, que nas sociedades ocidentais é extremamente falocêntrica. Oyèwùmí concebe que a principal causa da interdição discursiva e despotencialização política de *obìnrin* (anafêmea) foi a sua transformação pelo Ocidente em “mulher”. Dado que *obìnrin* na sociedade Oyó-Iorubá antes da colonização, não era lida e interpretada através de gênero, mas da senioridade, consanguinidade e por sua capacidade procriativa, que depois se verte colonialmente como maternidade. De acordo com Lugones:

Oyèrónké Oyèwùmí (1997) tem nos ensinado que o sistema opressivo de gênero, que foi imposto na sociedade iorubá, chegou a transformar muito mais que a organização da reprodução. Seu argumento nos mostra que o alcance do sistema de gênero imposto através do colonialismo abarca a subordinação das fêmeas em todos os aspectos da vida (LUGONES, 2008, p. 86).

O Ocidente, ao deslocar as relações de senioridade na sociedade Oyó-Iorubá para a de gênero, disseminou o patriarcado, uma gramática que organiza as relações de gênero e prescreve a regra de que as “mulheres” – compreendidas como as que não possuem pênis/poder – são subordinadas e o falo fala.

Capítulo II

Poderes corpo(r)ativos

Oyěwùmí e Foucault: a relação entre bio-lógica e biopoder

“*Eu sou um corpo
Um ser
Um corpo só
Tem cor, tem corte*”
Luedji Luna. *Um corpo no mundo*.

Oyěwùmí em *The Invention of Women* (1997), identifica que a lógica do pensamento ocidental está alicerçada em um privilégio do visual sobre os demais sentidos. Este privilégio visual organiza os modos de conhecer, conforme podemos perceber em Aristóteles, no início do livro I da *Metafísica*:

Todos os seres humanos naturalmente desejam o conhecimento. Isso é indicado pelo apreço que experimentamos pelos sentidos, pois independentemente dos usos destes, nós os estimamos por si mesmos, e mais do que todos os outros, o sentido da visão. Não somente objetivando a ação, mas mesmo quando não se visa nenhuma ação, preferimos a visão – no geral – a todos os demais sentidos, isto porque, de todos os sentidos, é a visão o que melhor contribui para o nosso conhecimento das coisas e o que revela uma multiplicidade de distinções (ARISTÓTELES, 2006, 980a22-980a25, p. 43).

Segundo Arendt (2004, p. 75), as metáforas são “o pão de cada dia de todo pensamento conceitual”. Diversas metáforas (sol, luz, fogueira) sobre as relações entre visão e conhecimento estão colocadas ao longo da história do Ocidente, alimentando a sua cosmovisão, noção que está vinculada com a produção do conhecimento, e traz constantemente a metáfora da visão como sua marca, que deve ser utilizada para se pensar todos os povos do mundo em relação com o conhecimento. Para Oliveira (2007, p. 06), “acostumados que estamos com a metáfora da luz e dos olhos não criamos outras metáforas para os outros sentidos como a audição e o tato”. Porém, através de uma compreensão dos usos universais da noção de cosmovisão, Oyěwùmí, cria o conceito de “cosmopercepção” para marcar a distinção, desde os povos iorubás, em relação a produção do conhecimento e a percepção da realidade. Apenas para os ocidentais a noção de cosmovisão é mais ampla do que áudio-sensação, tato-sensação, palato-sensação, etc. Se a visão é uma metáfora, por que um povo guiado por outros sentidos deve necessariamente segui-la, em vez de cunhar outra palavra que dê conta – de forma mais inclusiva – de seu próprio conhecimento e heranças históricas?

Ao criar o conceito de “cosmopercepção” a epistemóloga não está abrindo mão da noção de cosmovisão, mas sim do seu privilégio visual sobre os outros sentidos, sua universalidade, e sua restrição para se pensar tudo, marginalizando o fato de que há um consenso sobre a primazia da palavra falada⁴⁴ sobre a palavra escrita⁴⁵, na produção do conhecimento para os povos iorubás, onde a oralidade (e portanto, a audição), não pode ser secundária diante da visão. Oyěwùmí, está problematizando que se há outras sensações envolvidas no ato de ver, não podemos apenas utilizar a metáfora da cosmovisão para todas as sociedades no mundo. Cabe salientar que para uma cultura oral, uma metáfora jamais perde seu objeto inicial: não existem metáforas mortas para os povos iorubás. De modo que a noção de cosmovisão (mesmo os ocidentais afirmando existir uma noção ampla de visão ou olhar) sempre se remeterá aos olhos e a sua capacidade de enxergar.

Embora reconheçamos que a visão sozinha não produz conhecimento, a metáfora da visão, como o espaço privilegiado na construção do saber é propagada aos quatro ventos da filosofia, culminando na ideia do pensamento como imagem, noção que atravessa toda a filosofia deleuziana, a qual Oyěwùmí critica, por (re) produzir tanto uma virtualidade, quanto uma universalização do pensamento.

É preciso também ressaltar que o pensamento ocidental fincado na visão, acaba se acomodando no que Oyěwùmí vai chamar de uma bio-lógica, a qual está fundamentada na ideologia do determinismo biológico. A concepção que a biologia fornece subsídios para a organização do mundo social, “no qual representamos papéis” (CARNEIRO, 2005, p. 23), cujos roteiros são produzidos pela própria bio-lógica que determinará as hierarquias sociais a partir de (dis) posições corporais ontologizadas, na qual negros são inferiores a brancos, a categoria “mulher”⁴⁶ sempre atuará como coadjuvante em relação a outra categoria: homem – o ator principal. Nesse teatro (ocidental), a cor da pele, a presença ou ausência dos órgãos sexuais, são indispensáveis ao propósito de circunscrever os sujeitos de acordo com a diferença corporal, privilegiando alguns, em detrimento de outros. Segundo Oyěwùmí:

A ideia de que a biologia é destino – ou melhor, o destino é a biologia – tem sido um marco no pensamento ocidental durante 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 os cientistas sociais que pretendem explicar a sociedade humana em outros termos que não os genéticos. No Ocidente, as explicações biológicas parecem

⁴⁴ Privilegia a audição como sentido.

⁴⁵ Privilegia a visão como sentido.

⁴⁶ Compreendida no Ocidente desde o seu sexo, características biológicas e forma corporal.

ser especialmente privilegiadas em relação a outras formas de explicar diferenças de gênero, raça ou classe (OYĒWUMÍ, 1997, p. 01).

A biologia é um fundamento epistemológico, “determina quais questões merecem ser questionadas (temas), como analisar e explicar um fenômeno (paradigmas), e como conduzir pesquisas para produzir conhecimento (métodos)” (KILOMBA, 2010, p. 29). Desse modo, a bio-lógica é uma ferramenta na escrita e interpretação da história, da antropologia, da sociologia, do direito, da ciência política, da filosofia, etc., áreas constituídas de corpos. Isto é, corpos reais, corpos masculinos, corpos femininos, corpos brancos, corpos negros, corpos ricos, corpos pobres, corpos jurídicos, *habeas corpus*, corpos sociais, corpos políticos, corpos filosóficos, etc. Sobre o lastro da filosofia de Platão, que constitui um dos pilares essenciais para a compreensão da cultura e do pensamento ocidental⁴⁷, resalto que a filosofia “é um projeto somatofóbico⁴⁸, que recusa ou tem ojeriza ao corpo” (gabriel, 2010, p. 101). No diálogo *Fédon*⁴⁹, Sócrates afirma “que o trabalho do filósofo consiste em se ocupar mais particularmente que os demais homens em afastar sua alma do contato com o corpo” (PLATÃO, 2004, p. 125). Na filosofia ocidental desde Platão, chegando em Descartes, o corpo tem sido negado através da alma, que para Foucault funciona como mais uma das utopias construídas pelo Ocidente, para apagá-lo. Segundo o pensador francês:

A alma funciona no meu corpo de maneira maravilhosa. Nele se aloja, certamente, mas sabe bem dele escapar: escapa para ver as coisas através das janelas dos meus olhos, escapa para sonhar quando durmo, para sobreviver quando morro, Minha alma é bela, é pura, é branca; e, se, meu corpo lamacento – de todo modo não muito limpo – vier a sujá-la, haverá sempre uma virtude, haverá uma potência, haverá mil gestos sagrados que a restabelecerão na sua pureza primeira. Minha alma durará muito tempo e mais que muito tempo, quando meu corpo vier a apodrecer. Viva minha alma! (FOUCAULT, 2013, p. 09).

A somatofobia⁵⁰ só existe porque há uma somatocentralidade⁵¹ no pensamento ocidental: para negar o corpo é preciso que ele (frequentemente) exista. Mesmo quando o Ocidente busca explicações que não tenham o corpo como horizonte, as suas teorizações estão embasadas sobre um *corpus*⁵², “que são constituídos em objetos de análise (CHARAUDEAU,

⁴⁷ Tanto que o filósofo Whitehead considerou que “a História da Filosofia Ocidental se resumia a uma série de notas de rodapé à obra de Platão” (WHITEHEAD, 1979, p. 39).

⁴⁸ Somato é a palavra grega para corpo.

⁴⁹ Protagonizado por Sócrates, mas escrito por Platão.

⁵⁰ A somatofobia é mais uma característica do pensamento anglófono que francófono. Pensadores e pensadoras, tais como, Merleau-Ponty, Foucault, Deleuze, Kristeva, Irigaray, entre outros e outras, criticam a somatofobia, embora sustentem uma somatocentralidade.

⁵¹ Específica relação hierárquica entre corpo e poder.

⁵² Corpus bibliográfico, seja ele filosófico, histórico, antropológico, etc.

2011, p. 03) e utilizados. Para hooks (2016), “é tudo sobre o corpo”. Em síntese, não se escapa do corpo, que “é uma poderosa forma simbólica, uma superfície na qual as normas centrais, as hierarquias e até os comprometimentos metafísicos de uma cultura são inscritos e assim reforçados através da linguagem corporal concreta” (BORDO, 1997, p. 19). Um dos “pontos cegos” nas nossas produções filosóficas consiste em não refletir sobre o fato do Ocidente pensar a sociedade como um corpo, afirmação evidenciada por meio das metáforas do corpo social, corpo político, e corpo do rei, que para Foucault, “numa sociedade como a do século XVII, o corpo do rei não era uma metáfora, mas uma realidade política: sua presença física era necessária ao funcionamento da monarquia” (FOUCAULT, 1979, p. 145). Essa declaração de Foucault elucida o diagnóstico de Oyěwùní em relação aos corpos não serem apenas metáforas, mas também metonímia. Acerca desse aspecto Oliveira sinaliza:

A metáfora é uma mímese dos corpos. A linguagem é a reprodução do corpo como metáfora. Como metáfora desterritorializada de um corpo a linguagem territorializa-se num mundo que ela mesma cria. Ali reinventa corpos. Mas 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 (OLIVEIRA, 2007, p. 110).

O corpo vai emergir nas análises de Foucault, assim como nas de Oyěwùní, como a superfície (material) fundamental para se compreender o estabelecimento do biopoder e da biológica, ou seja, as diferenças, as hierarquias, as eugenias, as eliminações e o poder. Este que “toma a seu cargo, [...] como um dever roçar os corpos; acaricia-os com os olhos” (FOUCAULT, 1988, p. 44), que são as justificativas para Oyěwùní pensar a centralidade do corpo nos discursos ocidentais. Pois “em qualquer direção que se olhe vê se um corpo” (OLIVEIRA, 2007, p. 111). De acordo com a epistemóloga:

A razão pela qual o corpo tem tanta presença no Ocidente é que o mundo é percebido principalmente pela visão. A diferenciação dos corpos humanos em termos de sexo, cor da pele e tamanho do crânio é um testemunho dos poderes atribuídos ao ‘ver’. O olhar é um convite para diferenciar (OYĚWÙNÍ, 1997, p. 02).

Haraway (1995, p. 25), problematiza 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 meus olhos?”. Ver não é apenas uma prática social e cultural, mas é também bio-lógica. Carregamos nossas diferenças inscritas em nossos corpos, elas são visíveis, obedecem a uma lógica visual que permite a di-visão social através das categorias de raça, gênero e classe, “sistemas de poder entrelaçados que moldam a vida de todos porque estão

incorporados nas estruturas da sociedade” (OYĚWÙMÍ, 2018, p. 10), que é binária. Segundo Foucault (2010, p. 43), “uma estrutura binária perpassa a sociedade”, e a estrutura fundamental do binário, é o racismo. Isto é, “*a construção da diferença*; [...]. Estas diferenças construídas estão inseparavelmente ligadas a valores hierárquicos. O indivíduo não é apenas visto como ‘diferente’, mas esta diferença também é articulada através de estigma, desonra e inferioridade (KILOMBA, 2010, p. 42). Assim, as categorias de raça, gênero e classe são signos que estão diluídos em oposições binárias e hierárquicas.

No Ocidente algo intrínseco as categorias supracitadas é a dicotomia, “uma propriedade ontológica fundamental, pois ela separa o mundo em duas partes. Então, no sentido geral, uma dicotomia sugere uma participação dupla da realidade” (COSTA-LEITE, 2009, p. 236). Brancos e negros, homens e “mulheres”, ricos e pobres são/estão constantemente classificados como binários e as práticas sociais não estão livres de dicotomias e associações hierárquicas, na qual o primeiro termo implica privilégio e superioridade sobre o segundo. Refletir sobre gênero e raça nos possibilita perceber o quão a (diferenciação) bio-lógica segue nutrindo estas categorias através de discursos, lugares, práticas e relações cotidianas.

Mesmo todo o avanço do feminismo ocidental, e seu esforço em não situar as discussões sobre gênero em termos que não sejam biológicos, não suprime o fato que somos uma sociedade visualmente orientada, na qual homens e mulheres são “dois corpos à mostra, dois sexos, duas categorias persistentemente vistas – uma em relação à outra” (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 07). Uma das críticas que Oyěwùmí vem lançando para o feminismo ocidental, na intenção de despertá-lo de seu sono dogmático, que ainda insiste em ver as diferenças entre “homem” e “mulher” apenas como construções sociais, consiste em sinalizar que:

O fato de muitas categorias de diferença serem socialmente construídas no Ocidente pode sugerir a mutabilidade das categorias, mas também é um convite a construções intermináveis de biológicas – na medida em que não há limite para o que pode ser explicado pelo apelo do corpo. Assim, a biologia é dificilmente mutável; é muito mais uma combinação da Hidra e da Fênix da mitologia grega. A biologia está sempre mudando, não mutável. Em última análise, o ponto mais importante não é que o gênero seja socialmente construído, mas o grau em que a própria biologia é socialmente construída e, portanto, inseparável do social (OYĚWÙMÍ, 1997, p. 09).

A inscrição das “mulheres” ao seu sexo (vagina), conseqüentemente aos seus corpos, que não são seus⁵³, anunciam que a bio-lógica está bem viva e atuando não só na generificação,

⁵³ As “mulheres” são socialmente vistas como corpos, o que não implica que são seus, corroborando uma lógica escravocrata: os/as escravizados/escravizadas, são objetos que pertencem a outro. Os seguintes lemas feministas

mas na racialização dos corpos. Reforçar as características biológicas dos corpos negros “materializados nos signos do cabelo crespo, da pele escura, do beijo largo, da bunda grande...” (FLAUZINA, 2008, p. 106), são formas de confiná-los à exposição da violência racista. De acordo com Costa (1983, p. 02), “ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso”, entendimento que alimentou a ciência da diferenciação genética para o estabelecimento do racismo do século XIX, que apesar de todos os discursos contemporâneos, sobre a sua derrocada, continua exercendo forte influência sobre o destino das pessoas negras⁵⁴.

Atualmente, uma das acusações lançadas contra às discussões sobre raça, consequentemente sobre racismo, estão pautadas sobre argumentos biológicos, com todo seu aparato genético que a invalida. No entanto, “a categoria ‘raça’, ainda que obviamente não seja uma categoria biológica, fundamenta essa dinâmica enquanto categoria sociológica” (SILVA, 2017, p. 64), que geri a vida e a morte. Por meio dessa afirmação captamos o sentido do biopoder, conceito criado por Foucault para se referir ao poder soberano dos Estados modernos, sobre o direito de vida e de morte das populações⁵⁵. Segundo Foucault (2010, p. 202), “em certo sentido dizer que o soberano tem direito de vida e de morte significa, no fundo, que ele pode fazer morrer e deixar viver”. Pensando na dinâmica (racista) do Estado brasileiro, “daqui é que deriva o senso comum, segundo o qual a vida dos brancos vale mais do que a de outros seres humanos [...], em oposição à indiferença com que se trata o genocídio dos negros e outros não-brancos em nossa sociedade” (CARNEIRO, 2005, p.44), na qual o Estado assumirá a função daquele que pode matar sem ser punido.

O racismo instalado em sociedades multirraciais nos oferece contornos para compreender a noção de biopoder “fora do padrão centralizador que está inscrito na elaboração foucaultiana para a análise das sociedades europeias” (FLAUZINA, 2008, p. 109), que a filosofia constantemente percorre sem se debruçar – de forma mais detida – na função do racismo de Estado, tampouco sobre as interfaces entre racismo brasileiro e biopoder. Em linhas

expressam (permitem visualizar) esse fato: “*meu corpo, minhas regras*”, “*nosso corpo nos pertence*”. Não vemos os homens nutrirem essas preocupações em relação aos seus a-corpos.

⁵⁴ Para uma compreensão mais aprofundada desse aspecto recomendo o filme *Vénus Noire* (Vênus Negra), que conta a história de Saartjie Baartman, sul-africana do povo Khoisan, que foi exibida (e violentada) na Europa do século XIX como Vênus Hotentote devido as suas formas corporais.

⁵⁵ População é corpo. Isto é, corpo social.

gerais, a parte do trabalho de Foucault sobre racismo de Estado não é tão discutida na filosofia⁵⁶, algo que para flor do nascimento expõe a nossa:

imensa dificuldade de lidar com temas raciais. É impressionante, por exemplo, que o tema da biopolítica tenha se popularizado nos últimos vinte anos e, não obstante, que obliteremos ou ignoremos o debate iniciado por Foucault sobre o papel fundamental do *racismo de Estado* para a constituição da biopolítica e na difusão do biopoder. A filosofia não escapa ao racismo, pois ela também é parte de sua produção e totalmente inserida no contexto das demais práticas sociais” (flor do nascimento, 2017, p. 141-142).

Sueli Carneiro em sua tese *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser* (2005), utiliza o conceito foucaultiano de biopoder no âmbito das relações raciais, tencionando pensá-lo na dinâmica do Estado Brasileiro, cuja (bio)lógica está embasada em extermínios, principalmente da população negra, testemunhando o fato que o racismo brasileiro incessantemente se efetua através do biopoder, cujo “direito de vida e de morte é um de seus atributos fundamentais” (FOUCAULT, 2010, p. 202). O biopoder ao se manifestar como o domínio do direito de fazer viver e deixar morrer, revela de acordo com Foucault (2010, p. 202), que “o direito de vida e de morte só se exerce de uma forma desequilibrada, e sempre do lado da morte”, fato que é expresso nos altos índices de mortalidade (assassinatos) das pessoas negras, indígenas e LGBTTTT no Brasil.

A generificação e racialização dos corpos são o que determinará a inscrição das mulheres, da população negra, indígena e LGBTTTT, etc. sob o signo da morte/biopoder. Cotidianamente determinados corpos (negros, femininos, gays, pobres, trans) são eliminados, e há uma cumplicidade social. Não podemos perder de “vista” que tanto a bio-lógica, quanto o biopoder são mecanismos que asseguram a integridade do ‘corpo social’, fomentando a ideia de que a morte (im)posta aos corpos Outros (sempre de forma violenta) é necessária para a produção da ‘pureza’ e bem-estar social. Dessa forma, o biopoder reflete uma anátomo-política e atua por meio dos corpos que visualiza, lê, incide, controla, disciplina, e violenta. Em ‘vista’ disso, a bio-lógica é a via indispensável por onde o biopoder trafega.

⁵⁶ Em filosofia (quer queira ou não) somos ensinados e ensinadas a ler as obras *dos pensadores* de determinado modo, dando mais ênfase a algumas questões, em detrimento de outras.

A tradução da filosofia africana como reparação: algumas reflexões em (com) Oyèrónké Oyèwùmí

*“armar as palavras como cápsulas de sentido
é tão efetivo precário quanto comparar
nuvens y algodão. um afã um delírio
um exercício belo inútil de
tradução”*

tatiana nascimento dos santos. *traduzir*.

“O que produz ou pode produzir uma tradução? Há critério(s) para a escolha dos textos a serem traduzidos? Quem são os tradutores?” (BLUME; PETERLE, 2013, p. 07). Por meio dessas questões, convoco uma reflexão para a tradução, especialmente dos textos de filosofia africana, que apesar de ser um “campo razoavelmente recente em nosso país, têm uma imensa produção já consolidada tanto no continente africano quanto em diversos países europeus e, também, nos Estados Unidos” (flor do nascimento, 2017). Isso contribui para que, a maioria dessas produções permaneçam disponíveis apenas em francês ou inglês, dificultando um acesso mais democrático ao público brasileiro⁵⁷.

Os conteúdos da filosofia africana também seguem invisibilizados quando não estão contemplados pela política (colonial) de tradução, que insiste em não incentivar amplas traduções de trabalhos de pessoas negras. A respeito disso, Grosfoguel (2016) traz o conceito de *racismo epistêmico*, que consiste na inferiorização dos conhecimentos produzidos pelas populações negras e o continente africano. Enquanto temos uma vasta tradução para o português das obras das filosofias dos eixos Europa/Estados-Unidos, o mesmo não se observa em relação as filosofias africanas.

Sobre África ainda incidem imagens negativas em relação a sua população como desprovida de humanidade, história e filosofia, é por essas razões que o questionamento “sobre a existência da filosofia africana é, fundamentalmente, um questionamento acerca do estatuto ontológico dos seres humanos dos africanos” (RAMOSE, 2011, p. 08). Ou seja, uma inquirição racista e eurocentrada sobre a sua capacidade de produção filosófica. Em busca de romper com esse pensamento, e na tentativa de responder a primeira questão levantada neste texto, chamo a atenção para o que Spivak em *Tradução como cultura* (2005), nos alerta: a “tradução é uma reparação” (SPIVAK, 2005, p. 45). Assim, afirmo que o que produz a tradução dos textos de filosofia africana é o enfrentamento de imagens racistas e “a reparação que se dá ao verificar a

⁵⁷ Principalmente estudantes de filosofia.

realidade” (SPIVAK, 2005, p. 46) de invisibilidade “do que se produziu e se produz filosoficamente no continente africano e nas projeções dessa produção em solo nacional” (flor do nascimento, 2012, p. 75).

É importante frisar que a tradução dos textos de filosofia africana é uma ação mobilizada pelo professor wanderson flor⁵⁸, do departamento de filosofia da Universidade de Brasília, que criou em 2015 o site de filosofia africana⁵⁹, reunindo um vasto acervo de textos de pensadoras e pensadores africanos traduzidos para o português por estudantes de graduação, pós-graduação e pelo próprio professor, que nutre como inquietação filosófica e compromisso docente a disseminação de *outras vozes no ensino de filosofia*, principalmente tendo como horizonte o Artigo 26-A⁶⁰, especificamente o § 4º, que determinará que nos currículos da Educação Básica “o ensino da História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente das matrizes indígena, africana e europeia” (LDB, 2017, p. 20). Sem preterir o pensamento indígena, mas considerando os propósitos deste texto até o momento, focarei na exigência das contribuições das matrizes africanas, evidenciando que para a Lei ser atendida no que prescreve, é necessário que os/as futuros/futuras licenciandos/licenciandas tenham acesso a filosofia africana em sua formação acadêmica.

Entretanto, a filosofia africana ainda não está presente na maioria dos currículos de filosofia. Mas, ainda que estivesse, segundo flor do nascimento (2015, p. 19), não basta apenas termos filosofia africana inserida nos currículos, “é necessária uma outra postura, outra relação com esses conhecimentos” e conosco mesmo. Faz-se mister outra relação com o que somos e com o pensar. Segundo Foucault:

existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir. Talvez me digam que esses jogos consigo mesmo têm que permanecer nos bastidores; e que no máximo eles fazem parte desses trabalhos de preparação que desaparecem por si sós a partir do momento em que produzem seus efeitos. Mas o que é filosofar hoje em dia – quero dizer a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe? (FOUCAULT, 1984, p. 13).

⁵⁸ Homem negro, o qual ratifica a minha suspeita, já levantada nesta dissertação, de que só reivindica comida quem tem fome.

⁵⁹ Cf.: <<https://filosofia-africana.weebly.com/>>.

⁶⁰ Introduzido pela Lei 10.639/2003 e alterado pela Lei 11.645/2008, que também determina o estudo da história e cultura indígena nos currículos da Educação Básica.

Essa compreensão de Foucault da filosofia como a atividade de pensar sobre o próprio pensamento é fundamental na relação que buscamos manter com a filosofia africana, tendo em vista a matriz colonial do nosso pensamento, que ainda é formado e constituído por imagens distorcidas e estereotipadas das populações africanas. E não é através de estereótipos incorporados pelo racismo e a história colonial que gostaríamos que a filosofia africana fosse inserida e ministrada, pois se apenas a inserirmos no currículo:

sem com ela mantermos uma relação de afirmação das identidades que foram negadas e reconstrução política das heranças coloniais, em muito pouco adiantará que estudemos uma ‘história’, uma ‘cultura’ ou uma ‘filosofia’ que não seja europeia, pois tenderemos a recapturá-las nas armadilhas etnocêntricas exotizadoras que podem ter uma consequência tão danosa quanto a ignorância sobre outras possibilidades históricas do continente africano (flor do nascimento, 2015, p. 19).

De acordo com Bidima (2002, p. 07), “não podemos entrar na filosofia, assim como na vida, senão misturados 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”. Reconhecer a filosofia africana é sondar a nossa própria história que está enraizada em matrizes africanas, as quais insistimos em negar arquitetando diversos discursos que nos afastem da filosofia africana e nos direcionem a uma compreensão de filosofia através das lentes ocidentais.

Uma constante deslegitimação, mobilizada pela filosofia em relação aos estudos da filosofia africana, reside no fato de que queremos abdicar da filosofia produzida pelo Ocidente. Não obstante, queremos alargar a compreensão de filosofia e os diálogos entre autorias para além da Europa/Estados-Unidos, visto que temos um modo de se relacionar com a filosofia extremamente eurocentrado e dentro de caixas, algo que não alimenta uma diversidade de pensamento, contribuindo para que a filosofia não transborde para outras questões e áreas. A interdisciplinaridade tem sido um conceito muito evocado no âmbito acadêmico. Mas em que medida as nossas práticas de pensamento e escrita têm sido interdisciplinares?

Saliento que uma aproximação da filosofia africana traz uma potencialidade interdisciplinar na medida em que nos convida para uma leitura que não apenas dialogue com o cânone, “palavra que designa a estrita e repetida imitação de um tema original já anteriormente canonizado. Se estamos às voltas com uma Filosofia da Prática, com uma Filosofia deste mundo [...] não haverá lugar para a canonização” (VEIGA-NETO; RECH, 2014, p. 72). Segundo Montoya (2010, p. 41), a filosofia precisa ser compreendida “como um discurso nômade, em movimento” para outros lugares. Em um duplo gesto de nomadismo e movimento

traduzo textos de pensadoras africanas, especificamente de Oyèrónké Oyěwùmí, autora sobre a qual me debruço, e que auxiliará na reflexão da segunda questão que abre este texto: “Há critério(s) para a escolha dos textos a serem traduzidos?”

O “estar no mundo é por si só um ato político. Optar por *a* ou *b*, pode parecer, à primeira vista uma escolha simples, mas por detrás desse gesto há, certamente, uma rede de relações não neutra. Um gesto, uma escolha, não é nunca um ato neutro” (BLUME; PETERLE, 2013, p. 09). O critério para a tradução dos textos de filosofia africana de autoria feminina está alicerçado na percepção que as discussões e produções sobre a filosofia africana, que aos poucos vem ganhando espaço no cenário brasileiro, está muito concentrada no estudo e apresentação das vozes dos pensadores africanos, reafirmando o *modus operandi* androcêntrico da filosofia.

Não adianta expandirmos o estudo de filosofia apenas com autorias masculinas. Se estamos buscando uma contemplação plural no cenário da filosofia ocidental, precisamos trazer a filosofia africana com todas as vozes que a molda. Atenta a esse dispositivo androcêntrico que atua na filosofia e nos captura em nossas práticas de leitura, escrita e fala, optei por pensar as discussões de Oyěwùmí, as quais abrem caminhos para uma aproximação da produção filosófica africana de extração feminina e nos permitem, conforme sinalizado por flor do nascimento (2015, p. 20), “olhar a filosofia africana e nos olharmos de outros modos: modos menos racistas, menos sexistas, menos classistas, menos excludentes”. Desde essa percepção, apresento-lhes a tradução do texto *Divining Knowledge: The Man Question in Ifá*, primeiro capítulo de *What Gender is Motherhood? Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity* (2016). Obra que representa a ampliação do pensamento e escrita de Oyěwùmí, a qual evidencia que *What Gender is Motherhood?*

É uma questão insurgente, dado o tratamento da instituição [da maternidade] como o paradigma de gênero nos discursos feministas dominantes. Ao invés de ser contra intuitiva, essa questão segue logicamente dos meus resultados sobre gênero na minha pesquisa anterior, na qual mostro que gênero, como um princípio de organização social não é nem universal nem atemporal. Consequentemente, uma questão que devemos colocar, como a maternidade – o fato das fêmeas darem à luz – é compreendida e elaborada em tempos e lugares onde gênero não foi ontologizado ou escrito na natureza da existência social (OYĚWÙMÍ, 2018, p. 13).

Em *What Gender is Motherhood?* (2016), Oyěwùmí discute o conceito de ‘maternidade’, compreendida no Ocidente como a função das “mulheres”, cujo destino biológico consiste em “ser possuídas por um homem, fecundadas e gerar” (flor do nascimento, 2004, p. 750). Sobre esta visão a ‘maternidade’ representa para os discursos feministas

ocidentais o modelo de gênero *par excellence*, pois tem sido sempre inscrita em categorias generificadas como “mulher”, esposa e mãe, sendo utilizada pelo feminismo ocidental como uma ferramenta para lutar politicamente contra o mestre colonial e dismantelar a sua casa.

Em *The Invention of Women* (1997), Oyěwùmí discute que gênero não é nem universal, nem ahistórico, tampouco uma fonte de organização social para todas as sociedades no mundo. Em *What Gender is Motherhood?* (2016), a epistemóloga sem perder os horizontes dessas discussões, expõe que compreender a instituição ‘maternidade’ necessita ser feito através de *Ìyá*, categoria não generificada e orientada para uma existência e prática mais comunitária, em constante relação com os visíveis e invisíveis, ao contrário da percepção do modelo de família nuclear ocidental. Dessa forma, Oyěwùmí nos apresenta o pensamento oxunista, uma analítica que tem como foco *O ̀sun* (Oxum): a *Ìyá* primordial, que nos possibilita perceber que as hierarquias não são ontológicas, mas se dão nas relações e nos arranjos sociais produzidos por nós.

Assim, ressalto que a tradução de *Divining Knowledge: The Man Question in Ifá*, texto em que Oyěwùmí busca elucidar os impactos da colonização no sistema de conhecimento Ifá, e a sua consequente circunscrição a um âmbito de domínio masculino, nasce de uma mudança de percurso, a ideia inicial era traduzir o terceiro capítulo: *Matripotency: Ìyá in Philosophical Concepts and Sociopolitical Institutions*, ou o quinto capítulo: *Toward a Genealogy of Gender, Gendered Names, and Naming Practices*. Nutrindo uma preocupação pedagógica reconheci que tanto a tradução do terceiro capítulo, quanto do quinto, demandavam uma inserção nas discussões mobilizadas pelo primeiro capítulo. Dificuldade que poderia ser sanada por meio das longas notas de rodapé, mas não considerei essa alternativa muito convidativa para a leitura – relação que buscamos manter com um texto.

Para Muchail (2016, p. 793), “desejável seria que a tradução resultasse tão “desapercebida” que o texto fluísse na língua para a qual foi traduzido como se fora sua língua original”. Sabemos que, apesar dos esforços de tradução, esse desejo está baseado em utopias e, conforme alega Foucault em *As palavras e as coisas* (2007), essas “consolam”. Isto porque, segundo ele, se “elas não têm lugar real, desabrocham, contudo, num espaço maravilhoso e liso; abrem cidades com vastas avenidas, jardins bem plantados, regiões fáceis, ainda que o acesso a elas seja quimérico” (FOUCAULT, 2007, p. xiii). No entanto, através das heterotopias, que para o pensador francês, “solapam secretamente a linguagem, porque impedem de nomear isto e aquilo” (FOUCAULT, 2007, p. xiii), nos lançaremos a tarefa de tradução, que segundo

Benjamin (2013, p. 112), “consiste em encontrar na língua para a qual se traduz a intenção a partir da qual o eco do original é nela despertado”. Intenção estabelecida pela língua iorubá, sobre a qual Oyèwùmí constantemente nos chama a atenção em suas obras escritas em inglês.

Na sua vinda ao Brasil⁶¹ em 2016, para o Seminário Internacional Decolonialidade e Perspectiva Negra, em sua conferência⁶² intitulada: “*Desaprendendo as Lições da Colonialidade: escavando saberes subjugados e epistemologias marginalizadas*”, Oyèwùmí, ressaltou que não tem como ler sua obra, e não aprender uma ou duas palavras em iorubás, sendo esta a intenção, fazer com que os nossos ouvidos se acostumem a ouvirem palavras iorubás, do mesmo modo que aprenderam a ouvir e a reproduzir palavras europeias e estadunidenses.

Desaprender as lições da colonialidade implica em reconhecer que além da influência europeia, a nossa língua é constituída por influências africanas. Destaco o iorubá ou nagô (Nigéria), ewé-fons – do Antigo Daomé – ou Jeje (Benim), umbundo e quimbundo (Angola) e o quicongo (Congo). Muitas das palavras oriundas dessas línguas estão presentes nas religiões de matrizes africanas, e não só, pois fazem parte das nossas relações cotidianas: bagunça, cachaça, cachimbo, farofa, maluco, etc. O reconhecimento do iorubá na língua portuguesa torna possível a tradução de *Divining Knowledge: The Man Question in Ifá* para: *Divinizando o conhecimento: a questão do homem em Ifá*. Na tradução deste texto, palavras em iorubás, na forma como Oyèwùmí, as escreve, se mantêm, e ao mesmo tempo aparecem palavras em iorubás transliteradas para o português.

Há muitos anos o Brasil vem estudando os povos iorubás, sua cultura e sua língua e, com isso, criamos um sistema de transliteração mais sofisticado do que os ingleses e estadunidenses criaram. As transliterações tiveram o cuidado de criar sistemas diferentes para representar as diversas expressões tonais da língua iorubá, criando possibilidades de leituras (em voz alta) muito mais próximas à dicção original. A escrita de “Òyó”, é menos legível/audível para alguém que lê português, do que a palavra “Oyó”, como foi grafada ao longo desta dissertação. O reconhecimento da influência iorubá na língua portuguesa, possibilitou compreender o processo de tradução como um processo de subjetivação, “à medida que [...] vai se identificando, se transformando, na mistura das línguas” (CORACINI, 2005, p. 17) e se aproximando de um pensamento ancestral, e cosmopercepção de mundo africana.

⁶¹ Especificamente para a Universidade de Brasília.

⁶² A conferência de Oyèwùmí foi proferida no dia 07 de outubro de 2016.

Não obstante, a tarefa⁶³ de tradução em *Divining Knowledge: The Man Question in Ifá*, persistiu na dificuldade com os termos iorubás⁶⁴ e, o fato de não traduzir em termos coloniais, pois um dos desafios na tradução dos textos de Oyèwùmí, consiste em tentar manter os textos sem referências binárias, o que não consegui. Infelizmente, a generificação na língua portuguesa se impôs. Escrevo “velha/velho”, “nova/novo”, como um esforço analítico de não deixar tudo no masculino genérico, o que seria mais nocivo. De modo que é extremamente desconfortável utilizar binarismos de gênero, para se referir a uma língua e experiência que não são generificadas.

Quando Oyèwùmí, tanto em *The Invention of Women* (1997), quanto em *What Gender is Motherhood?* (2016), discorre sobre os impactos de gênero na tradução da língua iorubá para o inglês, isto se acentua no processo de tradução para o português, e se conecta às dificuldades enfrentadas pela própria epistemóloga, que mesmo utilizando categorias iorubás não generificadas, escreve em uma língua generificada, como é o caso do inglês. Língua que se modifica através da introdução das palavras iorubás, em seus sentidos mais tocantes, que nos interpelam a pensar o próprio sentido e o uso do inglês. Segundo hooks (2013, p. 231), “a mudança no modo de pensar sobre a língua e sobre como a usamos necessariamente altera o modo como sabemos o que sabemos”. Nesse sentido, evidencio que a tradução de *Divining Knowledge: The Man Question in Ifá*, – apesar das dificuldades – emerge do desejo de me relacionar de outro modo com o(s) saber(es) e ouvir.

Anseio que a palavra ouvir seja guia para as leitoras e leitores de *Divinizando o conhecimento: a questão do homem em Ifá*. Não nos esqueçamos que “ler é uma forma de poder, atribuir significados é também uma forma de poder, procurar meios de consolidar uma determinada leitura e não outra é, sem dúvida, um exercício de poder que pode se expressar em vários níveis” (BLUME; PETERLE, 2013, p. 10). Dessa forma, uma coisa que não devemos negociar ao ler o texto de Oyèwùmí é: ela é iorubana, nós não somos. Disputar – através da leitura – com a epistemóloga sua percepção sobre a sua própria cultura, história, é no mínimo colonial. Em vez disso devemos, “ler os textos [...] de diversas formas e permanecer abertas às

⁶³ Para as pessoas que trabalham com a filosofia africana, traduzir é uma tarefa intercultural, já que não somos africanos/africanas, e produzimos filosofia africana desde uma perspectiva filosófica afro-diaspórica, tendo como horizonte através da tradução, fazer com que a filosofia africana dialogue com a ocidental.

⁶⁴ É importante ressaltar que muitos termos em iorubás, nos textos de Oyèwùmí, não são traduzidos, representando os intraduzíveis, que a filósofa Barbara Cassin em *Dictionary of Untranslatables: a philosophical Lexicon* (2014) nos chama a atenção. Segundo Cassin (2014, p. xvii), “falar de intraduzíveis de modo algum implica que os termos em questão, ou as expressões, a sintaxe, ou os giros gramaticais, não são e não podem ser traduzidos: o intraduzível é mais o que se mantém (não) traduzindo. Mas isto indica que a tradução deles, de uma língua para outra, cria um problema, [...] gerando um neologismo ou impondo um novo significado em uma palavra antiga.

complexidades resultantes da interseção entre língua, classe, raça e gênero” (CHRISTIAN, 2002, p. 87). Em suma, é só pararmos de ler tudo através das lentes ocidentais que outro mundo aparece.

Tradução

Divinizando o conhecimento: a questão do homem em Ifá⁶⁵

Oyèrónkè Oyěwùmí

A organização social iorubá⁶⁶ primordial era um sistema baseado na senioridade. O princípio fundamental das relações sociais era a senioridade, definida pela idade relativa. Assim, a pessoa idosa, em qualquer interação social ou instituições que são consideradas mais antigas, são privilegiadas na cultura. Como uma instituição, senioridade é socialmente construída e a idade cronológica não é a sua única característica. Em outros contextos, a cronologia é considerada de forma diferente. Por exemplo, no caso do nascimento de gêmeos: a primeira criança a sair do canal de parto é considerada como a de menos idade, e a segunda é a de mais idade, uma convenção circunscrita em seus nomes: Taiwo para a de menos idade e Kehinde⁶⁷ para a de mais idade. Na cultura, a crença é que Taiwo, *àbúrò* (de menos idade), saiu do canal de parto primeiro, porque Kehinde, *ègbón* (de mais idade), a enviou em uma missão para ir ao mundo primeiro e verificar se este é um lugar hospitaleiro. Outro contexto, no qual a hierarquia de senioridade expõe uma forma diferente de consideração do que a idade cronológica, é o seu uso nas famílias. Nos casamentos patrilocais, a noiva que está casando é considerada como mais nova para todos os membros da linhagem que entrou na patrilinearidade através do casamento, ou através do nascimento. A cronologia das noivas que entram na família através do casamento é considerada desde o dia em que se casaram com a família, e não no dia em que nasceram. O aspecto de mais novas de noivas nas famílias em que elas são casadas não retira suas posições cronológicas, baseadas na idade nas famílias de seu nascimento ou na sociedade como um todo. O fato fundamental de que as relações sociais iorubás originárias são

⁶⁵ Chapter 1: Divining Knowledge: The Man Question in Ifá. In: *What Gender is Motherhood? Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity* (2016). Nesse texto, no mesmo contexto de *The Invention of Women* (1997), Oyěwùmí está fazendo uma genealogia da chegada de homens e mulheres em práticas tradicionais iorubás, e usando uma espécie de paródia ao famoso tópico do feminismo: “*The Woman Question*” – A questão da mulher (N. da T.).

⁶⁶ Ao longo do texto, embora me refira ao povo iorubá, meu foco principal está na história e cultura Oyó-Iorubá, que é um subgrupo dominante da nacionalidade. Dito isto, deve-se notar que essas especificidades culturais eram mais pronunciadas antes das amplas mudanças que ocorreram na guerra civil e nos períodos pós-século XIX. A linguagem também é central para o meu estudo, e meu engajamento é com a língua iorubá padrão, que é falada privilegiando o dialeto Oyó. O termo ‘Oyó-Iorubá’, abrange muitas cidades e comunidades que estavam no centro do império Oyó. Atualmente muitas dessas cidades estão espalhadas por diversos Estados iorubás na Nigéria. Eles incluem Ibadan, Oyó, Ògbómòsò, Iwo, Iseyin, Ilorin Offa, Osogbo, Okuku e Ejigbo.

⁶⁷ A título de elucidação, conferir *Um defeito de cor* (GONÇALVES, 2011, p. 19), “o meu nome é Kehinde porque sou uma ibêji e nasci por último. Minha irmã nasceu primeiro e por isso se chamava Taiwo” (N. da T.).

baseadas na senioridade foi exposto no meu livro *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*⁶⁸.

Concomitantemente, a tese do livro desafia a ideia de que a categorização de gênero é natural e universal à condição humana. Eu mostrei que gênero não é ontológico ao ethos iorubá, e assim, a presença de construções de gênero identificáveis na linguagem, na história, e nas instituições sociais, são, na melhor das hipóteses, evidências de mudanças sociais recentes, e, na pior das hipóteses, confirmação de uma imposição estrangeira. O ponto mais importante é que o sistema baseado na senioridade não chama a atenção para a anatomia ou genitália como os sistemas de gênero fazem. A senioridade privilegia as relações sociais ao invés do tipo de corpo. Portanto, um sistema baseado na senioridade é fluido e mais igualitário, dado que cada pessoa na sociedade pode ser mais nova, ou mais velha em interações, dependendo da situação. Senioridade, diferente de gênero, é relacional e fala ao ethos coletivo, ao invés da identidade individual. Desse modo, concluo que a atual suposição de gênero e o tendente domínio masculino na interpretação de instituições, práticas sociais e valores iorubás endógenos representam uma mudança epistemológica afastada do sistema baseado na senioridade.

Neste capítulo, meu objetivo é interrogar as maneiras pelas quais as construções de gênero foram impostas em Ifá e as implicações disto para compreender a instituição em particular, e a sociedade como um todo. Ifá é um sistema de conhecimento. Ocupa um lugar importante na cultura, nas vidas e na imaginação das pessoas, e como tal, investigar o papel do gênero e do domínio masculino nesta venerável instituição é necessário. Embora faça referências à Ifá em vários pontos em *The Invention*, centrei minhas análises em outras instituições sociais, tais como linhagem, casamento, economia, e a linguagem. Neste capítulo e no próximo, objetivo fazer uma análise focada em Ifá como uma instituição, usando gênero como sonda. Meu objetivo é investigar e expor as maneiras pelas quais Ifá foi impresso com gênero, representado como uma instituição de domínio masculino e, no processo, criar uma maior compreensão da contínua institucionalização do domínio masculino na cultura como um todo.

Discussões acadêmicas de gênero em Ifá são usualmente enquadradas em torno da “questão da mulher”, uma questão que não se origina do sistema baseado na senioridade. Abordagens para as construções de gênero, expressas como domínio masculino nesses escritos,

⁶⁸ Ver Oyèrónkẹ́ Oyěwùmí, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997).

são de variadas “imagens de mulheres”. Dois artigos, por exemplo, “*The Image of Women in Ifá Literary Corpus*”⁶⁹ e “*Images of Women in the Ifá Literary Corpus*”⁷⁰, elaboram exatamente esse ponto. Dois problemas são imediatamente aparentes com esta orientação: Primeiro, escritos acadêmicos sobre gênero na sociedade iorubá não problematizam categorias de gênero, mas assumem que elas são naturais e integrais ao sistema de cultura e conhecimento. Segundo, não importa quantas imagens de mulheres esses autores apresentem, suas abordagens exibem um inerente preconceito anti-feminino, porque na pesquisa por imagens de mulheres em Ifá, eles já o definiram como um mundo de homens. Nestas representações, homens são a categoria normativa e mulheres são tratadas como a subsidiária do pretense mundo masculino. Já que a sociedade iorubá primordial era baseada na senioridade e não em gênero, a questão da mulher é uma premissa inválida para iniciar a análise de suas instituições sociais. É nítido que as instituições sociais evoluem, mas a pesquisa deve levar em conta a história.

Dessa forma, proponho que a “questão do homem”⁷¹ seja em vez disso, a perspectiva mais apropriada para compreender a sociedade iorubá contemporânea e suas instituições culturais. Uso a questão do homem para circunscrever as ideias de domínio masculino e privilégio masculino, que vieram a definir sociedades ao redor do globo, especialmente após as conquistas europeia e estadunidense. A sociedade iorubá não escapou da dominação ocidental e da predileção europeia no uso das construções de gênero, para organizar e interpretar o universo e o mundo social.

Assim, a questão do homem representa uma tentativa de perguntar por que a sociedade iorubá é cada vez mais um mundo generificado e de domínio masculino? Quando e como isso aconteceu? O ponto é que não podemos tomar o domínio masculino como garantido, dado o sistema original baseado na senioridade; sua presença exige explicação. As categorias normativas, homem e mulher, por suas origens, são marcadas desde um sistema de gênero. Em uma derivação generificada, “homem”, uma entidade biológica anatômica, é considerada como dominante e superior, em oposição a mulher, outra categoria, que é considerada inferior

⁶⁹ Adefisoye Oyesakin, “The Image of Women in Ifá Literary Corpus,” *Nigeria Magazine* 141 (1982).

⁷⁰ Wande Abimbola, “Images of Women in the Ifá Literary Corpus,” *Annals of the New York Academy of Science* 810, no. 1 (1997).

⁷¹ Algumas acadêmicas feministas ocidentais, tais como Nancy Dowd, têm usado o conceito de “questão do homem” para analisar aspectos da desvantagem masculina nos Estados Unidos. N. E. Dowd, *The Man Question: Male Subordination and Privilege* (New York: New York University Press, 2010). Mas meu próprio uso aqui é para encapsular ideias de domínio masculino, e privilégio masculino que vieram a definir sociedades ao redor do globo, especialmente após a conquista europeia e americana. Assim, em um quadro comparativo, a questão na “questão da mulher”, é de subordinação; a questão na questão do homem, como aplico para a sociedade iorubá, é de discursos e de domínio.

e subordinada. Embora, homem/macho e mulher/fêmea sejam usados para expressar distinções biológicas entre dois tipos de anatomia, as categorias vão além da mera distinção, mas contêm uma bagagem social, na qual uma categoria é considerada mais valiosa que a outra. Na cultura ocidental, no fim das contas, essas anatomias simbolizam atributos sociais e morais.

As categorias de gênero ocidentais dominantes e as hierarquias que elas representam, não existiam no sistema original iorubá baseado na senioridade. Na base do arranjo de senioridade, a anatomia humana, ou genitália, não expressam nenhuma distinção social, ou atributos morais. Dessa forma, as categorias iorubás *òkùnrin* (geralmente traduzida como macho/homem/menino), e *obìnrin* (geralmente traduzida como fêmea/mulher/menina), representam traduções errôneas, que introduzem hierarquias de gênero, onde não havia nenhuma⁷². Em outro lugar⁷³, demonstrei que as distinções iorubás são superficiais e, estão meramente expressando diferenças anatômicas, sem quaisquer conotações sociais ou morais. Como resultado dessa descoberta, apresentei dois conceitos: macho anatômico e fêmea anatômica, que abreviei para anamacho e anafêmea, como as traduções corretas para as categorias iorubás *òkùnrin* e *obìnrin*. Anamacho e anafêmea expressam melhor o significado da classificação iorubá do corpo humano como uma daquelas categorias que por si só não constituem nenhuma hierarquia social⁷⁴.

É nítido que o padrão da questão da mulher, que os estudos pós-coloniais de sociedades africanas tão facilmente utilizam em suas pesquisas, é uma questão imposta, que deriva da colonização europeia e do atual domínio das epistemologias ocidentais na constituição do conhecimento mundial. Conseqüentemente, uma breve genealogia da questão da mulher é necessária. No século XIX, a questão da mulher foi articulada por mulheres ativistas de direitos na Inglaterra e nos Estados Unidos, como um questionamento da natureza e do papel das mulheres na sociedade, como mulheres inglesas e estadunidenses brancas começaram a protestar por direitos políticos e desafiar a sua subordinação de gênero. Nessas sociedades, até onde elas poderiam dizer, os homens eram o gênero dominante. Privilegiado politicamente e socialmente considerado como a norma, o homem foi universalizado como representando o humano. Dado como certo, o domínio dos homens nas sociedades ocidentais, acreditava-se ser universal e, portanto, natural. Assim, em muitos escritos feministas, mesmo quando eles

⁷² De fato, hoje as noções de masculinidade e feminilidade existem na sociedade iorubá, mas elas são legitimadas por citações da Bíblia ou do Alcorão, sem qualquer consciência de que estas religiões não se originaram na sociedade iorubá.

⁷³ Referência a *The Invention of Women* (N. da T.).

⁷⁴ Oyèwùmí, *The Invention of Women*.

questionam a naturalidade do domínio masculino, sua universalidade nunca esteve em questão. Mas esse foi um pensamento errôneo, imperialista e auto-engrandecedor por parte de europeus e estadunidenses, porque havia muitas culturas ao redor do mundo em que a categoria de gênero, e domínio masculino, estavam ausentes originalmente. A cultura iorubá era uma dessas: o princípio central do ethos social era senioridade. No entanto, com a conquista de povos africanos por europeus, houve um forçado ataque de valores ocidentais, instituições sociais, e práticas sobre o povo colonizado. A linguagem era uma daquelas instituições, cuja imposição afetou profundamente os povos colonizados, e continua após o fim do colonialismo formal. Na próxima seção, considero as implicações do uso da língua inglesa para representar e interpretar Ifá, um sistema de conhecimento endógeno.

O que é Ifá?

Ifá é um sistema de conhecimento que foi, originalmente, transmitido de forma oral. Estruturado na forma de instituição, é um conjunto de procedimentos que facilitam a recuperação de informações sobre todos os aspectos passados, presentes e futuros da vida iorubá. Esse conhecimento é acessível por meio de um sistema de divinação, um processo que gera histórias, mitos e narrativas, que afirmam ser enviadas por Deus, e que fazem asserções sobre tudo e qualquer coisa na vida iorubá. Como coloca o pesquisador literário Adélékè Adéèkò: as narrativas afirmam “origens divinas e expressamente afirmam a autoridade para fazer proclamações em relação ao ser essencial de cada objeto e ideia, desde o início dos tempos e se estendendo até o futuro ilimitado”⁷⁵. Desse modo, Ifá é visto como um registro abrangente da cultura iorubá, fornecendo antecedentes históricos para eventos, condutas e orientação para o futuro. Ifá não é o único sistema de divinação na sociedade iorubá, mas acumulou importância hegemônica vis-à-vis a outras formas de divinação, como um resultado do interesse por ela, por parte da elite iorubá ocidentalizada e acadêmicos ocidentais⁷⁶. Consequentemente, a nossa compreensão do lugar de Ifá na cultura não esteve imune à mudança social que atende à colonização.

Antes do século XX, Ifá e outros sistemas de divinação eram imensamente importantes na vida iorubá. Ao longo do ciclo de vida dos indivíduos, famílias, e entidades sóciopolíticas

⁷⁵ Adélékè Adéèkò, “‘Writing’ and ‘Reference’ in Ifá Divination Chants,” *Oral Tradition* 25, no. 2 (2010): 284.

⁷⁶ Ver Karin Barber, *I Could Speak until Tomorrow: Oríkì, Women, and the Past in a Yorùbá Town* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991); Adéèkò, “‘Writing’ and ‘Reference’ in Ifá Divination Chants”. Por exemplo, fez com que o argumento da elevação de Ifá sobre outros tipos de divinação estivesse ligado ao privilégio masculino e a percepção de que é um domínio masculino.

(Estados), em tempos de alegria e em tempos de problemas, as pessoas consultavam adivinhos de Ifá para dar sentido às suas vidas e destino. Um dos rituais mais significativos realizados quando uma criança nasce, é ir a uma consulta com babalaô (oficiante de Ifá), para decifrar aspectos do destino da criança, especialmente no que se refere a qual Orixá (divindade, Deus) preside seu destino. Encontramos uma descrição dessa prática ritual no trabalho do antropólogo William Bascom, que produziu uma das primeiras documentações acadêmicas sobre Ifá. Em seu livro *Sixteen Cowries: Yorùbá Divination from Africa to the New World*, concebido na década de 1930, aprendemos que Salako, um oficiante anamacho de *Èḗrìndìnlógún* – outro sistema divinatório com o qual o antropólogo trabalhou –, descreveu a sua visita como quando criança a oficiantes de Ifá, para que eles pudessem realizar o habitual *àkòsèjáyé* (decifrando os primeiros passos terrestres da criancinha). Bascom, escreve sobre Salako: “pouco depois de seu nascimento, ele foi levado a uma pessoa oficiante de Ifá e seus pés foram colocados na bandeja divinatória; tal oficiante consultou Ifá e confirmou que ele era regido por Orixalá”⁷⁷.

A consulta a Ifá representa uma parte central das cerimônias que marcam ritos de passagem. Na Iorubalândia pré-islâmica e pré-cristã, cada indivíduo teve que memorizar o que foi chamado *owó Ifá kan* – uma mão de Ifá –, unidades de versos e narrativas de Ifá. Esta formação em massa representou a escolaridade na Iorubalândia na época⁷⁸. Não é de se admirar, então, que grande parte da linguagem de Ifá seja tão familiar ao ouvido iorubá: muitas das figuras de linguagem (parábolas, metáforas, símiles), presentes na linguagem cotidiana, vêm diretamente das narrativas de Ifá. Mas é evidente que alguém também poderia interpretar isso como um sinal de que as narrativas de Ifá são um produto das pessoas, embora os criadores de conhecimento façam parte da cultura. Ifá foi venerado na sociedade e, até hoje, apesar do fato de que o islamismo e o cristianismo têm se tornado as religiões dominantes na cultura, a frase: *ó gbọ́ ñ bi'fá* – tão sábio quanto Ifá – ainda é usada para elogiar a realização intelectual.

Ifá é um sistema de divinação, e tal sistema é, por definição, um modo de buscar conhecimento. Há um grande número de sistemas divinatórios na Iorubalândia, mas Ifá e *Èḗrìndìnlógún*, que estão intimamente relacionados, são amplamente reconhecidos como os mais importantes. A divinação de Ifá é presidida por oficiantes que têm por denominação *babalaôs*, um grêmio profissional de praticantes. Quando alguém da clientela lhes consultam, manipulam, várias vezes, um colar divinatório (*opelê*) ou dezesseis cocos de dendê, ritualmente

⁷⁷ William R. Bascom, *Sixteen Cowries: Yorùbá Divination from Africa to the New World* (Bloomington: Indiana University Press, 1993), 10.

⁷⁸ Abimbola, “Images of Women in the Ifá Literary Corpus,” 86.

consagradas (*ikin*), o que eventualmente leva à recitação de um específico *odú* (capítulo), que conta uma história que é considerada apropriada para a situação da pessoa que está buscando conhecimento sobre uma situação particular ou problema. Essas histórias são consideradas precedentes. Babalaô gasta muitos anos memorizando o corpus de Ifá, que é a base de sua profissão. Este corpus é grande, consistindo de 256 capítulos, mas o número de versos presente em cada capítulo é indeterminado. Tradicionalmente, o caminho para acessar o conhecimento de Ifá era através da divinação presidida por babalaô. Hoje, existem outras maneiras de acessar as informações: através da divinação que personaliza a informação para uma situação individual, através de entrevistas com oficiantes, ou através da leitura de livros acadêmicos que procuraram compilar os *odús*, ou capítulos de conhecimento de Ifá. Bascom, em *Ifa Divination: Communication between Gods and Men in West Africa*, foi o primeiro trabalho acadêmico sobre Ifá em língua inglesa no mundo. Antes desta publicação, haviam estudos dos aspectos de Ifá pelos missionários cristãos iorubás na língua iorubá, com vários graus de sofisticação. Houveram também estudos de pesquisadores franceses, investigando na África ocidental e, ainda mais estudos em espanhol e português, baseados na diáspora iorubá nas Américas. Duas décadas depois de seu primeiro livro, Bascom publicou *Sixteen Cowries: Yorùbá Divination from Africa to the New World*. Wande Abimbola publicou sua dissertação *Ifá: An Exposition of Ifa Literary Corpus* e, posteriormente, publicou livros adicionais sobre Ifá. Outros estudos em livros sobre Ifá foram escritos mais recentemente, incluindo, *Ifá: The Ancient Wisdom*, por Afolabi A. Epega, *Ifá Festival*, por Abosedé Emmanuel, e *Ifá: A complete Divination*, por Ayo Salami.

Ifá também constitui parte da devoção aos orixás, que é a religião autóctone do povo iorubá. Nessa tradição, o deus Orunmilá é o dono do sistema de divinação. Às vezes, Ifá e Orunmilá são usados sinonimamente; entretanto, neste estudo, Ifá se referirá ao sistema de divinação e Orunmilá se referirá à divindade que o preside. Meu foco sobre Ifá é baseado no sistema divinatório, em oficiantes, em estudiosos e seus escritos, da minha pesquisa e das entrevistas que realizei com oficiantes em Ògbómọ̀sọ́, em diferentes épocas entre 2007 e 2012.

A língua da tradução⁷⁹

A maioria da Iorubalândia⁸⁰ foi formalmente colonizada pelos britânicos (1852-1960), como parte da colônia que eles nomearam Nigéria. Durante o período colonial, instituições, leis e políticas de domínio masculino foram impostas extensivamente à sociedade iorubá. Estes desenvolvimentos, por sua vez, tiveram um impacto incalculável sobre instituições autóctones e práticas sociais⁸¹. Uma instituição notável, que tem uma relevância imediata para a nossa discussão sobre Ifá – o sistema de conhecimento autóctone –, é a língua inglesa. Sob a colonização britânica, o inglês foi imposto como a língua oficial do país e assim permanece desde então. Apesar do fato de que a língua original de Ifá é o iorubá, grande parte dos estudos sobre Ifá têm sido conduzidos em inglês, essencialmente através da tradução. Este fato de constantemente traduzir do iorubá para a língua inglesa, juntamente com a realidade de que o público primário para tais escritos, é de fala inglesa, tem enorme consequências sobre como Ifá é escrito e interpretado, e para o tipo de “conhecimento” gerado. Uma aparente contradição básica nestas traduções, é que o inglês, a língua alvo, é uma língua generificada, na qual a categoria masculina é privilegiada, e o iorubá, a língua fonte, é baseada na senioridade, na qual as categorias sociais não indicam o tipo de anatomia. Para ilustrar esse ponto significativo, não há nomes, pronomes, ou categorias de parentesco generificados na língua iorubá. Por isso, as palavras denotando filho, filha, irmão ou irmã não fazem parte do vocabulário autóctone. Em vez disso, o princípio subjacente às categorias iorubás de parentesco é a senioridade. As categorias de parentesco *ègbón* (irmão/irmã mais velho/velha) e *àbúrò* (irmão/irmã mais novo/nova) e os pronomes da terceira pessoa *ó* (singular) e *wón* (eles/elas formal), demonstram a hierarquia de senioridade. Este ponto significativo é perdido em muitas traduções do iorubá, que inadvertidamente introduzem o gênero na vida social e apagam os valores autóctones simplesmente através da tradução. Este ponto é facilmente demonstrado com a imposição de pronomes ingleses generificados através do que, em outros lugares, chamei do “ele” onipresente. Este processo é evidente na seguinte poesia e na sua tradução retirada do livro de Wande Abimbola, *Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus*⁸².

1. Ó ní

⁷⁹ Esta seção inclui excertos do meu capítulo “Decolonizing the Intellectual and the Quotidian” in: *Gender Epistemologies in Africa: Gendering Traditions, Spaces, Social Institutions and Identities* (Palgrave, 2011).

⁸⁰ Os estados restantes, tal como Ajase, restaram sob jurisdição francesa e se tornaram parte da colônia francesa do Daomé.

⁸¹ Ver Oyèwùmí, *The Invention of Women*, capítulo 4, para uma descrição detalhada das políticas e práticas coloniais dominantes masculinas.

⁸² Ver Abimbola, “Images of Women in the Ifá Literary Corpus”.

2. *Oníkéké logún;*
3. *Alágbàjà loḡbòn;*
4. *Oníkolo làádọta;*
5. *A díá fún Ọdúnmbákú*
6. *Tí í sọmọ bíbí inú Àgbònṣìrègún.*
7. *Wọn ní ó rúbọ nítorí Ikú.*
8. *Ó se é,*
9. *Ikú ò pa á.*
10. *Ọdún mbá kú,*
11. *Ejìé ti gb'ádiẹ̀ mi lọ.*
12. *Adiẹ̀ mi,*
13. *Adiẹ̀rànà,*
14. *Tí mo fi'ílẹ̀*
15. *Lejié gbé lọ.⁸³*

1. Alguém que tenha (tradução minha porque Abimbola não traduziu está linha)
2. Aquele que tenha *kéké* marcas faciais tem vinte marcações;
3. Aquele que tenha *àbàjà* marcas faciais tem trinta marcações;
4. Aquele que tenha *kolo* marcas faciais tem cinquenta marcações;
5. A divinação de Ifá foi apresentada por Ọdúnmbákú
6. Que era filho de Àgbònṣìrègún.
7. Ele foi convidado para realizar um sacrifício.
8. A fim de evitar a morte iminente,
9. Ele foi convidado a oferecer sacrifício de uma *ìrànà* galinha.
10. Ele fez isso,
11. Ele não morreu.
12. Ele começou a dançar,
13. Ele começou a se alegrar.
14. Ele começou a elogiar seu sacerdote de Ifá
15. Enquanto seu sacerdote de Ifá elogiava Ifá.⁸⁴

⁸³ Wande Abimbola, *Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus* (Ibadan: Oxford University Press, 1976), 61.

⁸⁴ Ibid.

Enumerei as linhas para facilitar a análise. Dois problemas são imediatamente aparentes nesta tradução: “Ó”, o pronome iorubá da terceira pessoa, que Abimbola traduz como “ele” nas linhas 2-5, 7, 8, 10-12, e 14, indica que quem fala está se referindo a alguém que é seu colega de idade ou uma pessoa com menos idade que ele. O pronome iorubá não revela o tipo de genitália que o sujeito tem. Introduzindo o pronome “ele”, Abimbola masculinizou o sujeito. A melhor tradução do sujeito nestas linhas é “alguém que tem”, como eu traduzi na linha 1, que Abimbola excluiu da sua tradução. Na linha 5, nos é dado o nome *Ọdúnmbákú*, condizente com a tradição iorubá, na qual nomes próprios raramente indicam gênero, e não nos diz o tipo de corpo anatômico do sujeito. Mas nós vemos a intenção de Abimbola muito nitidamente, quando na linha 6, ele nos diz que *Ọdúnmbákú* é o filho de *Àgbònnirègún*. Não há justificativa alguma para traduzir *somọ* na linha 6, pelo “filho” genericado, porque no iorubá original, “*somọ*” significa simplesmente ser a cria biológica de *Àgbònnirègún*. *Àgbònnirègún* pode ser chamado de “ele”, porque de outras fontes, sabemos que é outro nome para Orunmilá, a divindade da divinação, à qual muitas fontes dizem ser anamacho. Não há nada inerente em “*Àgbònnirègún*” que nos diga que é o nome de um personagem anamacho. Não há palavras para filho ou filha em iorubá e, assim, a introdução de filho por Abimbola, é uma das imposições dos valores dos privilégios masculinos da língua inglesa. Curiosamente, em uma nota de rodapé, o próprio Abimbola nos diz que *Ọdúnmbákú* é o nome de uma pessoa, mas ele não afirma que é o nome de uma pessoa masculina⁸⁵. O efeito líquido deste tipo de tradução – que é típica da reprodução de textos de Ifá nesses livros e outros escritos por ele, e muitos outros acadêmicos de Ifá – é apresentar um mundo que é quase exclusivamente masculino, uma afirmação que não é apoiada pela realidade.

No entanto, a língua, a sociedade e a cultura iorubás, permanecem um domínio diferente em relação à cultura dos colonizadores e, como tal, cabe a nós considerá-la em seus próprios termos. Porque a cultura iorubá, diferentemente da dominante ocidental, era tradicionalmente uma cultura baseada na senioridade, fica nítido que o debate de gênero mais apropriado no mundo de Ifá deve superar a tendência convencional e, ao invés disso, apresentar o que chamo a “questão do homem”. Simplificando, a questão do homem é uma tentativa de historicizar, explicar e desafiar os processos pelos quais um ethos baseado na senioridade, como expresso em instituições e práticas sociais, incluindo Ifá, está sendo cada vez mais transformado em um domínio masculino, sistema de conhecimento que distorce a tradição e faz discriminações contra anafêmeas. A questão do homem, tal como aplicado aos objetivos do universo iorubá,

⁸⁵ Ibid., 242.

interroga como o privilégio masculino está sendo naturalizado e universalizado como a ordem das coisas na cultura. Domínio masculino e domínio ocidental na sociedade iorubá estão entrelaçados.

Além disso, a questão do homem é postulada para reconhecer o específico problema que intérpretes de Ifá geram quando impõem o domínio masculino sobre Ifá, e sobre a cultura como um todo. Minha discussão será multifacetada, considerando as questões de gênero em relação as formas de divinação, o gênero de estudiosos treinados no Ocidente e dos oficiantes autóctones, a língua dos oficiantes em relação a língua dos estudiosos, como as suposições sobre gênero têm moldado interpretações acadêmicas de *odú*, ou capítulos de Ifá e, de fato, dos próprios oficiantes. Finalmente, uma análise de alguns *odús*, que supostamente lidaram com questões de gênero mais diretamente será conduzida. Dado que Ifá tornou-se⁸⁶ um imenso e importante sistema de conhecimento na cultura iorubá, me parece ser o lugar lógico para fazer perguntas sobre quaisquer desenvolvimentos particulares na sociedade iorubá. Dessa forma, meu objetivo neste capítulo é investigar o que estudos de Ifá podem nos dizer sobre o sistema baseado na senioridade e sobre o arranjo de gênero recém-imposto. A questão do que Ifá diz sobre gênero não surgiu do próprio sistema de conhecimento, mas é um resultado da preocupação com o gênero na modernidade e a discriminação de gênero que resultou disso.

Divinizando os estudiosos

Talvez a afirmação mais significativa sobre Ifá, e uma que tenha tido um maior impacto na definição do sistema de conhecimento como existente em um mundo de domínio masculino, é a noção de que apenas os machos podem ser babalaôs, apesar das evidências ao contrário – a existência de oficiantes de Ifá fêmeas. Vou me concentrar nos mais influentes trabalhos de dois acadêmicos sobre Ifá, Bascom e Abimbola, para iluminar esta discussão. O livro de Bascom, *Ifa Divination*, publicado pela primeira vez em 1969, é o primeiro estudo acadêmico sobre Ifá em inglês. A maior parte dos dados para o livro foram reunidos durante o trabalho de campo em *Ilé-Ifè* em 1937-1938. Anteriores à pesquisa de Bascom, no entanto, são os comentários de diversos europeus e missionários estadunidenses, comerciantes de escravos, exploradores e aventureiros que fizeram pronunciamentos sobre vários aspectos do sistema de divinação de Ifá, enquanto eles viajavam através da região ocidental da África nos séculos XIX e XX. Bascom, possui um relato relativamente sofisticado sobre Ifá, muito consciente da variação na

⁸⁶ O argumento fez com que a elevação de Ifá sobre outros tipos de divinação esteja ligado ao privilégio masculino e a percepção de que é um ramo do saber masculino.

prática do culto e da divinação de Ifá nas diferentes cidades, baseado em informações que ele reuniu durante seu trabalho de campo, embora seu foco estivesse em *Ilé-Ifè*. Sobre oficiantes de Ifá, Bascom escreve: “oficiantes de Ifá são mais comumente chamados de babalaôs ‘ou pai que tem segredos’..., ou simplesmente *awo*, segredos ou mistérios... Apenas homens podem se tornar babalaôs”⁸⁷. Uma coisa que nunca variou nos relatos de Bascom, mesmo quando ele alude às diferenças nas práticas de Ifá nas cidades que ele visitou, é o fato de que babalaôs são homens. É curioso que o antropólogo não forneça uma explicação do por que as mulheres são excluídas do sacerdócio de Ifá. Não há registro das perguntas que ele fez a seus informantes e, mais significativamente, não há referência a uma pergunta complementar ao informante, que reivindicou o sacerdócio de Ifá como território apenas masculino, ou qualquer explicação das razões pelas quais as mulheres são excluídas de presidir a divinação de Ifá. O positivista ou empirista é rápido em acrescentar que porque o antropólogo viu apenas oficiantes machos de Ifá, e não tinha consciência de fêmeas babalaôs, então era de sua competência confirmar a exclusividade masculina informada por seus informantes. Não é nítido, entretanto, em seu relato que algum informante afirmou tal alegação categoricamente. Bascom, apresentou esta alegação exclusivamente masculina ao sacerdócio de Ifá, como meramente uma questão de fato, uma parte da ordem das coisas. Mas de qual ordem isso deriva? Certamente não da ordem epistêmica iorubá. Nos textos de Ifá, oficiantes são referidos como *awo* ou babalaô que, como a maioria dos substantivos iorubás, não são genericados ou específicos de gênero.

Bascom, como muitos antropólogos masculinos pioneiros, dificilmente tinha informantes fêmeas⁸⁸. Mais significativamente, ele não aplicou seu senso aguçado às mudanças que ocorriam na paisagem social e religiosa iorubá após a propagação do cristianismo e do islamismo sobre as ideias a respeito do privilégio masculino no culto de Ifá. Por exemplo, comentando sobre o declínio nos números de babalaôs de uma determinada posição em *Ilé-Ifè* em 1937, ele escreve: “Embora influências religiosas estrangeiras tiveram menos efeitos sobre Ifá do que sobre alguns cultos iorubás, ainda há um atrito considerável, porque os homens, que normalmente preencheriam estes postos, desistiram de Ifá em favor do cristianismo e do islamismo”⁸⁹.

⁸⁷ William R. Bascom, *Ifá Divination: Communication between Gods and Men in West Africa* (Bloomington: Indiana University Press, 1991), 81.

⁸⁸ Ver Michelle e Louise Lamphere Rosaldo, eds., *Women, Culture, and Society* (Stanford: Stanford University Press, 1974).

⁸⁹ Bascom, *Ifá Divination*, 91.

Sugiro aqui que a invisibilidade das fêmeas entre as posições de babalaôs é uma consequência negativa do impacto das religiões do mundo e de outras mudanças que estavam sendo postas em prática em uma sociedade colonial. Vários observadores europeus, tais como Bernard Maupoil, consideraram babalaô um culto masculino, mas apontou que eles encontraram uma ou duas babalaôs fêmeas⁹⁰. Como resultado, parecia-lhes justificado, com base em “evidências” estatísticas sobre a escassez de babalaôs fêmeas, que esta é a prova positiva de um culto exclusivamente masculino, e que qualquer babalaô fêmea identificável, é uma exceção que confirma a regra. Na minha discussão sobre o que eu chamo de “estatística generificada”, ou categorialismo, em um trabalho anterior⁹¹, exponho uma série de suposições acadêmicas que levam a conclusões errôneas sobre gênero na sociedade em estudo. Neste caso, a construção das categorias babalaô feminino e babalaô masculino, já pressupõem uma cosmovisão e paisagem social em que essas divisões de gênero existem. A estatística, apenas valida essa cosmovisão. Portanto, não é a estatística que constitui evidência para postular a cosmovisão privilegiada masculina; ao contrário, é a cosmovisão do pesquisador que, em primeiro lugar, levou à constituição de conhecimento na forma de estatísticas generificadas. Em outras palavras, não é a estatística que constitui evidência de distinções de gênero; é a lente generificada que é trazida à situação pelo pesquisador, que produz as estatísticas. Estatísticas sobre o gênero do babalaô e a distribuição de oficiantes machos e fêmeas são um efeito de ver a sociedade através de uma lente de gênero. Esta é uma questão epistemológica relativa a cosmopercepção⁹², e quais categorias sociais de conhecimento estão na sociedade particular. No mundo iorubá, no qual as categorias macho e fêmea não são divisões que envolvam valoração social, tal estatística seria sem sentido. Este não é um argumento sobre números, mas sobre como a informação é organizada e compreendida. Desse modo, além do que o antropólogo viu, ou não viu, nós temos que prestar atenção a outros fatores para explicar afirmações de privilégio masculino em Ifá, que é assumido nos escritos de estudiosos tais como Bascom.

Talvez, porque Ifá foi um sistema de divinação muito respeitado na cultura e seu babalaô foi muito influente e muito respeitado, para a mente ocidental, tal profissão teria que ser

⁹⁰ Citado em *ibid.*

⁹¹ Ver Oyèwùmí, *The Invention of Women*, 76.

⁹² Em consonância com wanderson flor, traduzirei a expressão “*world-sense*”, utilizada por Oyèwùmí, por “*cosmopercepção*”. Segundo o professor, a palavra “*sense*”, indica 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 Oyèwùmí – com a palavra “*worldview*”, que é, geralmente, traduzida para o português como “cosmovisão”, e não como “visão de mundo” (N. da T.).

exclusivamente masculina. De fato, há informações sobre o que o sociólogo John Peel chama “reverência relutante” por Ifá, por parte dos missionários cristãos (tanto iorubás, quanto europeus) e estudiosos do alcorão em cidades iorubás no século XIX. Peel, interpretando a *Church Missionary Society* (CMS), em trabalhos documentando as experiências de missionários cristãos na época da primeira evangelização cristã da sociedade iorubá, observou: “não é de se surpreender que o babalaô, como um corpo de profissionais religiosos masculinos, ganhou um grau de respeito, recusou-se ao sacerdotes de possessão dos outros orixás, dos outros dois corpos de profissionais masculinos, que se ofereceram como intérpretes da vontade de Deus na Iorubalândia do século XIX”⁹³.

Peel, estava se referindo aos “pastores cristãos” e clérigos muçulmanos; todos eles eram inevitavelmente homens, dados os requisitos dessas fés mundiais. As declarações de Peel levantam as intrigantes questões quanto ao que veio primeiro: a reverência à Ifá, porque este foi percebido como uma província masculina, ou a definição de Ifá como um domínio masculino, por causa da reverência a isso. A citação de Peel também foca a nossa atenção no papel do cristianismo e do islamismo e das religiões do mundo na introdução de instituições exclusivamente masculinas e valores patriarcais na sociedade. Discutirei essas questões posteriormente.

Em relação a Bascom, além de sua mentalidade ocidental, exponho múltiplas fontes de generificação e domínio masculino que parecem ter influenciado seus escritos sobre Ifá. Primeiro, ele abordou o sistema de conhecimento desde seu conhecimento da diáspora iorubá-cubana, onde ele afirma que Ifá é “pouco conhecido” e é representado como um culto exclusivamente masculino. De fato, esta dependência de Cuba se torna mais evidente em *Sixteen Cowries*, seu segundo maior estudo da divinação iorubá. Bascom, explica que *É̀èrìndìnlógún*, o sistema de divinação de dezesseis búzios, é mais difundido nas Américas porque “pode ser praticado por homens e mulheres, estas superam em número os homens nesses cultos, enquanto que apenas os homens podem praticar Ifá”⁹⁴. Por conta de sua experiência cubana, o antropólogo já entendia que Ifá era um clube apenas masculino e não achou necessário questionar essa afirmação quando pesquisou sobre Ifá em sua casa original na Nigéria. Em segundo, Bascom, foi apenas na trilha com uma procissão de comentadores ocidentais como o missionário batista T. J. Bowen, que relatou que “o culto de Ifá é um mistério,

⁹³ J. D. Y. Peel, “Gender in Yorùbá Religious Change,” *Journaul of Religion in Africa* 32, no. 2 (2002): 149.

⁹⁴ Bascom, *Sixteen Cowries*, 3. A este respeito também, é importante notar que Bertha, esposa de Bascom, nasceu e cresceu em Cuba.

no qual ninguém além dos homens são iniciados”⁹⁵, ou Pierre Bouche, que escreve que “*ifa est l’oricha des sorts et de la divination. Ses prêtres sont des devins: on les appelle babbalawo, pères du secret, du mystère (awo)*” (Ifá é o orixá do destino e da divinação. Seus sacerdotes são divinadores: eles são chamados de babalaô, pais do segredo e do mistério)⁹⁶. Eu cito a escrita em francês, porque esta é a primeira tradução de babalaô que eu tenha visto, que o torna como “pais do segredo”, um erro de tradução da palavra.

Uma leitura atenta das análises de Bascom sobre a natureza do sacerdócio de Ifá, sugere que o resumo de Bascom, de que apenas machos possam ser oficiantes, pode não ser baseado em informações coletadas de um “informante nativo”, mas ser um resultado das suas próprias análises linguísticas (e Bouche’s)⁹⁷ do significado da palavra babalaô. Eles traduzem babalaô como “pai que tem segredos”, ou “pai do segredo”. Ao traduzir “baba” como pai, assumem o significado de gênero, enquanto este não necessariamente é o caso. A tradução crucial de “baba” em pai, neste caso, é errônea, pois apesar do fato de baba ser um equivalente de *father* em inglês, ou de *pères* em francês, é também uma palavra que significa maestria, competência ou liderança. Assim, baba em babalaô, é o equivalente do inglês “*expert in*”⁹⁸, ou “*master of*”⁹⁹. Desse modo, a palavra babalaô significa simplesmente, “especialista no reino de *awo*”. Baba em babalaô, alude à especialização ou maestria do corpus de Ifá, que o babalaô deve atingir antes deles serem admitidos na ordem de oficiantes de Ifá. Consequentemente, a palavra babalaô não é generificada como masculina e, na atualidade, o termo é usado para se referir tanto a oficiantes machos e fêmeas, que passaram pelo rigoroso e demorado treinamento para se tornar oficiantes e comporem a ordem de Ifá. Babalaô é uma marca de distinção intelectual e não de divisão de gênero.

Talvez, também seja pertinente ressaltar que os termos *iyá*, frequentemente traduzido como mãe, e *bàbá*, traduzido como pai, no uso em iorubá não estão sempre anexados a anatomia. Assim, pode-se referir a qualquer parente macho ou fêmea da mãe, como mãe, porque são percebidos como representando a matrilinearidade na vida de alguém, independente do seu

⁹⁵ Citado em Bascom, *Ifá Divination*, 13.

⁹⁶ P. B. Bouche, *Sept Ans En Afrique Occidentale: La Côte Des Esclaves Et Le Dahomey* (Paris: E. Plon Nourrit, 1885), 120.

⁹⁷ *Bouches* significa bocas em francês. Optei por não traduzir no texto, tencionando preservar o jogo de significados que Oyèwùmí estabelece com o nome do missionário Pierre Bouche (N. da T.).

⁹⁸ “Especialista em” (N. da T.).

⁹⁹ “Mestre de” (N. da T.).

tipo de corpo. O xamã burquinense, Malidoma Somé, descreve um conceito similar na cultura Dagara, a partir da sua própria experiência pessoal:

eu aprendi depois que Nyangoli era o filho da minha mãe, isto é, o filho do irmão da minha mãe, meu tio... É como se o pai devesse em algum momento se apagar, para o filho sobreviver e é quando a mãe masculina torna-se útil. O feminino no masculino – a mãe no homem –, é uma energia que pode ser ativada na vigília apenas por um homem diretamente associado com a mãe. A mãe masculina é, portanto, pensada como alguém que ‘carrega água’, a energia da paz, da tranquilidade, da reconciliação e da cura¹⁰⁰.

Embora no exemplo Dagara, Somé elenque esta relação em termos de gênero, quero chamar a atenção para o fato de que essas categorias de parentesco nas culturas africanas, são coletivamente derivadas e não construídas como identidade individual. A mesma lógica se aplica para as relações masculinas e femininas de um pai, que pode ser chamado de pai em situações pelas quais podem ser percebidos como representando a nobreza de uma pessoa em particular. Essas conceituações das relações familiares sugerem cuidado na imposição das construções identitárias de gênero no mundo iorubá. É também verdade que *baba* e *iyá* também podem implicar domínio, prioridade e privilégio, e são marcadores de senioridade.

Em muitas traduções inglesas, a preferência por *awo*, como segredo em vez de mistério também é sugestiva. Samuel Johnson, o pioneiro historiador local iorubá, escreve sobre “mistérios do culto de Ifá”, e o respeitável dicionário iorubá define *awo* como alguém versado em mistério. Parece-me que a ênfase que se vê sobre babalaôs, como fornecedores de segredos em escritos missionários e antropológicos, é uma tentativa de reduzir o que é na realidade um aprendizado na sociedade, para um culto secreto. Os primeiros missionários cristãos iorubás, como o bispo Phillips, viu histórias de divinação como controle mental e como um resultado “recomendou a disseminação impressa dessas narrativas como um meio de libertar a faculdade crítica de não-cristãos do véu do segredo (*awo*), com o qual os sacerdotes enganaram as pessoas iorubanas através dos tempos”¹⁰¹. Em outro nível, missionários encontraram babalaôs desagradáveis, porque eles os consideraram ser fornecedores de conhecimento “falso”, que eles usaram para enganar sua clientela, muitos dos quais eram vistos como mulheres crédulas. Daniel Cooker, outro missionário iorubá do século XIX, escreveu sobre mulheres em Ido, próximo de Lagos, em 1873: “As mulheres cultuam Songo e Agba, elas são mais ignorantes do

¹⁰⁰ Malidoma Patrice Somé, *Of Water and the Spirit: Ritual, Magic and Initiation in the Life of an African Shaman* (New York: Penguin, 1995), 163.

¹⁰¹ Adéèkó, “‘Writing’ and ‘Reference’ in Ifá Divination Chants,” 284.

que os homens. Os homens não cultuam nenhum deus, eles se apegam a Ifá em grande reverência”¹⁰². Suposições sobre a exclusão das mulheres dos cultos e dos clubes somente para homens estão muito ligadas as ideias sobre segredo. É tal pensamento que facilita traduzir erroneamente babalaô como pai do segredo. A rotulagem de Ifá como um culto secreto, pode estar ligado a suposições sobre superioridade masculina e a exclusão das mulheres.

A pesquisadora sobre religião, Oyeronke Olajubu, discute *awo* no contexto de hierarquias de conhecimento na religião iorubá. Ela aponta que “awo” são aqueles com o segredo, que estão imbuídos de poder e autoridade; e “*o`gbẹ̀ rì*” são os novatos. Ela continua: “alguns têm argumentado que o conhecimento secreto é escondido das mulheres, porque elas são incapazes de manter segredos. Análises empíricas, entretanto, negam estas posturas; como as mulheres são parte destes grupos secretos, em alguns casos têm acesso e controle de poderes, que estão indisponíveis para os homens”¹⁰³. Olajubu identifica o grupo *Ìyá`mi*, como uma sociedade secreta de mulheres poderosas. É lamentável que Olajubu assuma construções de gênero como naturais para iorubás e não forneça nenhuma explicação sobre a identidade daqueles “que argumentam que o conhecimento secreto está escondido das mulheres”¹⁰⁴. O que é discernível aqui é o choque das duas cosmovisões. Na cosmovisão que veio com o cristianismo e o islamismo, fêmeas são marginalizadas da esfera religiosa. Em contraste, na cosmopercepção iorubana é inconcebível que anafêmeas possam ser excluídas do poder místico, que é considerado como a base de todo o poder, incluindo o poder político. No capítulo 3, eu analiso os poderes associados à procriação e mostro por que uma leitura da instituição de *ìyá* (procriação), como dotada de gênero é errônea. *Ìyá* está no centro da espiritualidade iorubá, e o culto *Ìyá`mi* aludido por Olajubu é baseado nesta compreensão. Discutirei esta instituição no capítulo 3.

Apesar da rotulação de Ifá como um culto secreto por vários missionários e estudiosos cristãos, para babalaôs e a sociedade iorubá em geral, oficiantes de Ifá foram vistos primeiramente, e acima de tudo, como um grêmio profissional, de aprendizado, e não uma sociedade secreta. Seu treinamento rigoroso e vitalício, é visto como evidência de sua disciplina, dedicação e realização. Na cultura, nas discussões de babalaôs, uma coisa que é frequentemente enfatizada é seu longo treinamento, que significa que são considerados um

¹⁰² Peel, “Gender in Yorùbá Religious Change,” 147.

¹⁰³ Oyeronke Olajubu, *Women in the Yorùbá Religious Sphere* (Albany: State University Press of New York, 2003), 119.

¹⁰⁴ Ibid.

grupo de aprendizado; uma realização que é reverenciada. Vemos uma faceta desse tipo de reverência exibida nos relatos de Bascom, de como seus servos iorubás se viam tão modernos e iluminados, por causa de sua alfabetização, responderam ao velho oficiante Salako, embora, ele não fosse nem mesmo um oficiante de Ifá, que veio para recitar versos de divinação para o antropólogo em *Ilé-Ifè*, em 1951. “A princípio nossos criados olharam Salako como um inculto (*ara oke*) e uma pessoa fora do paganismo e passado oral. Mas quando tiveram a chance de ouvir os versos que ele estava recitando, suas atitudes mudaram para uma de respeito, e eles se reuniam nas sessões de gravações em seus tempos livres para ouvi-lo com prazer”¹⁰⁵. É instrutivo que “Ifá seja comumente chamado *alákòwé*, o escriba, ou um letrado e não uma sessão espírita ou outro tipo de divinação intuitiva, mágica ou ‘talentosa’”¹⁰⁶. Quando a antropóloga literária Karen Barber, encontrou um babalaô fêmea em *Okuku*, e usando a lente baseada no gênero ocidental, perguntou como uma fêmea poderia ter se tornado oficiante de Ifá, seus informantes iorubás responderam: “Ela [a oficiante fêmea] aprendeu Ifá. Se uma mulher vai para a escola, ela se torna uma pessoa educada; se ela aprende Ifá, ela se torna um babalaô”¹⁰⁷. Estes comentaristas iorubás evidentemente não estavam cientes de que na dispensa ocidental, se uma mulher vai para a escola, ela pode se tornar educada, mas permanece um ser inferior – mulher – por definição.

Com o pesquisador de religião Wande Abimbola, uma faceta diferente da generificação de babalaô é aparente. Em *Ifá: An Exposition*, Abimbola escreve que o culto de Ifá é essencialmente um culto masculino¹⁰⁸. No entanto, ao longo dos anos, em publicações mais recentes, ele tem repudiado essa postura, embora ele ainda introduza e elabore divisões de gênero, que não são apoiadas pela evidência. Além disso, o fato de Abimbola ser popularmente associado a Ifá, seu trabalho anterior tem sido tão influente, que produziu um ethos de Ifá masculino dominante que requer muito trabalho para ser desfeito. Em *Ifá Will Mend Our Broken World*, um livro mais recente voltado para cultuadores de orixás, ele elabora as seguintes afirmações em resposta a uma pergunta que compare as práticas de Ifá realizadas em Cuba com aquelas praticadas na Iorubalândia, que é a casa original do sistema de conhecimento.

No que nos diz respeito[a iorubás], não fazemos distinções entre homens e mulheres, ambos podem estudar Ifá ... mulheres que são oficiantes de Ifá em África são chamadas *iyánifá*, mas elas atuam como babalaô. Não há muitas

¹⁰⁵ Bascom, *Sixteen Cowries*, 12.

¹⁰⁶ Adéèkó, “‘Writing’ and ‘Reference’ in Ifá Divination Chants,” 287.

¹⁰⁷ Barber, *I Could Speak until Tomorrow*, 289.

¹⁰⁸ Abimbola, *Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus*, 14.

delas. Mas *ìyánífá* não pode ver odú... Nem todos os babalaôs têm odú. Há muitos poucos que têm odú.¹⁰⁹

Apesar das suas afirmações corretas de que o povo iorubá “não faz distinções entre homens e mulheres no estudo de Ifá”, um fato que é nítido na investigação e análises das instituições, das práticas sociais e da organização social iorubás, é que ele imediatamente se contradiz fazendo algumas distinções de gênero por si mesmo. Vamos examinar estas afirmações. Primeiro, a ideia de que há linguagem generificada para nomear oficiantes de Ifá não é confirmada em textos de Ifá, nos quais os nomes para oficiantes de Ifá são babalaô ou *awo*. Não há menção a *ìyánífá* no corpus de Ifá. Segundo, sua afirmação de que a palavra *ìyánífá* é a designação de oficiantes fêmeas é ahistórica. O antropólogo francês Bernard Maupoil, menciona vários casos de babalaôs fêmeas¹¹⁰. Tradicionalmente e atualmente, seguindo os textos de Ifá, ambos, oficiantes machos e fêmeas, são chamados *babalaô* ou *awo*. Nas minhas próprias conversas com babalaôs machos, tanto machos e fêmeas são babalaôs. Karin Barber escreve sobre uma *babalaô* fêmea em Okuku, uma cidade iorubá. Em sua discussão sobre Sangowemi, uma artista profissional, Barber escreve: “sua mãe era uma babalaô praticante totalmente qualificada, a única fêmea que *Okuku* se lembra... Ela viajou por longos períodos realizando divinações para clientes e aumentando seu conhecimento de Ifá”¹¹¹. Atualmente, babalaôs fêmeas são relativamente poucas.

Também é verdade que atualmente *ìyánífá* é um nome cada vez mais usado para se referir exclusivamente a oficiantes fêmeas de Ifá em algumas partes da Iorubalândia. Olajubu, concorda com Abimbola e escreve: “fêmeas que praticam Ifá são conhecidas como *ìyánífá* em oposição aos praticantes machos que são chamados *Babalaôs*”¹¹². Contudo, esta afirmação é ahistórica. A distinção generificada na nomeação de adivinhos machos e fêmeas deve ser historicizada; estou sugerindo que a palavra *ìyánífá* é uma cunhagem recente. *Ìyánífá* é uma elisão de *ìyá nínú Ifá*, significando mestre ou especialista em Ifá, que é idêntico ao significado de *babalaô*. No discurso Oyó-Iorubá, *ìyánífá* é mais rotineiramente elidido como *ìyán'fá* (uma observação que fiz em minhas entrevistas orais, com vários babalaôs em Ògbómòsò), que demonstram que o significado disso é “especialista em Ifá”, ao invés de “mãe que tem Ifá”. Nas minhas entrevistas com oficiantes machos e pessoas leigas, como em Ògbómòsò, haviam

¹⁰⁹ Wande Abimbola e I. Miller, *Ifá Will Mend Our Broken World: Thoughts on Yorùbá Religion and Culture in Africa and the Diaspora* (Roxbury: Aim Books, 1997), 86-87.

¹¹⁰ Bernard Maupoil, *La Géomancie À L'ancienne Côte Des Esclaves* (Paris: Institut d'ethnologie, 1943), 153-154.

¹¹¹ Barber, *I Could Speak until Tomorrow*, 103.

¹¹² Olajubu, *Women in the Yorùbá Religious Sphere*, 115.

muitas referências a uma determinada *iyán'fá*, que foi reverenciada por seu conhecimento de Ifá, e conhecida como o líder de oficiadores de Ifá na cidade, nas décadas de 1970 e 1980¹¹³. O termo *iyán'fá* está ganhando circulação em certos círculos, como o modo aceito para se referir a oficiantes fêmeas de Ifá, mas o conhecimento da palavra dificilmente é difundido. Porque o termo *iyánífá* está ausente nos textos de Ifá e, portanto, não é tão amplamente conhecido na sociedade como a palavra *babalaô*, eu postularia que é de cunhagem mais recente, um necessário desenvolvimento em reação ao aumento generificado de *babalaô* como macho, e um aprofundamento da consciência da linguagem generificada, já que muitos iorubás atualmente usam o inglês, assim como o iorubá, para se comunicarem diariamente. Esta ocorrência infeliz teve o efeito de eclipsar o papel histórico, quando não apagar oficiantes anafêmeas em um campo que é considerado aprendido e altamente talentoso. A tendência para criar vocabulário generificado em iorubá é interessante, e pode ser uma solução prática para a marginalização das fêmeas, como as categorias sociais iorubás são cada vez mais interpretadas de acordo com os padrões masculinos como norma da língua colonial dominante – inglês¹¹⁴. As implicações da criação de novos substantivos generificados só se aplicar às fêmeas, são de longo alcance e é, na realidade, uma solução que pode estar reinscrevendo o problema da marginalização e exclusão das fêmeas, e procurando resolvê-lo. No mínimo, assumindo que *awo* e *babalaô* se referem apenas as pessoas do sexo masculino, isto exclui as fêmeas dos textos sagrados originais.

Frente ao exposto, é nítido que os estudiosos não estão meramente registrando ou observando instituições sociais como Ifá, eles também estão ativamente a enquadrando e a reenquadrando. O ímpeto original para o tipo de domínio masculino, pensamento exibido por Bascom e Abimbola, está enraizado na ideia que as construções de gênero são uma maneira natural de organizar a sociedade e codificar conhecimento, cuja manifestação última é o privilégio masculino. Pesquisadores frequentemente transferem os seus próprios preconceitos para seus assuntos, ou a questão sob a qual consideram em muitos níveis; mais notavelmente na elaboração de questões de pesquisa e na criação de conhecimento por padrão, através de

¹¹³ Entrevista da chefe Akalaifa, *babalaô* em Ògbómòsò, em 17 de julho de 2008. Seu nome era Ajeje e sua história era bem conhecida na cidade. Ajeje diz ter ser originado em Ilorin, que está a 35 milhas de Ògbómòsò. Ela tinha se instalado na cidade na década de 1960, após um expurgo violento de inspiração muçulmana de praticantes identificáveis da religião autóctone, que eram considerados como pagãos e não seriam tolerados em uma cidade que pretendia inscrever uma identidade muçulmana. Eu não vi nenhuma documentação em acadêmicos, ou na imprensa popular sobre os motins religiosos em Ilorin, que podem ter levado à fuga de tais adivinhos da cidade.

¹¹⁴ Ver a discussão sobre a generificação da língua iorubá e suas implicações em Oyèwùmí, *The Invention of Women*, capítulo 5.

questões não feitas. Vemos outro aspecto da questão da generificação por acadêmicos/acadêmicas demonstrada no caso de Barber, que depois de chamar Ifá de “o mundo dos homens”, ficou surpresa ao encontrar uma praticante *babalaô* fêmea em Okuku, uma cidade iorubá. Barber, prontamente rotula a situação extraordinária e a oficiante fêmea, como uma exceção à norma masculina. Nitidamente, há uma lacuna no pensamento entre a orientação de Barber e a orientação da cultura que criou Ifá e, de fato, informantes de Barber em *Okuku*. Como apontei em outro lugar, a apresentação da oficiante fêmea por Barber como uma exceção, é fundada na regra ocidental de exclusividade masculina em liderança religiosa. Na Iorubalândia, tal exclusão não existia e os informantes de Barber foram rápidos em educá-la sobre isso, quando ela perguntou sobre o “comportamento extraordinário” de oficiantes. Isto é o que lhes disseram, conforme relatado pela própria Barber:

Ela [a oficiante fêmea] aprendeu Ifá. Se uma mulher vai para a escola, ela se torna uma pessoa educada; se ela aprende Ifá, ela se torna *babalaô*. O pai dela era um *babalaô*, assim era o marido dela, então ela pegou pouco a pouco deles. Nunca houve uma época na qual a associação de *babalaôs* disse que ela não tinha direito de participar de suas atividades. Ela iria para a casa de culto e participaria das reuniões como os outros. Eles perguntariam a ela sobre um certo verso de Ifá: se ela respondesse corretamente, eles aceitariam que ela era um *babalaô*. Os versos que ela aprendeu eram os mesmos de outros *babalaôs*. Uma vez que ela aprendeu deles, ela era um *babalaô*. Então ela também tinha o direito de examinar outras pessoas sobre seu conhecimento, assim como a haviam examinado. Ambos, homens e mulheres viriam como clientes para consultá-la¹¹⁵.

Para os informantes da pesquisa, o comportamento da oficiante não foi extraordinário nem fora da norma social iorubá. Devemos, entretanto, elogiar Barber, a pesquisadora, por fazer mais perguntas que iluminaram a natureza da formação e do papel de *babalaô*. A ideia de que officiar Ifá é um assunto exclusivamente masculino, pode ter se originado com o missionário batista T. J. Bowen, que escreveu em um livro de 1857, que “o culto de Ifá é um mistério, no qual ninguém além dos homens são iniciados”¹¹⁶ – uma percepção que foi repetida muitas vezes por outros. Em sua revisão dos estudos de Ifá, que precederam ao seu próprio, Bascom observou a tendência em acadêmicos para relatos posteriores de um estudo que repete erros anteriores, porque frequentemente não há indicação de qualquer verificação independente da declaração original¹¹⁷. Expandindo este tema, Bascom notou ainda: “o número de vezes que uma

¹¹⁵ Barber, *I Could Speak until Tomorrow*, 289.

¹¹⁶ T. J. Bowen, *Central Africa: Adventures and Missionary Labors in Several Countries in the Interior of Africa*, de 1849 a 1856 (Charleston, SC: Southern Baptist Publication Society, 1857), 317.

¹¹⁷ Bascom, *Ifá Divination*, 23.

considerada restrita; frequentemente a ideia de que homens poderiam ser excluídos de algo não é recebida, porque ser homem é ser percebido como inerentemente poderoso e, portanto, uma marca de privilégio, se não uma licença.

Em seu estudo do sistema de divinação *Éḗrìndìnlógún* em *Sixteen Cowries*, Bascom, explicitamente reúne as práticas de divinação do iorubá e sua diáspora cubana. A palavra “*Éḗrìndìnlógún*”, é literalmente o número dezesseis em iorubá e, este também é o nome do sistema de divinação. Na verdade, o interesse do antropólogo em *Éḗrìndìnlógún*, parecia ter se originado em sua experiência em Cuba, onde ele afirma que é mais amplamente conhecido que Ifá. Em Cuba ele nos disse, *Éḗrìndìnlógún* é chamado “dilogun ou os caracóis”¹²², e além disso, “é mais simples que a divinação de Ifá... e pode ser praticado por homens e mulheres”¹²³. Bascom também fez a interessante observação de que no período durante o qual ele estava escrevendo, houveram muitos estudos sobre a divinação de Ifá na África, mas muito poucos que fazem de *Éḗrìndìnlógún* seu tema. Ele conclui que esse desenvolvimento é devido à falta de estima que acadêmicos iorubás anexam ao sistema *Éḗrìndìnlógún*. Concordo com a conclusão de Bascom, que apontam que sete décadas depois, ainda há poucos estudos sobre *Éḗrìndìnlógún*, enquanto que a pesquisa sobre Ifá é cada vez maior. Em contraste ao interesse acadêmico, no entanto, David Ogungbile, estudioso da religião nos diz que “o sistema *Éḗrìndìnlógún* hoje é o mais popular, confiável, e uma forma geralmente usada de divinação entre devotos de orixás. Este sistema é a forma praticada em alguns lugares nas Américas e, mais significativamente no Brasil, onde é chamado dilogun Ifá”¹²⁴

Além disso, Ogungbile escreve: “o papel das mulheres como oficiantes de *Éḗrìndìnlógún* é imenso... *Éḗrìndìnlógún* é centrado na mulher”¹²⁵. À luz do fato de que *Éḗrìndìnlógún* é percebido para ser um domínio feminino, é irônico que o estudo sobre *Éḗrìndìnlógún* de Bascom, que permaneça sendo o único abrangente sobre esse sistema de divinação, é uma coleção de narrativas, que é o produto de uma recitação de cinco horas e meia por Salako, o oficiante macho de *Éḗrìndìnlógún*, no culto de Orixalá em Oyó. De acordo com isso, *awoloriṣa* (oficiante de *éḗrìndìnlógún*), “pouco depois de seu nascimento [de Salako], foi levado a um oficiante de Ifá e seu pé foi colocado na bandeja divinatória; o oficiante consultou Ifá e confirmou que ele pertencia a Orixalá. Ele não fora iniciado até que tivesse quinze anos...

¹²² Ibid., 4.

¹²³ Ibid., 3.

¹²⁴ Ogungbile, “*Éḗrìndìnlógún*,” 191.

¹²⁵ Ibid., 196.

Semelhantemente, se um indivíduo privado rico insiste na divinação por *ikin* em uma consulta para os seus próprios problemas pessoais, desde que ela tenha recursos para pagar pelo sacrifício necessário no mesmo dia, então não há restrição a tal consulta de Ifá. De fato, não há, em geral, restrição particular à divinação por *ikin*, além da capacidade de completar o sacrifício em um dia. Porque o sacrifício¹²⁸ é central para o processo de divinação, geralmente, depois de uma pessoa consultar um oficiante, ela pode precisar de tempo para acumular os itens exigidos para o sacrifício. Fazer uma oferenda ritual de uma cabra ou galinha, por exemplo, requer um desembolso de dinheiro que muitas pessoas não têm prontamente à mão. A distinção aqui é entre os dois instrumentos usados pela divinação de Ifá, e não envolve *Ẹ̀ẹ̀rìndìnlógún*. No entanto, é pertinente perguntar se o sistema *Ẹ̀ẹ̀rìndìnlógún* pode ser usado quando um assunto precisa de uma resolução urgente.

Desse modo, podemos fazer a pergunta: que evidências são fornecidas para a leitura generificada da natureza e prática destes dois sistemas de divinação – Ifá e *Ẹ̀ẹ̀rìndìnlógún*? Se há algo que é notável é a sua semelhança, que poucos pesquisadores notaram. Bascom, por um lado, aponta: “como oficiantes de Ifá, todos os sacerdotes de Orixalá [*Ẹ̀ẹ̀rìndìnlógún*] são herbalistas... Salako sabia que alguns de seus versos são os mesmos que os da divinação de Ifá. Ele descreveu seu trabalho como semelhante ao de um adivinho de Ifá, mas diferente”¹²⁹. Em um estudo mais recente, o antropólogo Niyi Akinnaso, fornece um resumo comparativo dos dois sistemas, chamando nossa atenção para as semelhanças:

Ifá e *Ẹ̀ẹ̀rìndìnlógún* são similares (certamente idênticos em alguns aspectos), *um (Ẹ̀ẹ̀rìndìnlógún) sendo, de fato, uma derivação mitológica, histórica e estrutural de outro*. Em grande medida, os textos de Ifá e *Ẹ̀ẹ̀rìndìnlógún* compartilham mitos, histórias e temas semelhantes, e empregam métodos semelhantes de aquisição e performance. Juntos, eles constituem um corpo especializado de conhecimento... empregando relevantes antecedentes históricos e mitológicos contidos no corpus de divinação especial para ser recitado, cantado ou entoado (conforme apropriado) pelo oficiante¹³⁰.

No entanto, não se pode negar seus pontos de distinção, um dos quais é indicado pelo fato de que eles têm nomes diferentes. Algumas das diferenças básicas estão no tamanho do corpus a ser memorizado por oficiantes, a denominação dos oficiantes, e os instrumentos, e os

¹²⁸ What is sacrifice? Ver Omosade J. Awolalu, *Yorùbá Beliefs and Sacrificial Rites* (London: Longman, 1979).

¹²⁹ Bascom, *Sixteen Cowries*, 11.

¹³⁰ Niyi. F. Akinnaso, “Bourdieu and the Diviner: Knowledge and Symbolic Power in Yorùbá Divination,” in *The Pursuit of Certainty: Religious and Cultural Formulations*, ed. Wendy James (London: Routledge, 1995), 238.

métodos de divinação. Sem dúvida, essas diferenças são de grau e não de tipo. Significativamente, o sexo anatômico não é um ponto de diferença na organização social iorubá. A prática da divisão de gênero, que tem sido imposta por alguns estudiosos sobre *Éḗrìndìnlógún* e Ifá, como representando domínios femininos e masculinos separado, é alheia à concepção iorubá: na realidade, um sistema parece derivar do outro. De fato, parece ser uma expansão ou uma versão estendida do outro. O fato de que existem oficiantes machos e fêmeas praticando nas duas tradições e um grupo diversificado de clientes consultando todos os tipos de oficiantes reforça este ponto. Dada a observação de Akinnaso, de que um deles deriva do outro, podemos fazer a pergunta: qual é a linha de derivação ou descendência? Sem debater a questão, Akinnaso assume que *Éḗrìndìnlógún* deriva de Ifá. Sua abordagem está alinhada com a tendência em tratar Ifá como o original, e *Éḗrìndìnlógún* como o menos abrangente e cópia subdesenvolvida. Por outro lado, pesquisadores recentes, respondendo ao desafio de estudos como *The Invention of Women*, que questionou a imposição por atacado do domínio masculino na religião e cultura iorubás, sugerem uma linha oposta de descendência, lançando mais luz sobre questões que, no passado, pesquisadores tinham dado como certas. Em um artigo sobre Oxum e as origens da divinação de Ifá, Abimbola questiona a ideia recebida de que Oxum veio para a divinação de Ifá através do seu marido Orunmilá. Examinando, através de múltiplas e frequentes evidências contraditórias de várias narrativas de Ifá em relação ao envolvimento de Oxum com os sistemas de divinação Ifá e *Éḗrìndìnlógún*, Abimbola tira duas conclusões: primeiro, que Oxum pode muito bem ter sido a descobridora de Ifá, dada a história do *odù òkànrànsodè* no corpus de Ifá; e segundo, que *Éḗrìndìnlógún* aparece como antecedente de Ifá e, portanto, Ifá é derivado dele. Abimbola argumenta que:

Quando alguém dá uma olhada no *odù* de *Éḗrìndìnlógún* e naqueles de Ifá, parece que os *odús* de Ifá são baseados naqueles de *Éḗrìndìnlógún*, e não o contrário. *Éḗrìndìnlógún* está baseado sobre dezesseis sinais isolados de Ifá, tais como *òdí*, *ìròsùn*, *òwónrín* etc.; exceto *Èjì Ogbè*, que é acoplado no caso de Ifá. Ifá, no entanto, não faz uso de sinais isolados (embora a literatura de Ifá refira-se a isso). Todos os sinais são acoplados como *ojú odù* (*odús* principais) ou como *omọ odù* (*odús* menores). É lógico dizer que um único sinal tal como *Òdí* deve existir na realidade, ou pelo menos na mente antes de ser acoplado para se tornar *Òdí Méjì* (dois *odi*).¹³¹

¹³¹ Wande Abimbola, “The Bag of Wisdom: *ÒṢUn* and the Origins of Ifá Divination,” in *ÒṢun across the Waters: A Yorùbá Goddess in Africa and the Americans*, ed. Joseph M. and Mei-Mei Sanford Murphy (Bloomington: Indiana University Press, 2001), 150.

Aqui Abimbola dá crédito à Oxum, como deveria ser, porque o orixá é um dos mais importantes na religião e até mesmo em Ifá, como eu vou mostrar no próximo capítulo. Além disso, o que a citação acima também mostra muito nitidamente é a discriminação de gênero que foi importada para os discursos de Ifá e *Èḗrìndìnlógún*, especialmente sobre a questão da autoria. É significativo que a ideia de gênero seja tão descaradamente imposta a uma epistemologia iorubá, que não dividiu o mundo social do qual Ifá e *Èḗrìndìnlógún* são uma parte, em macho e fêmea. Igualmente intrigante nessas discussões é o entrelaçamento do sistema iorubá baseado na senioridade (que é anterior), com o recém-importado sistema baseado em gênero, promovendo a superioridade masculina inerente. A ideia inicial de que Ifá é o original – que veio primeiro – e, portanto, o privilegiado por mais idade pode ter formado a base do motivo que os pesquisadores contemporâneos só poderiam pensar nisso como um domínio masculino ou vice-versa. Isso também pode explicar porque a divindade anafêmea Oxum, foi desautorizada por pesquisadores contemporâneos. A primazia como senioridade e superioridade é altamente valorizada na cultura iorubá mas, nas pesquisas sobre sistemas de divinação, é usada como uma ferramenta para automaticamente atribuir privilégios ao que é considerado masculino, um movimento que na realidade substitui o ethos iorubá. O que é nítido e duradouro é que os dois sistemas de divinação estão emaranhados e parecem ter uma fonte original. A próxima seção analisa ainda mais o entrelaçamento dos dois sistemas.

Em 2009, eu conduzi uma entrevista¹³² em Ògbómòsò com o chefe Òrìṣàrínú Ogala, um *awoolóriṣà* macho (oficiante de *Èḗrìndìnlógún*) que herdou sua prática de divinação de sua mãe. Minhas descobertas se apoiam sobre um número de questões que temos endereçado. Quando eu perguntei a ele sobre seu treinamento como um oficiante de *Èḗrìndìnlógún*, ele disse que divinação com dezesseis búzios não envolve treinamento extensivo como Ifá. O que é preciso, ele disse, é um compromisso e intensa devoção aos deuses tais como Oxum, Xangô, Obatalá e Ògìyán, que estão associados com esse sistema particular de divinação. Ogungbile, pesquisando em Osogbo, outra cidade iorubá, descobriu que a divinação de *Èḗrìndìnlógún* exige cerca de cinco anos de aprendizado. Mas ele também observou que:

a maioria de *olorixás* adquirem tanto a prática do seu orixá, como as suas elaboradas preparações rituais de seus pais biológicos idosos com quem eles gastam muito do seu tempo. Alguns entre os *olorixás* aumentam seus conhecimentos adquiridos com aprendizagem por um período de tempo com um oficiante de *èḗrìndìnlógún* mais sábio. [Em suma, muitos adquirem seu

¹³² Em julho 20, 2009.

conhecimento inicial como herdeiros de uma tradição religiosa familiar, uma prática que não é tão diferente de Ifá.]¹³³

Para a questão da relação entre *Ẹ̀ẹ̀rìndìnlógún* e Ifá, chefe Ogala, o *awoolóriṣà*, respondeu que Ifá é a fonte de *Ẹ̀ẹ̀rìndìnlógún*. Ele acredita que Ifá é a fonte e uma forma mais avançada dos dezesseis búzios. A nomeação de oficiantes nos dois sistemas parece confirmar que Ifá é mais avançado, embora não necessariamente anterior. A denominação *awoolóriṣà*, que é aplicado imediatamente a todos os devotos que se ocupam da divinação de *Ẹ̀ẹ̀rìndìnlógún*, sugere pouca ou nenhuma barreira externa para a entrada; dessa forma, esse conhecimento não é considerado tão avançado quanto Ifá. A ênfase em sua nomeação está a serviço da comunidade de devotos de orixás, em contraste a *babalaô*, um nome que é mais focado em seu domínio do corpus de Ifá. Na minha discussão anterior, apontei que a tradução da palavra *babalaô* para o inglês, como “pai dos segredos”, está equivocada e é uma tentativa de introduzir a exclusividade de gênero para o grêmio. Em vez disso, argumentei que *baba* em *babalaô* significa “maestria do *awo*”. Quando os dois sistemas de divinação são trazidos juntos, o significado de *babalaô* é mais plenamente apreciado em distinção a *awoolóriṣà*. Torna-se evidente que a distinção que *babalaô* procurou fazer não é entre *ògbèrì* (principiantes/pessoas leigas), e adivinhos de Ifá, mas entre *awoolóriṣà* (a divinação generalizada), e *babalaô* (divinação especializada), que dedicaram anos de suas vidas estudando Ifá e se formaram com uma cerimônia de iniciação. É possível que algum *babalaô* tenha começado como *awoolóriṣà* e, em seguida, decidiu entrar para o treinamento mais longo e rigoroso que é a divinação de Ifá, distinto do que *Ẹ̀ẹ̀rìndìnlógún* exige. Em um nível, a distinção entre *Ẹ̀ẹ̀rìndìnlógún* e Ifá é semelhante para alguém entre um grau de bacharel e o mais especializado doutor (PhD), em que ser iniciado como um *babalaô*, é como ser admitido em uma sociedade erudita.

O ponto que estou trazendo aqui, é que uma vez todos os oficiantes que fizeram uso de *odú* (unidade de versos) eram originalmente todos *awoolóriṣà*, porque a especialização de Ifá ainda não havia sido desenvolvida. Mas como o sistema evoluiu, surgiu um ramo especializado chamado Ifá, que requer um treinamento por períodos mais longos, por causa da necessidade de memorizar números crescentes de capítulos. Posteriormente, aqueles que assumiram esse treinamento e conseguiram iniciação foram reconhecidos como *baba nínú awo* - mestres do conhecimento. Também é instrutivo que ambos, oficiantes de Ifá e oficiantes dos dezesseis

¹³³ Ogungbile, “*Ẹ̀ẹ̀rìndìnlógún*,” 96.

búzios¹³⁴, são do mesmo modo chamados *awo* abreviado. Nas narrativas de Ifá, *awo* é um dos nomes recorrentes usado para oficiantes.

Abimbola, levanta várias questões importantes em seu artigo sobre Èḗrìndìnlógún e quero focar em duas delas, que têm um direto apoio sobre o assunto do domínio masculino nos estudos iorubás. Se de fato, como Abimbola sugere, a ambos, a divindade Oxum e Èḗrìndìnlógún, sua criação tem sido dada pouca atenção. Em quem, ou em quê devemos colocar a culpa? Uma resposta é sugerida por Abimbola quando ele afirma enigmaticamente: “farei a afirmação de que Oxum tem muito mais a ver com as origens da divinação de Ifá, do que *babalaôs* (sacerdotes de Ifá) *estão prontos para admitir*”¹³⁵. Pelo menos, a afirmação implica que os oficiantes machos são sexistas e não querem Ifá, seu sistema de divinação, associado com uma divindade fundadora feminina. Os comentários de Abimbola aqui sobre guardiões autóctones de Ifá é reminiscência da declaração do historiador Robert Smith sobre o *Arókin* (guardiões autóctones da história), e sua aceitação (ou falta dela) da existência de governantes fêmeas, na velha Oyó. De acordo com Smith: “este relato do sucesso militar do reinado de *Orompoto* [governante fêmea]... confirmado relutantemente pelas autoridades da nova Oyó, que a guerreira *Orompoto* era uma mulher, [uma] irmã e não [um] irmão de Egunoju”¹³⁶. A sugestão desses dois estudiosos treinados no Ocidente, é que os guardiões locais do conhecimento que são percebidos como mais próximos dos valores autóctones, estão predispostos à discriminação de gênero: recusando a conceder autoridade às fêmeas, marginalizando e despojando elas de suas posições de lideranças e realizações. Nem Abimbola, nem Smith apresentam qualquer evidência para apoiar a visão de que os guardiões locais da tradição são sexistas, ou mais sexistas que os pesquisadores. Uma leitura cuidadosa da literatura gerada pelo Ocidente, incluindo os relatos de Abimbola, Smith e Bascom, e minha própria pesquisa, não apoiam a visão que praticantes autóctones do conhecimento, tais como *babalaôs*, exibem mais fortemente valores patriarcais, do que os estudiosos acadêmicos. Se há alguma coisa que minha pesquisa mostra é o grau em que o domínio masculino iorubá tem sido fabricado desde o século XIX a partir dos escritos de vários letrados, africanos de formação ocidental ou europeus. A mais simples e incontroversa evidência está em seus usos inconscientes da língua inglesa para excluir, marginalizar e transformar posições baseadas em

¹³⁴ Dezesesseis búzios.

¹³⁵ Abimbola, “The Bag of Wisdom,” 141; minha ênfase.

¹³⁶ Robert Sydney Smith, “Alaafin in Exile: A Study of the Igboho Period in ÒYó History,” *Journal of African History* 6, no. 1 (1865): 68.

senioridade, pessoas e práticas não marcadas pelo gênero em masculinas, desse modo, enxertando um sistema masculino dominante, em um que originalmente evitava o gênero.

Como parte do ritual de sacrifício aos deuses após uma consulta divinatória, Osetura, que as narrativas de divinação dizem ser muito específicas para a divindade Oxum, são sempre recitadas por um *babalaô* no final de cada uma das oferendas sacrificiais. O *babalaô* Akalaifa, a quem entrevistei¹³⁷ em Ògbómọ̀sò, me informou sobre essa prática ritual e ressaltou que é um sinal da importância de Oxum para a devoção de orixá e prática de Ifá. Se os oficiantes machos não têm muita consideração por Oxum, por que é que o *Odú Osetura* é aquele que deve ser recitado no final de cada sacrifício? Dada a ubiquidade do sacrifício no culto de orixá, Oxum é venerada em cada processo divinatório. Não há outro orixá, excetuando Exu e Orunmilá, que é chamado em Ifá tão continuamente e constantemente. Além disso, dado o ethos eurocêntrico masculino dominante de nossos tempos, como já mostrei repetidamente, estudiosos treinados no Ocidente são frequentemente vetores de generificação (a ideia que o domínio masculino é inerente nas organizações humanas) e sexismo (discriminação de gênero), como é facilmente evidente nos tipos de perguntas que eles fazem e, mais significativamente, nas perguntas que eles *não fazem* a seus informantes, às tradições e aos textos.

Decifrando a generificação e o sexismo no conteúdo do corpus de Ifá

Até agora, tenho me concentrado em textos de divinação de Ifá publicados como documentos produzidos por pesquisadores orientados pelo ocidente, enquanto ao mesmo tempo estou documentando suas interpretações generificadas e sexistas do corpus. Não tenho me comprometido diretamente com os textos de Ifá como criações de oficiantes. Estou arguindo que distinções de gênero, domínio masculino e enunciados anti-mulheres estão ausentes do corpus de Ifá por si mesmos? Na próxima seção, interrogarei o papel dos oficiantes na criação de Ifá; em segundo, decifrarei as multicamadas generificadas a que Ifá está sujeito e os significados anexados a ele. Já que Ifá é um produto da sociedade iorubá, parte e parcela da cultura e, portanto, seu conteúdo é um reflexo do ethos iorubá. E é uma fonte maravilhosa de conhecimento das questões que as pessoas enfrentam em suas vidas cotidianas e seus valores. Também é um bom registro dos desenvolvimentos históricos, refletindo as preocupações da sociedade.

¹³⁷ Akalaifa interviews: July 21, 2008.

Como resultado disto, Ifá é frequentemente tratado por oficiantes, clientes, bem como estudiosos, como um documento atemporal. Como Bascom coloca, algumas pessoas tratam como “as escrituras não escritas” do povo iorubano¹³⁸. Mas o corpus de Ifá não é atemporal. É nítido que nem todos os *odús* foram criados ao mesmo tempo, um fato que é aparente nas referências que são feitas para eventos contemporâneos, lugares e produtos em alguns deles. O mais notável é *odù imàle*¹³⁹, que é sobre a vinda do Islã para a Iorubalândia e outros versos que fazem referência a Ibadan e Abeokuta, dois estados iorubás que foram fundadas apenas no século dezenove. Conseqüentemente, podemos dizer que o conteúdo de Ifá está aberto no sentido de não estar acabado, mas sujeito a edição e expansão adicional. A constante em Ifá são os sinais que levam a uma recitação particular da unidade de versos. Existem 256 deles, e eles também são chamados de “*odú*”.

Quais são as implicações da abertura de Ifá e da sua natureza histórica para nossa compreensão das categorias de gênero, temas de domínio masculino e a postura anti-mulheres de alguns de seus capítulos? *Odú* são criações de oficiantes e a presença de eventos atuais em Ifá demonstram que oficiantes não são imunes ou impermeáveis ao que está acontecendo na sociedade. Por isso a sua reação codificada no aparecimento do Islã na sociedade, por exemplo. Assim, eu não poderia concordar mais com o antropólogo Niyi Akinnaso quando ele escreve:

Embora um oficiante seja definido pela sociedade, e pelos antropólogos (como um adivinho ou como um especialista ritual), principalmente em referência ao seu conhecimento ritual e papel, deve-se ter em mente que, no decorrer da divinação, adivinhos tipicamente apropriam e incorporam outras formas de conhecimento como se todos eles derivassem da mesma fonte transcendental.¹⁴⁰

Não é de se surpreender, então, que encontramos referências a gênero e posturas anti-mulheres em alguns dos *odús*, dado a saturação de gênero e a era sexista em que nós vivemos. As questões de gênero e patriarcado são ainda mais intensificadas nos discursos religiosos, por conta do ataque do cristianismo e do islamismo sobre a cultura nos últimos dois séculos, pelo menos. O patriarcado cristão é amplamente evidente nas descrições dos colonizadores das divindades iorubás. Uma das mais devastadoras é o rebatismo de Olodumare (uma entidade não-corpórea e não humana), como um homem, equivalente ao Deus cristão, com todas as exclusões condenatórias que isso implica para as fêmeas. Também vemos práticas cristãs de

¹³⁸ Bascom, *Ifá Divination*, 11.

¹³⁹ T. G. O. Gbadamosi, “Odù Imale, Islam in Ifá Divination and the Case of Predestined Muslims,” *Journal of the Historical Society of Nigeria* 8, no. 4 (1977).

¹⁴⁰ Akinnaso, *Bourdieu and the Diviners*, 244.

demonização, juntamente com as tradições europeias de caça às bruxas, os iorubás convertidos absorvem os valores de suas novas religiões e agem através deles. No que diz respeito, à prática de divinação, não é absurdo supor que alguns oficiantes são sexistas em sua orientação, assim como alguns estudiosos acadêmicos e podem, então, interpretar versos de Ifá à luz deste mundo atual, no qual a superioridade masculina e a derrogação feminina são institucionalizadas e difundidas. Não devemos nos esquecer que oficiantes não meramente relatam as palavras de Orumilá, o deus da divinação; eles também interpretam e comentam essas mensagens. Além disso, a divinação é um processo interativo no qual o/a cliente não só traz seu orí (agência) para a consulta, mas também é esperado que use sua experiência e seu conhecimento para decifrar qual *odú* é aplicável à sua situação, com o oficiante recitando várias narrativas. Em resumo, em uma sociedade na qual a discriminação de gênero é cada vez mais difundida e se tornou um fato da vida, seria surpreendente se não fosse refletido em Ifá.

No entanto, esse aprofundamento do pensamento de gênero e a sua expansão não anula o fato de que originalmente o mundo iorubá não era dividido em masculino e feminino e que as categorias de gênero e o subsequente domínio masculino são um resultado da modernidade. Não podemos exagerar o fato de que a ocidentalização, o islã, e o cristianismo, continuam sendo fontes de domínio masculino na religião, cultura e sociedade iorubá. Gênero como categoria, fonte de identidade, e fator de organização social surgiu apenas recentemente no pensamento e comportamento iorubá. A implicação disso, então, para nossos propósitos de compreender a cultura iorubá, é que quando olhamos para as tradições orais como Ifá e encontramos referências ao gênero, torna-se evidente que tanto os poemas quanto as narrativas têm uma data de publicação recente, ou foram sujeitos a mais recente revisão e edição. Deve ficar nítido que as tradições orais iorubás que apresentam marcações de gênero não foram compostas na antiguidade. Em suma, estou argumentando que no mundo iorubá, a presença de uma prática de gênero é uma indicação de que uma determinada prática ou discurso é mais uma produção histórica recente.

Considerações finais

Chegar até aqui não significa concluir. Precisamos conceber a escrita como um percurso que não necessariamente busque se finalizar, mas incitar caminhos que não estejam revestidos apenas de vozes filosóficas ocidentais, porém pavimentados sobre outras possibilidades de existências discursivas no âmbito da filosofia. Mesmo possuindo uma leitura atravessada pelas vozes filosóficas ocidentais e pesquisando em constante diálogo com as ferramentas foucaultianas, que exercem uma forte influência sobre o meu pensamento, reconheço, na esteira de Lorde (1984, p. 112), que “as ferramentas do mestre nunca dismantelarão a casa grande. Elas podem nos permitir vencê-lo temporariamente no seu próprio jogo, mas nunca nos permitirão realizar uma mudança genuína”. Ao salientar esse aspecto, estou expondo o lugar de fala de Foucault, que era francês e escrevia em contextos ocidentais, ou que estavam em frequente contato com o Ocidente, que ainda prescreve as regras do jogo como Oyëwùmí vem nos alertando.

O presente trabalho é um esforço de pensar sobre alguns aspectos que a filosofia de Foucault não abarca e nos interpelar acerca de ferramentas mais inclusivas. Sob a companhia do pensamento oyëwùminiano, o percurso que busquei traçar nos permite pensar mais a respeito das relações entre corpo, discurso, hierarquia e poder, já que o modo como os corpos são vistos socialmente através dos signos de raça, gênero e classe, lhes conferem (des) valor, e traçam hierarquias.

Partindo das discussões entre filosofia e gênero – e não só –, minha hipótese é de que, no que se refere ao corpo, este é determinado e subjetivado em torno de relações de poder, que o produz cuidadosamente, organiza e o distribui de forma hierarquizada, a fim de controlá-lo, e dominá-lo em seus acontecimentos e relações cotidianas. De modo que uma das formas de dominar o corpo, consiste em inscrever sobre a sua superfície material as categorias de gênero, raça e classe, forjando uma existência humana à sombra dessas hierarquias, que prescrevem e legitimam vida e morte social. Pensar sobre essas hierarquias nos auxiliam a perceber que as diferenças produzidas por nossos arranjos, são marcadores de lugares de poder e subalternidade para os corpos na sociedade.

No nível dos discursos, percebemos que nas relações ocidentais o corpo falocêntrico sempre fala, compreensão que não se estendia antes da colonização para as relações na sociedade Oyó-Iorubá, regida pela senioridade, e não pelo gênero que cria papéis de poder e prescreve o patriarcado, que iorubás atualmente (com)vivem juntamente com a imposição da

língua e tudo o que a colonização os jogou. Entretanto, um olhar não só para a *história da sexualidade*, mas para a história iorubá pré-colonial, nos permite captar a categoria de gênero desde a dimensão do não dado, mas como uma construção social constituída historicamente e, portanto, não universal ao ethos de todas as sociedades ao redor do mundo.

Frente ao exposto, almejo que a crítica epistemológica de Oyèwùmí, apresentada ao longo deste trabalho, à universalidade da categoria de gênero e sua aplicação, não seja interpretada como uma negação, ou deslegitimação do gênero, e da sua importância para se pensar e buscar modificar as relações patriarcais no Ocidente. Algo que o trabalho ressalta, é que a epistemóloga está lidando com as narrativas dos historiadores eurocêntricos, assim como os discursos de gênero. Levando em consideração que o discurso, é muito mais do que o poder de fala, mas é a fala do poder, sendo esta uma categoria central para se pensar a filosofia de Foucault, que abriu caminhos para nos aproximarmos das interfaces relacionais entre discurso e poder e, conseqüentemente, da importância dessa relação para a compreensão da filosofia.

Pela leitura dessas contribuições de Foucault para a filosofia, mas indo além, pensando no que ele propriamente não pensou. Neste trabalho, propus discutir que as relações patriarcais no Ocidente não são apropriadas para se compreender as relações de poder na sociedade iorubana pré-colonial, que se organiza sobre as relações de senioridade, ou seja, sobre corporal/idades que independem do gênero da pessoa. Em função disso, reside a importância de pensarmos em que medida a categoria de gênero, assim como de raça, são um ditame colonial, cúmplice dos interesses do Ocidente em hierarquizar, produzir biopoderes, saberes, discursos e reivindicar práticas para todas as sociedades. É esse contexto que não podemos perder de vista quando se trata da relação que buscamos manter com a filosofia ocidental, que é juíza e ré dos seus próprios processos históricos.

Talvez, a escrita sobre a forma de percurso nos faça lembrar que somos feitos e feitas de história(s), e é importante nos situarmos nela, bem como rejeitar os universalismos produzidos pelos vencedores. À guisa das reflexões de Hobsbawn (2012, p. 117), consideramos que “a melhor história é escrita por aqueles 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 a dessujeição dos saberes e a libertação das filosofias marginalizadas. Estes são os objetivos que expõem onde os caminhos de Oyèwùmí e Foucault se (en)cruzam.

Referências bibliográficas

I. Bibliografia primária

Michel Foucault

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009a.

_____. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio, 24ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014a.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. 9ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Em defesa da sociedade*. Tradução de Maria Ermantina. 2ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque; J.A. Guilhon Albuquerque. 13ª ed. Rio de Janeiro. Edições Graal, 1988.

_____. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 8ª ed. Rio de Janeiro. Edições Graal, 1984.

_____. Introdução à vida não fascista. Preface in: *Gilles Deleuze e Félix Guattari: Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. New York, Viking Press, 1977, p. XI-XIV. Traduzido por wanderson flor do nascimento. Disponível em: < <http://michel-foucault.weebly.com>>. Acesso em: 02 de jun. de 2017.

_____. *Isto não é um cachimbo*. Tradução de Jorge Coli, 6ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014b.

_____. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. *O corpo utópico, As heterotopias*. Posfácio de Daniel Defert. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: N-1, 2013.

_____. O filósofo mascarado. In: *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Ditos e escritos II. Tradução de Elisa Monteiro, 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 209-306.

_____. O que é um autor? In: *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Ditos e escritos III. Tradução Inês Autran Dourado Barbosa, 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009b, p. 264-298.

_____. O saber gay. *Ecopolítica*. São Paulo, n. 11, p. 02-27, 2015.

_____. Prefácio. In: *História da loucura: na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1978, p. 05-06.

Oyèrónké Oyěwùní

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.

_____. *Gender Epistemologies in Africa: Gendering Traditions, Spaces, Social Institutions and Identities*. New York: Palgrave, 2011.

_____. *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/>>. Acesso em: 14 de abr. de 2018.

_____. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

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

II. Bibliografia complementar

AGAMBEN, Giorgio. O autor como gesto. In: *Profanações*. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 49-57.

ALCOFF, Linda; Potter Elizabeth. Introduction: When Feminisms Intersect Epistemology. In: *Feminist Epistemologies*. New York, London: Routledge, 1992, p. 01-14.

ALCOFF, Linda. O que há de errado com a filosofia? Tradução de What's Wrong With Philosophy? *The New York Times: The Stone*, por Ilze Zirbel. Disponível em: <<http://www.anpof.org>>. Acesso em: 06 de mai. de 2018.

_____. The Problem of Speaking for Others. *Cultural Critique*, n. 20, p. 5-32. Winter, 1991.

_____. Uma epistemologia para a próxima revolução. *Sociedade e Estado*. Brasília, n. 1, v. 31, p. 129-143, jan.-abr. 2016.

ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. Prefácio: Apresentando Spivak. In: *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 07-21.

ANTUNES, G. S. A. *Filosofias com cotidiano: andanças filosóficas*. Brasília: Bibliofonte, 2009.

ANZALDÚA, Gloria. *Queer(izar) a escritora - loca, escritora y chicana*. Tradução de tatiana nascimento dos santos. Disponível em: <https://brota.noblogs.org/files/2016/01/Queerizar-a-escritora_Gloria-Anzaldua.pdf>. Acesso em: 19 de jun. de 2018.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARAÚJO, Carolina. *Mulheres na pós-graduação em filosofia no Brasil – 2015*. São Paulo: ANPOF, 2016. Disponível em: <http://anpof.org/portal/images/Documentos/ARAUJOCarolina_Artigo_2016.pdf>. Acesso em: 20 de set. de 2017.

ARENDDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução de Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2006 (Clássicos Edipro).

ASSIS, Machado de. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Campinas: Komedi, 2008.

BAKARE-YUSUF, Bibi. Los yoruba no hacen género: Una revisión crítica de La invención de la Mujer: Haciendo un Sentido Africano de los Discursos Occidentales de Género, de Oyewumi Oyeronke. *Africaneando*. Revista de actualidad y experiencias, Núm 05, 1º trimestre, p. 25-53, 2011. Disponível em: < <http://www.oozebap.org/africaneando> >. Acesso em: 21 de set. de 2017.

BARTHES, Roland. A morte do autor. In: *O rumor da língua*. Tradução de Andréa Stahel M. da Silva, 3ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012, p. 57-64.

BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Susana Kampff Lages; Ernani Chaves. 2ª Edição. São Paulo: Duas Cidades. Editora 34, 2013, p. 101-119.

BIDIMA, Jean-Godefroy. De la traversée: raconter des expériences, partager le sens. *Rue Descartes*, 2002/2, n. 36, p. 7-18.

BLUME, Rosvitha Friesen; PETERLE, Patricia (Org.). Tradução e relações de poder: algumas reflexões introdutórias. In: *Tradução e relações de poder*. Tubarão: Ed. Copiart. Florianópolis: PGET/UFSC, 2013, p. 7-19.

BORDO, Susan R. O corpo e a reprodução da feminidade: uma apropriação feminista de Foucault. In: Jaggar, A.; Bordo, S. (orgs.). *Gênero, corpo, conhecimento*. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1997, p. 19-41.

BORGES, Rosane. Agora é que são elas: pode a subalterna falar-escrever? In: *Revista Fórum*, 07 de nov. de 2015. Disponível em: <<http://www.revistaforum.com.br/abeiradapalavra>>. Acesso em: 30 de mai. de 2017

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar, 8ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CARNEIRO, Aparecida 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.

CASSIN, Barbara. *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*. Princeton University Press, 2014.

CHARAUDEAU, Patrick. Dize-me qual é teu corpus, eu te direi qual é a tua problemática. *Diadorim: revista de estudos linguísticos e literários*. Rio de Janeiro, v. 10, p. 01-23, dez. 2011.

CHRISTIAN, Barbara. A disputa de teorias. *Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 85-97, jan. 2002.

COETZEE, Azille Alta. *African Feminism as Decolonising Force: A Philosophical Exploration of the Work of Oyèrónké Oyěwùmí*. Dissertation (PhD Social Sciences). Faculty of Social Sciences. Amsterdam: Vrije Universiteit, 2016.

CORACINI, Maria José R. F. O sujeito tradutor entre a “sua” língua e a do outro. *Cadernos de Tradução*. Florianópolis, v. 2, n. 16, p. 9-24, jan. 2005.

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.

COSTA-LEITE, A. Dualidade e a estrutura do mundo. *Revista Brasileira de Filosofia*. Ano 58, nº 233, p. 233-247, jul.-dez, 2009.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, jan. 2002.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr; Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 2010.

EBOH, Marie Pauline. Teia androcêntrica e filosofia ginista. Tradução para uso didático de: EBOH, Marie Pauline. *Androcentric Web and Gynist Philosophy. Quest: An African Journal of Philosophy*. Vol. XIV, n. 1-2, 2000, p. 103-111 por Olga Rodrigues de Lima Souza. Disponível em: <<http://filosofia-africana.weebly.com>>. Acesso em: 31 de ago. de 2017.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. *Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida brasileiro*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

flor do nascimento, wanderson. Corpo: objeto de um discurso. *Seminário Internacional Michel Foucault: Perspectivas*. Simpósio Temático nº 6: Relações de Gênero: Corpo, Poder e Subjetividades, p. 748-754, 2004.

_____. Ensino de filosofia e filosofia africana: dimensões metafilosóficas na discussão curricular. *NESEF*. Curitiba, v. 6, n. 6, p. 17-25, jun.-dez. 2015.

_____. Entrevista com Wanderson Flor do Nascimento. *Refilo*. UFSM, v. 3, n. 2, p. 133-149, jul.-dez. 2017.

_____. Outras vozes no ensino de filosofia: o pensamento africano e afro-brasileiro. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*. Número 18, mai.-out. p. 74-89, 2012.

_____. *Quem estaria seguro na casa de Foucault?* Em defesa de uma ética foucaultiana. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Brasília: Universidade de Brasília, 2004.

_____. *Retratos da resistência: uma página sobre filosofia africana num país racista*, 2017. Disponível em: <<https://homoliteratus.com/retratos-da-resistencia-uma-pagina-sobre-filosofia-africana-num-pais-racista>>. Acesso em: 15 de mai. de 2018.

FRASER, Nancy; Reconhecimento sem ética? *Lua Nova*. São Paulo, n. 70, p. 101-138, 2007.

FREGE, Gottlob. Sobre o sentido e a referência. In: *Lógica e filosofia da linguagem*. Traduzido por Paulo Alcoforado. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

gabriel, alice. A outra metade. In: MATOS, Pedro Arcanjo. *Toda dor do mundo: uma introdução a ontologias não-especistas*. 1ª ed. Brasília, DF: Ed. do Autor, 2010, p. 93-108,

GALLOP, Jane. Além do falo. *Cadernos Pagu*. Campinas, n. 16, p. 267-287, 2001.

GBADEGESIN, Segun. *African Philosophy: Traditional Yoruba Philosophy and Contemporary African Realities*. New York: Peter Lang, 1991.

GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2011.

GORDOM, Lewis. *Black Issues in Philosophy: The African Decolonial Thought of Oyèrónké Oyěwùmí*, 2018. Disponível em: <<https://blog.apaonline.org>>. Acesso em: 21 de abr. de 2018.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, jan.-abr. 2016.

GROSZ, Elizabeth. *Sexual Subversions: Three French Feminists*. Crows Nest: Allen & Unwin, 1989.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). *História Geral da África I. Metodologia e Pré-história da África*. 3ª ed. Brasília: Unesco, 2011, p. 167-212.

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.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da história*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2º ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2008.

HOBSBAWM, Eric. *Pessoas extraordinárias: resistência, rebelião e jazz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

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

_____. Moving Beyond Pain. In: *bell hooks Institute*. May, 9, 2016. Disponível em: <<http://www.bellhooksinstitute.com/blog/2016/5/9/moving-beyond-pain>>. Acesso em 25 de junho de 2018.

_____. To Gloria, Who is She: On Using a Pseudonym. In: *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*. New York: Routledge, 2014, p. 269-279.

HUISMAN, Denis. Foucault. In: *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 388-391.

KILOMBA, Grada. O racismo é uma problemática branca. In: *Carta capital*, 30 de mar. de 2017. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica>. Acesso em: 26 de set. de 2017.

_____. *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*. Münster: Unrast Verlag. 2. Auflage, 2010.

_____. *While I Write*. 2015. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=UKUaOwfmA9w>. Acesso em: 25 de set. de 2017.

LARROSA, Jorge. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Revista Brasileira de Educação*. Rio de Janeiro, n. 19, p. 20-28, 2002.

LDB : Lei de diretrizes e bases da educação nacional. Brasília : Senado Federal. Coordenação de Edições Técnicas, 2017. 58 p.

LORDE, Audre. The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House. In: *Sister, Outsider: Essays and Speeches*. Berkeley: The Crossing Press, 1984, p. 110-113.

LUGONES, María. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*. Bogotá, n. 9, p. 73-101, jul-dez. 2008.

MAGGIO, J. "Can The Subaltern be Heard?": Political Theory, Translation, Representation, and Gayatri Chakravorty Spivak. *Alternatives*, vol. 32, n. 4, p. 419-443, 2007.

MILLS, Charles W. The Racial Polity. In: BABBIT, Susan E.; CAMPBELL, Sue. *Racism and Philosophy*. New York: Cornell University Press, 1999.

MONTOYA, Fernando Susaeta. *Introducción a la filosofía africana*. Un pensamiento desde el cogito de la supervivencia. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea, 2010.

MUCHAIL, S. T. Foucault: uma introdução. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, 3, p. 127-140, 1980.

_____. Ler, traduzir, ensinar. *Aurora*. Curitiba, v. 28, n. 45, p. 789-800, set.-dez. 2016.

_____. Michel Foucault e o dilaceramento do autor. *Margem*. São Paulo, n. 16, p. 129-135, dez. 2002.

MUDIMBE, V. Y. *A invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Tradução de Ana Medeiros. Portugal: Edições Pedagogo, Lda, 2013.

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.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras (bolso), 2009.

_____. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. In: *Sobre verdade e mentira*. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007, p. 23-52.

OLIVEIRA, Eduardo. *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Curitiba: Gráfica Popular, 2007.

PACHECO, Juliana (Org.). *Mulher e filosofia: as relações de gênero no pensamento filosófico*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2015. Disponível em: <<http://www.editorafi.org>>. Acesso em: 27 de ago. de 2017.

PLATÃO. Diálogos: *Fédon* ou da alma. São Paulo: Nova Cultural, 2004. (Col. Os Pensadores).

_____. Diálogos: *Teeteto*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2001.

RAMOSE, Mogobe. Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana. *Ensaio Filosóficos*, v. iv, outubro, p. 6-23. 2011.

RASPE, Rudolf Erich. *As aventuras do barão de Münchhausen*. São Paulo: Hemus, 1991.

RIBEIRO, Djamila. Linguagem, gênero e filosofia: qual o mundo criado para as mulheres? uma abordagem wittgensteiniana. *Sapere Aude*. Belo Horizonte, v. 5, n. 9, p. 453-463, 2014.

_____. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte. Letramento: Justificando, 2017.

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>> . Acesso em: 16 jun. 2018.

SAFATLE, Vladimir. Sem perspectiva. In: *Folha de S. Paulo*, 01 de jan. de 2016. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/colunas/vladimirsafatle>>. Acesso em: 05 de jun. de 2017.

SCHNEIDER, Michel. *Ladrões de palavras: ensaio sobre o plágio, a psicanálise e o pensamento*. Tradução de Luiz Fernando P. N. Franco. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul-dez, 1995.

SEARLE, John R. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge University Press, 1969.

SEVERIANO, Pablo. Pesquisar com Michel Foucault. *Textura*. Canoas, v. 18, n. 36, p. 265-285, jan.-abr. 2016.

SILVA, Fabiana Carneiro da. Por uma fala: o negro corpo do discurso. *Opiniões*. São Paulo, n. 10, p. 58-70, jun. 2017.

SOMÉ, Sobonfu. *O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre relacionamentos*. Tradução de Deborah Weinberg. São Paulo: Odysseus, 2007.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: EdUFMG, 2010.

_____. Tradução como cultura. *Ilha do Desterro*. Florianópolis, n. 48, p. 41-64, jan.-jun. 2005.

_____. Translator's preface. In: DERRIDA, Jacques. *Of Grammatology*. Tradução de Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1998, p. ix-xxxvii.

VEIGA-NETO, Alfredo; RECH, Tatiana Luiza. Esquecer Foucault? *Pro-Posições*. Campinas, v. 25, n. 2, p. 67-82, mai.-ago. 2014.

WHITEHEAD, Alfred North. *Process and Reality*. New York: The Free Press, 1979.