

O PENSAMENTO DECOLONIAL AFRICANO DE OYÈRÓNKÉ OYĚWÙMÍ

Questões Negras na Filosofia

Lewis Gordon

GORDON, Lewis. Black Issues in Philosophy: The African Decolonial Thought of Oyèrónké Oyěwùmí. **Blog of the APA** (American Philosophical Association). Disponível em: <https://blog.apaonline.org/2018/03/23/black-issues-in-philosophy-the-african-decolonial-thought-of-oyeronke-oyewumi/>. Acesso em 14/05/2019. Tradução para uso didático por wanderson flor do nascimento.

Como mostra a história da filosofia, seus principais desenvolvimentos frequentemente vêm de pensadoras/es que não foram convencionalmente formadas/os como filósofas/os. Entre as/os europeias/eus, 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 explícitos. No mundo africano e sua diáspora, Anton Wilhelm Africanus 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.

Recentemente, a socióloga nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí conquistou seu lugar entre muitas das pessoas que vivem em conversações com essa comunidade estelar de ancestrais, em razão de suas contribuições à filosofia africana contemporânea. Quem ainda não ouviu falar dela deve aproveitar esta oportunidade para se familiarizar com o seu trabalho.

Oyěwùmí é especialista em sociologia do gênero, raça, cultura e conhecimento, sociologia das desigualdades, feminismos transnacionais e estudos decoloniais e pan-africanos. Seu trabalho como teórica é fundamentado principalmente pela pesquisa histórica, linguística, arqueológica e

etnográfica. Especificamente, ela dedica-se a debates críticos em arqueolinguística e pós-estruturalismo genealógico, como aqueles modelos teóricos que dominaram as discussões de gênero, raça e sexualidade na academia desde o final dos anos de 1980 até o presente, no que diz respeito aos modelos construtivistas sociais de identidade e subjetividade.

Em suas conferências para o Curso de Verão sobre Decolonialidade na Universidade da África do Sul (janeiro de 2018), ela refletiu sobre as dificuldades que encontrou durante seus estudos de doutorado na Universidade da Califórnia em Berkeley. A crítica social era permitida, observou ela, desde que certas linhas da crítica social não recebessem críticas. A crítica radical, ela aprendeu, era bem-vinda nos Estudos Negros. Ela recebeu orientação conjunta da Universidade da Califórnia e de seus orientadores na Nigéria, que incluía o grande sociólogo, economista político e teórico político Peter Ekeh.

Oyěwùmí trouxe esta visão crítica para seu livro inovador *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses* (University of Minnesota Press, 1997), que recebeu o prêmio de distinção na seção de gênero da American Sociological Association e foi finalista para o Prêmio Herskovits da African Studies Association. (O Prêmio Herskovits em Estudos Africanos é o prêmio para livro mais importante que um africanista pode receber; eu conheço africanistas que receberam prêmios da Academia Sueca e que ainda lamentam não ter recebido ou mesmo sido nomeados para um Herskovits.) Mais tarde ela recebeu o Distinguished Africanist Award em 2014 da New York African Studies Association.

Gostaria de acrescentar, ainda, que tenho ensinado o trabalho de Oyěwùmí desde 1998, e conheço muitos colegas em sociologia e estudos africanos que fazem o mesmo em todo o mundo. Seu trabalho está incluído em meus cursos: “*Africana Philosophy*”, “Pensamento Político Africano Recente” e “Filosofia Africana Contemporânea”. O perfil oferecido aqui é, então, parte de uma reflexão contínua sobre o trabalho dela.

O que me impressiona na obra de Oyěwùmí é a medida em que ela segue meticulosamente o fio de um argumento teórico até suas contradições ou verificação,

sempre guiada por recursos da linguagem e da história. Aprende-se através da leitura de seus escritos, que é o propósito, afinal, da pesquisa e da investigação.

Eu faço a distinção entre pesquisa e investigação, uma vez que, como deveria ser evidente, nem toda pesquisa incorpora a investigação ideal. A primeira produz o que é original ou pelo menos novo (no sentido de um acréscimo) e, quando criativa, uma redefinição de tarefas à mão. Esta última é um conhecimento especializado de um assunto através do qual o primeiro poderia sustentar a força da evidência.

A virtude de Oyěwùmí é que ela oferece novos insights sobre os desafios teóricos colocados pelo pós-estruturalismo para as ciências sociais e oferece investigação (e pesquisa de campo) para apoiar suas conclusões. É por essas razões que eu não apenas ensinei seu trabalho, mas também citei seus vários escritos em muitos dos meus artigos e livros, especialmente *An Introduction to Africana Philosophy* (Cambridge UP, 2008), que abrange quase 2000 anos de pensamento africano e afro-diaspórico. As discussões sobre o seu trabalho aparecem nas páginas 194, 207-210, 212, 215 e 218. Dada a forma seletiva que tive de fazer naquele estudo, apenas as leituras essenciais foram priorizadas. Seu lugar no pensamento africano, em outras palavras, deveria ser explícito.

Como já escrevi sobre *The Invention of Women*, e os abundantes debates sobre ele, gostaria de aproveitar esta oportunidade para explorar como seus argumentos se desdobraram em seu trabalho subsequente. Isso dará às/aos leitoras/es deste blog uma oportunidade de aprender tanto sobre os argumentos que ela ofereceu quanto sobre seu trabalho atual.

Oyěwùmí escreveu uma série de artigos importantes, produziu algumas antologias e uma recente monografia espetacular, desde a publicação de *The Invention of Women*. Seus artigos incluem uma série de explorações na revista *JENdA: A Journal of Culture and African Women's Studies*, editada pela filósofa nigeriana igualmente renomada Nkiru Nzegwu. Eles incluem "Alice in Motherland: Reading Alice Walker on Africa and Screening the Color Black" (2001), que oferece uma crítica corajosa da famosa romancista Alice Walker sobre a circuncisão feminina/mutilação genital em África; em última análise, não sobre seu alegado tema. Ela se junta a

cientistas sociais como a antropóloga sudanêsa Rogaia Mustafa Abusharaf ao apontar a economia prévia como patologia na qual o discurso é colocado. Há uma forma infeliz e irônica do racismo negro anti-negro na descrição de Walker, através do qual africano funciona como um termo primitivo para o qual a agência é erradicada, enquanto (contraditoriamente) é colocado numa lógica do patriarcado africano. Há, de fato, a clausura epistêmica das atividades africanas através do pressuposto normativo da legitimidade feminina “parda” não africana. Apagados no processo estão os entendimentos africanos da maternidade, da agência e da realidade histórica das opções limitadas colocadas pelo colonialismo.

Como Abusharaf, Oyěwùmí defende a expansão da agência através da redução da colonialidade como um caminho melhor para abordar tais fenômenos. Começo com este artigo porque ele define o tom para grande parte do trabalho subsequente de Oyěwùmí, que é simultaneamente crítica e explicação (expansão do conhecimento). Esta característica dialética de sua investigação desmente o contexto pós-estruturalista de seu pensamento. Dados os debates em que ela está envolvida, seria fácil para ela ser confundida com uma pós-estruturalista. Ela está, de fato, oferecendo uma crítica (o uso apropriado do termo, uma vez que é imanente) de alegações antiessencialistas pós-estruturalistas – a saber, sua tendência de se colapsar em afirmações essencialistas às quais nega, ou um antiessencialismo essencialista. Sua crítica a Walker, em outras palavras, é que, em seu esforço para desembaraçar a “mulher” do jugo do patriarcado, ela envolve as mulheres africanas na economia racial do racismo antinegro, investindo na erradicação da agência feminina africana.

Conectando-se com seu livro anterior, *The Invention of Women*, ela argumenta que o erro de Walker é exacerbado por sua ignorância do que as mulheres significam na África, uma vez que se pensa *sobre* elas e não *através* e *com* elas. Essa preocupação também está presente em “Laços que (des)vinculam: Feminismo, sororidade e outras relações forâneas” (2001), artigo no qual ela questiona o conceito de “sororidade” como uma imposição a outras categorias sociologicamente ricas de vínculo pelas quais o sujeito manifesto da conexão inter-racial – mulheres africanas – pode viver. Por exemplo, ela contrasta a maternidade com a sororidade para salientar

que as conexões estruturais da família podem ser diferentes. Não se trata apenas de priorizar a família burguesa nuclear que orienta as pressuposições feministas ocidentais da solidariedade feminina, mas também uma forma de emparelhamento geracional em vez de um modelo intergeracional. Onde não há mães, só pode haver irmãs ou primas. Onde há mães, no entanto, uma variedade de *tropos* sobre os quais há muito debate e a ambivalência no feminismo ocidental vem à tona. Esse artigo traz para a cena o trabalho de Oyèwùmí acerca da teoria dos sistemas familiares, nos quais ela conjuga com sua arqueolinguística e etnografia.

Em “Conceituando o Gênero: Os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas” (2002) ela continua sua crítica ao eurocentrismo na teoria feminista e a questão fundamental de quais são as formas africanas de conhecimento. Esta é uma peça teórica que segue em pesquisas sustentadas sobre o problema levantado em seu argumento em direção à maternidade em relação à sororidade nos discursos africanos anti-coloniais, ao qual ela retorna em “Abiyamo: Teorizando a maternidade africana” (2003). Esse artigo apresenta seu trabalho especificamente sobre as concepções iorubás de maternidade. Ela oferece o que poderia ser chamado de relato relacional e comunal de desenvolvimento, no qual a maternidade também é pré-natal e (em termos ocidentais), de gênero cruzado ou não limitado a um sexo.

O processo da maternidade, como um caso comunitário da fase pré-natal, cria um elo entre os vivos e os não-nascidos. O parto é outro estágio; e há relações subsequentes que ela distingue como manifestações de “maternidade” em vez de “mães”. A primeira, ela argumenta, é honorífica e valorizada. Aqui, ela continua sua pragmática sociológica, se quisermos, de nos concentrar na prática, em vez de termos impostos sobre os quais entender um conceito. A concepção iorubá de maternidade oferece um retrato de agência expandida em vez de – como no modelo eurocêntrico temido por muitas feministas (ou seja, nem todas) – ser “aprisionado”. Pode-se pensar na expressão escarneadora “ligeiramente grávida” para resumir as diferentes posições. Usado como introdução à edição número 4 de 2003 da revista JENdA, enfocando a maternidade, o artigo apresenta a plataforma intelectual com a qual sua comunidade de pesquisa e ela estão construindo seu trabalho.

Os capítulos de livros de Oyěwùmí exploram diferentes dimensões de seu trabalho na sociologia do conhecimento, que também poderíamos chamar de epistemologia crítica, enquanto ela articula as particularidades das epistemologias eurocêntricas propostas como universalidades, seu trabalho sobre concepções de gênero além do biologismo e corporeidade e seu trabalho sobre maternidade. Esses temas emergem claramente em, por exemplo, “Multiculturalismo ou Multicorporismo: Sobre as intersecções impossíveis de raça e gênero nos discursos nacionalistas feministas e negros”, em *Black Studies* de Claudia Michaels e outros (Kendal Hunt, 2001) e “Traduzindo Culturas: Generificando a língua, a oralitura e a cosmopercepção iorubás”, em *Women, Gender, and Religion* de Elizabeth Castelli (Palgrave, 2001), em que ela desconstrói particularidades do pensamento feminista ocidental postas como universalizações.

“Conceitualizando o Gênero nos Estudos Africanos”, em *The Study of Africa*, de Paul Tiyambe Zeleza (COEDESRIA, 2006), oferece seu argumento para explorar o gênero através do pensamento africano em vez de trabalhar com uma imposição generificada *sobre* tal pensamento. Aqui, ela está, de fato, desafiando a concepção de estudos africanos como estudos europeus aplicados, nos quais se presume a teoria como equivalente ao pensamento europeu. É um argumento colocado por intermédio dos *Africana* [studies], embora seguindo um debate em curso entre duas escolas de praticantes – aqueles que acreditam na aplicação da teoria como presumida, legítima e universal na academia eurocentrada versus aqueles que veem a teoria como transcendendo essa pressuposição e, portanto, demandando investigação. Percebo, aqui, Oyěwùmí contornando a afirmação do binário aqui em vez de fazer uma afirmação simplificada de um lado ou outro. Ela levanta a questão do *escopo* do pensamento, do qual o sujeito *é uma comunidade africana* e a questão de sua agência e responsabilidade pela significação e formação simbólica; em suma, cultura e significado devem ser levados a sério. Isto é evidente também em uma série de capítulos de livros de 2005 a 2011.

Chegamos, então, à monografia de Oyěwùmí, *What Gender is Motherhood? Changing Yoruba Ideals of Power, Procreation and Identity in the age of Modernity* (Palgrave, 2015). Tendo desafiado, em seu livro anterior, a suposta

universalidade das formulações euromodernas de gênero, a próxima década e meia de sua carreira foi dedicada a um estudo contínuo da maternidade entre os iorubás com o objetivo de oferecer insights para conceitos de outras áreas de estudos africanos. No início, uma objeção poderia ser feita sobre a particularidade deste trabalho. Uma resposta, a meu ver, é semelhante àquela sobre binários acima, mas desta vez colocada na categoria da dialética da dupla consciência potencializada, à qual agora me volto.

Seu trabalho crítico pode ser lido como contra a consciência dupla do primeiro estágio, em que os negros só poderiam ser “vistos” através do presumido olhar legitimador dos brancos. Isso, como W.E.B. Du Bois mostrou em *The Souls of Black Folk* (1903) e outros escritos, criou uma situação paradoxal de existência problemática intrínseca, pois o negro – ou, no caso de Oyěwùmí, o africano – é examinado como um suposto objeto ilegítimo de um agente humano que negocia situações ilegítimas (como o colonialismo, racismo, sexismo). Diante da realização da produção sistêmica de ilegitimidade – isto é, de serem problemas –, uma posição metacrítica requer examinar as maneiras pelas quais tal problematização surge em primeiro lugar. Esse movimento poderia ser dialético ou mesmo sociologicamente transcendental no sentido de explorar as condições de possibilidade para os conceitos em questão.

Isso leva a crítico-teórica ao que o sociólogo e filósofo antiquano Paget Henry chama de um movimento de dupla consciência potencializado, no qual o campo do conhecimento é ampliado (ver suas *Journeys in Caribbean Thought*, Rowman & Littlefield, 2016). Em termos lógicos básicos, isso significa que o domínio é mais amplo em escopo do que se presume desde o início. O erro, no entanto, seria presumir que a outra perspectiva é “o” universal. Em vez disso, esse outro ponto de vista requer uma prática *relacional* e contínua de negociação de significados. Em suma, embora não seja “o” universal, é uma prática universalizante no sentido de alcançar os outros. Como os iorubás fazem parte de uma vasta e complexa história da África Centro-Ocidental, e suas bases linguísticas facilitam a comunicação entre muitas outras comunidades africanas, a exploração dos conceitos iorubás convida a uma prática comunicativa de produzir conhecimento africano – incluindo o da

autoconsciência – do que as estruturas conceituais oferecidas pelas imposições euromodernas nas quais os povos africanos operam, como pontos nodais das práticas primitivas ou culturais sem lugar próprio no presente ou futuro. Seu estudo da maternidade é, portanto, tanto heurístico como teoricamente original, pois faz parte do presente, uma vez que a negociação do conceito não terminou durante o colonialismo, mas assumiu formas de abordar a situação euromoderna; esse estudo oferece muito para não-africanistas ponderarem.

Sua introdução, “Exumando o conhecimento subjugado e liberando epistemes marginalizadas” delineia esse argumento. Uma coisa surpreendente sobre este livro é que não é apenas um trabalho em sociolinguística, tradução, sociologia do conhecimento, estudos de gênero e povos iorubás, mas é também um trabalho de antropologia filosófica. Oyěwùmí está, de fato, assumindo a grande tarefa – como fez não só o antropólogo e jurista haitiano Anténor Firmin, mas também o antropólogo e físico alemão Franz Boas – de articular o que a romancista e teórica literária jamaicana Sylvia Wynter distingue como “humano”, além da questão do “homem”. Seu trabalho crítico, até este ponto, avançou muito através da desagregação de gênero e sexo da corporeidade, e seu primeiro capítulo traz sua discussão crítica para a questão metateórica do tema de estudo sociológico sobre o que é agregado na formação de grupos.

A discussão do primeiro capítulo sobre legitimidade e autoridade em referência à senioridade em vez da genitália remonta às muito discutidas cosmologias africanas do valor, em que a senioridade (em última análise, manifestada em ancestrais que, em uma concepção temporal dos bons começos, exemplifica o valor superior) estabelece a base para uma antropologia filosófica das relações. Afinal de contas, alguém é simultaneamente mais velho e mais jovem do que muitos outros. A localização de alguém é sempre relativa. O mito dos gêmeos, por exemplo, onde aquele que nasce primeiro é na verdade o júnior (por causa da autoridade que aquele que nasce depois tem, mandando o primeiro para verificar o terreno) também é bem conhecido entre os Luo no Quênia. O tema dos mais velhos e mais novos, em outras palavras, é transversal entre os povos africanos. O principal ponto teórico, no entanto,

é que o “homem” biofísico é apenas parte de uma antropologia e, como Firmin, ela defende uma compreensão multifacetada do estudo dos fenômenos humanos.

O estudo humano exige, em outras palavras, a compreensão de discursos desde o linguístico, o axiológico, de aspectos econômicos até a mitopoética e muitos outros “trabalhos”. Esta tarefa desafiadora torna “aberta” a metateoria da antropologia em vez de fechada e, portanto, quando é conduzido um estudo sociológico dos povos africanos como seres humanos, essa abertura aos significados é crucial.

Por que este livro é importante?

Primeiro, o capítulo sobre matripotência traz à tona o argumento de Oyèwùmí para a compreensão positiva ou honorífica da maternidade (especialmente porque a maternidade sempre tem uma relação de anterioridade/superioridade) e suas discussões sobre rupturas e mudanças genealógicas no poder que marcam a imposição de transformações linguísticas via cristianismo e o Islã, em um hibridismo contínuo e negociado. Em alguns casos, suspeito que a criouliização possa ser o importante, exceto pelas pretensas purezas afirmadas pelas forças cristãs e islâmicas. O trabalho, em outras palavras, também é um estudo cuidadoso da transição. O foco na maternidade já atinge diretamente uma tensão na pesquisa na diaspórica africana, já que a medição de sistemas familiares regulares nas Américas é patentemente patriarcal e baseada, normativamente, na família burguesa. De fato, estudos de patologia diaspórica africana, desde E. Franklin Frazier até Daniel Patrick Moynihan e Orlando Patterson tratam o papel venerado da mãe e da maternidade nas famílias da diáspora africana como um sinal de disfunção. Debates sobre as retenções africanas e a pragmática da escravidão sobrevivente à parte, uma questão concreta muitas vezes esquecida é a lógica normativa em ação no sentido do materno e da maternidade de onde vieram os ancestrais dessas populações.

Este debate voltou à África em noções contemporâneas de “modernização” na forma de europeização. Tais modelos tendem a ser centrados no masculino em relação à hegemonia, liderança e poder. Eles também carregam a bagagem de antropologias filosóficas atômicas não relacionais, presas na corporeidade.

Oyěwùmí argumenta que o materno e a maternidade, como relacionais, oferecem modelos alternativos de liderança endógena e pragmática para os contextos africanos, muitos dos quais, se não a maioria, focalizam a maternidade sob a ordem colonial da masculinidade. Sua conclusão revela possibilidades políticas dessa consideração, uma vez que tal domínio é o mais amplo do poder relacional (em vez do domínio), no qual o poder simbólico da maternidade está sendo negociado e testado em pós-colônias africanas.

Eu tenho muito mais a dizer sobre este livro. Está claro para mim que ela proporcionará muita discussão nos debates contemporâneos nos campos aos quais se aplica, especialmente porque desafia a antropologia filosófica fundamental daqueles dominantes nas ciências sociais das academias euromodernas.

Meu elogio ao trabalho da professora Oyěwùmí não deve ser interpretado como não tendo nenhuma crítica. Eu acho que todo trabalho excelente gera questões críticas. Uma coisa que sempre me impressionou é que à medida em que a professora Oyěwùmí se envolve criticamente com sua oposição, isso faz com que ela pareça trabalhar, em nível metodológico, para reforçar sua hegemonia. O pós-estruturalismo e a arqueologia linguística são, afinal de contas, dispositivos euromodernos.

Ela poderia facilmente responder a tal crítica, fazendo uma distinção entre uso pragmático versus uso hegemônico. Há uma diferença entre usar um método útil e legitimar o método (independentemente de sua utilidade). Se nós concedermos essa resposta, a questão é então levantada sobre até que ponto essa abordagem, embora necessária para a iluminação da significação, é suficiente.

É aí que penso, em nível metodológico, que Oyěwùmí se distingue das cientistas sociais feministas pós-estruturalistas que podem, com efeito, entrar em colapso, em termos fenomenológicos, num estruturalismo ingênuo dos binários fundamentais. A arqueologia linguística de Oyěwùmí se move consistentemente para recursos vividos e intersubjetivos, onde as situações se tornam os contextos e os sujeitos de sentido. Em outras palavras, os seres humanos aparecem em seu trabalho como realidades vividas. Ao contrário de alguns africanistas (sem nenhum nome aqui) que se referem aos africanos como “eles” e aos teóricos como “nós” (mesmo

quando os escritores são africanos) que estão tentando entendê-los, Oyěwùmí sempre facilita a aparição dos povos africanos como “nós”.

Em resumo, a prática universalizante – mais uma vez, não idêntica ao universal – é de um trabalho comunicativo contínuo de compreensão madura. Sua argumentação sobre materno e maternidade, portanto, não é apenas um objeto de estudo, mas também a metodologia em ação. Eu vejo isso como uma contribuição extraordinária.

Essas reflexões são apenas uma introdução esparsa ao pensamento dela. Espero que surjam mais contribuições para o que também poderia ser chamado de descolonização africana do pensamento, que continua a causar impacto em todo o mundo.

Lewis Gordon é editor de Black Issues in Philosophy e professor de filosofia na UCONN-Storrs; Presidente Honorário do Centro Global de Estudos Avançados; a Cátedra Boaventura de Sousa Santos, de 2018–2019, na Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, Portugal; e presidente do Comitê de Premiações da Associação Filosófica Caribenha.