

VISUALIZANDO O CORPO: TEORIAS OCIDENTAIS E SUJEITOS AFRICANOS

Oyèrónké Oyěwùmí

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects in: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader**. New York: Routledge, 2002, p. 391-415. Tradução para uso didático de wanderson flor do nascimento.

A ideia de que a biologia é destino – ou, melhor, o destino é a biologia – tem sido um marco do pensamento ocidental por séculos¹. Seja na questão de quem é quem na pólis² de Aristóteles ou quem é pobre nos Estados Unidos do final do século XX, a noção de que diferença e hierarquia na sociedade são biologicamente determinadas continua a gozar de credibilidade, mesmo entre cientistas sociais que pretendem explicar a sociedade humana em outros termos que não os genéticos. No Ocidente, as explicações biológicas parecem ser especialmente privilegiadas em relação a outras formas de explicar diferenças de gênero, raça ou classe. A diferença é expressa como degeneração.

Ao traçar a genealogia da ideia de degeneração no pensamento europeu, J. Edward Chamberlain e Sander Gilman notaram a maneira como ela era usada para definir certos tipos de diferença, no século XIX em particular. “Inicialmente, a degeneração reuniu duas noções de diferença, uma científica – um desvio de um tipo original – e a outra moral, um desvio de uma norma de comportamento. Mas eram essencialmente a mesma noção, de uma degradação, *um desvio do tipo original*”³. Consequentemente, quem está em posições de poder acha imperativo estabelecer sua biologia como superior, como uma maneira de afirmar seu privilégio e domínio sobre

¹ Comparar com o uso feito por Thomas Laqueur: “Destino é anatomia”, que é o título do capítulo 2 de seu *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.

² Elizabeth Spelman. *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Boston: Beacon Press, 1988, p. 37.

³ J. Edward Chamberlain & Sander Gilman. *Degeneration: The Darker Side of Progress*. Nova York: Columbia University Press, 1985, p. 292.

os “Outros”. Quem é diferente é visto como geneticamente inferior e isso, por sua vez, é usado para explicar sua posição social desfavorecida.

A noção de sociedade que emerge dessa concepção é que a sociedade é constituída por corpos e como corpos – corpos masculinos, corpos femininos, corpos judaicos, corpos arianos, corpos negros, corpos brancos, corpos ricos, corpos pobres. Uso a palavra “corpo” de duas maneiras: primeiro, como uma metonímia para a biologia e, segundo, para chamar a atenção para a fisicalidade que parece estar presente na cultura ocidental. Refiro-me tanto ao corpo físico como às metáforas do corpo.

Ao corpo é dada uma lógica própria. Acredita-se que, ao olhar para ele, pode-se inferir as crenças e a posição social de uma pessoa ou a falta delas.

Como Naomi Scheman aponta em sua discussão sobre o corpo político na Europa pré-moderna:

As maneiras pelas quais as pessoas conheciam seus lugares no mundo estavam relacionadas com seus corpos e as histórias desses corpos, e quando violavam as prescrições para esses lugares, seus corpos eram punidos, muitas vezes, de forma espetacularizada. O lugar de alguém no corpo político era tão natural quanto a localização dos órgãos em um corpo e a desordem política (era) tão antinatural quanto a mudança e o deslocamento desses órgãos.⁴

De modo semelhante, Elizabeth Grosz observa o que ela chama de “profundidade” do corpo nas sociedades ocidentais modernas:

Nossas formas corporais (ocidentais) são consideradas expressões de um interior, e não inscrições em uma superfície plana. Ao construir uma alma ou psique por si mesma, o “corpo civilizado” forma fluxos libidinais, sensações, experiências e intensifica as necessidades, os desejos.... *O corpo se torna um texto, um sistema de signos a serem decifrados, lidos e interpretados. A lei social é encarnada, “corporalizada”(;) correlativamente, os corpos são textualizados, lidos por outros como expressão do interior psíquico de um sujeito.* Um depósito de inscrições e mensagens entre as fronteiras externas e internas (do corpo)... gera ou constrói os movimentos do corpo como “comportamento”, que então (tem) significados e funções interpessoais e socialmente identificáveis dentro de um sistema social.⁵

⁴ Naomi Scheman. *Engenderings: Constructions of Knowledge, Authority, and Privilege*. Nova York: Routledge, 1993, p. 186.

⁵ Elizabeth Grosz. “Bodies and Knowledges: Feminism and the Crisis of Reason” in: Linda Alcoff & Elizabeth Potter (eds.). *Feminist Epistemologies*. Nova York: Routledge, 1994, p. 198 (grifos meus).

Consequentemente, uma vez que o corpo é o alicerce sobre o qual a ordem social é fundada, o corpo está sempre *em vista* e *à vista*. Como tal, invoca um olhar, um olhar de diferença, um olhar de diferenciação – o mais historicamente constante é o olhar generificado. Há um sentido em que expressões como “o corpo social” ou “o corpo político” não são apenas metáforas, mas podem ser lidas literalmente. Não surpreende, portanto, que quando o corpo político precisou ser purificado na Alemanha nazista, certos tipos de corpos precisaram ser eliminados⁶.

A razão pela qual o corpo tem tanta presença no Ocidente é que o mundo é percebido principalmente pela visão⁷. A diferenciação dos corpos humanos em termos de sexo, cor da pele e tamanho do crânio é um testemunho dos poderes atribuídos ao “ver”. O olhar é um convite para diferenciar. Diferentes abordagens para compreender a realidade, então, sugerem diferenças epistemológicas entre as sociedades. Em relação à sociedade iorubá, que é o foco deste livro, o corpo aparece com uma presença exacerbada na conceituação ocidental da sociedade. O termo “cosmovisão”, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo “cosmopercepção”⁸ é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais. Neste estudo, portanto, “cosmovisão” só será aplicada para descrever o sentido cultural ocidental e “cosmopercepção” será usada ao descrever os povos iorubás ou outras culturas que podem privilegiar sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos.

Isso dificilmente representa a visão recebida da história e do pensamento social ocidentais. Muito pelo contrário: até recentemente, a história das sociedades

⁶ Scheman. *Engenderings*.

⁷ Consultar, por exemplo, o seguinte para relatos da importância da visão no pensamento ocidental: Hans Jonas. *The Phenomenon of Life*. Nova York: Harper and Row, 1966; Donald Lowe. *History of Bourgeois Perception*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

⁸ Traduzo aqui a expressão “*world-sense*” por “*cosmopercepção*” por entender que 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, usualmente, traduzida para o português como “cosmovisão” e não como “visão do mundo” (N. da T.).

ocidentais tem sido apresentada como uma documentação do pensamento racional em que as ideias são enquadradas como agentes da história. Se os corpos aparecem, eles são articulados como o lado degradado da natureza humana. O foco preferido tem estado na mente, elevada acima das fraquezas da carne. No início do discurso ocidental, surgiu uma oposição binária entre corpo e mente. O tão falado dualismo cartesiano era apenas uma afirmação de uma tradição⁹ na qual o corpo era visto como uma armadilha da qual qualquer pessoa racional deveria escapar. Ironicamente, mesmo quando o corpo permaneceu no centro das categorias e discursos sociopolíticos, muitas das pessoas que pensaram sobre isso negaram sua existência para certas categorias de pessoas, mais notavelmente elas mesmas. A “ausência do corpo” tem sido uma pré-condição do pensamento racional. Mulheres, povos primitivos, judeus, africanos, pobres e todas aquelas pessoas que foram qualificadas com o rótulo de “diferente”, em épocas históricas variadas, foram consideradas como corporalizadas, dominadas, portanto, pelo instinto e pelo afeto, estando a razão longe delas. Elas são o Outro e o Outro é um corpo¹⁰.

Ao apontar a centralidade do corpo na construção da diferença na cultura ocidental, não se nega necessariamente que tenha havido certas tradições no Ocidente que tentaram explicar as diferenças segundo critérios diversos em relação à presença ou ausência de certos órgãos: a posse de um pênis, o tamanho do cérebro, a forma do crânio ou a cor da pele. A tradição marxista é especialmente notável a esse respeito, na medida em que enfatizava as relações sociais como uma explicação para a desigualdade de classes. Contudo, a crítica ao androcentrismo marxista por numerosas escritoras feministas sugere que esse paradigma também está implicado na somatocentralidade ocidental¹¹. Da mesma forma, o surgimento de disciplinas como a sociologia e a

⁹ Comparar com a discussão de Nancy Scheper-Hughes e Margaret Lock em “The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology”, *Medical Anthropology Quarterly*, n.s., 1, Março de 1987, p. 7-41.

¹⁰ O trabalho de Sander Gilman é particularmente elucidativo sobre as concepções de diferença e alteridade. Conferir *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race, and Madness*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1985; *On Blackness without Blacks: Essays on the Image of the Black in Germany*. Boston: G. K. Hall, 1982; *The Case of Sigmund Freud: Medicine and Identity*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993; *Jewish Self Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1986.

¹¹ Consultar, por exemplo: Linda Nicholson, “Feminism and Marx” in: *Feminism as Critique: On The Politics of Gender*, editado por Seyla Benhabib e Drucilla Cornell. Minneapolis: University of Minnesota

antropologia, que pretendem explicar a sociedade com base nas interações humanas, parece sugerir o ostracismo do determinismo biológico no pensamento social. Entretanto, em um exame mais detalhado descobre-se que dificilmente o corpo fora banido do pensamento social, sem mencionar seu papel na constituição do status social. Isso pode ser ilustrado na sociologia. Em uma monografia sobre o corpo e a sociedade, Bryan Turner lamenta o que ele percebe como a ausência do corpo nas investigações sociológicas. Ele atribui esse fenômeno dos “corpos ausentes”¹² ao fato de que “a sociologia emergiu como uma disciplina que tomou o significado social da interação humana como seu principal objeto de investigação, afirmando que o significado das ações sociais nunca pode ser reduzido à biologia ou à fisiologia” (*ibid.*).

É possível concordar com Turner sobre a necessidade de separar a sociologia da eugenia e da frenologia. No entanto, dizer que os corpos estão ausentes das teorias sociológicas é desconsiderar o fato de que os grupos sociais, que são objeto da disciplina, são essencialmente entendidos como enraizados na biologia. São categorias baseadas em percepções da presença da diferença física de vários tipos de corpo. Nos EUA contemporâneos, enquanto quem exerce a sociologia lida com as chamadas categorias sociais como subclasse, suburbanos, trabalhadores, fazendeiros, eleitores, cidadãos e criminosos (para mencionar algumas categorias que são entendidas historicamente, e no ethos cultural, como representações de específicos tipos de corpos), não há como fugir da biologia. Se o reino social é determinado pelos tipos de corpos que o ocupam, então até que ponto existe um campo social, dado que ele é concebido para ser biologicamente determinado? Por exemplo, ninguém que ouve a expressão “executivos corporativos” supõe que sejam mulheres; e nas décadas de 1980 e 1990, ninguém associaria espontaneamente os brancos aos termos “subclasse” ou “gangues”; de fato, se alguém construísse uma associação entre os termos, seus significados teriam que ser mudados. Consequentemente, qualquer pessoa que exerça

Press, 1986; Michele Barret, *Women's Oppression Today*. Londres: New Left Books, 1980; Heidi Hartmann, “The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union” in: *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, editado por Lydia Sargent. Boston: South End Press, 1981.

¹² Bryan Turner, “Sociology and the Body” in: *The Body and Society: Explorations in Social Theory*. Oxford: Blackwell, 1984, p. 31.

a sociologia e estude essas categorias não pode escapar de uma subjacente insidiosidade biológica.

Essa onipresença de explicações biologicamente deterministas nas ciências sociais pode ser demonstrada com a categoria de criminoso ou delinquente na sociedade estadunidense contemporânea. Troy Duster, em um excelente estudo sobre o ressurgimento do determinismo biológico evidente nos círculos intelectuais, desdenha da ânsia de muitas pessoas que realizam pesquisas em associar a criminalidade à herança genética; ele prossegue argumentando que outras interpretações da criminalidade são possíveis:

A interpretação econômica predominante explica as taxas de criminalidade em termos de acesso a emprego e desemprego. Uma interpretação cultural tenta mostrar diferentes os ajustes culturais entre a polícia e aqueles apreendidos por crimes. Uma interpretação política vê a atividade criminal como interpretação política ou pré-revolucionária. Uma interpretação do conflito vê isso como um conflito de interesses por recursos escassos.¹³

Nitidamente, em face disso, todas essas explicações da criminalidade são não biologicistas; no entanto, enquanto a “população”, ou o grupo social que elas tentam explicar – neste caso, os criminosos negros e/ou pobres –, é vista como representando um agrupamento genético, as suposições subjacentes sobre a predisposição genética dessa população ou grupo estruturarão as explicações apresentadas, se são baseadas no corpo ou não. Isso está ligado ao fato de que, em função da história do racismo, a questão de pesquisa subjacente (mesmo que não seja declarada) não é o motivo pelo qual certos indivíduos cometem crimes: efetivamente, na verdade, é por que os negros têm tal propensão. A definição do que é atividade criminosa está muito ligada a quem (negro, branco, rico, pobre) está envolvido na atividade (*ibid.*). Da mesma forma, a polícia, como um grupo, é assumida como branca. Similarmente, quando são feitos estudos sobre liderança na sociedade estadunidense, quem pesquisa “descobre” que a maioria das pessoas em cargos de liderança são machos brancos; não importa que tipo de interpretação dão para este resultado, suas declarações serão lidas como explicações para a predisposição desse grupo para a liderança.

¹³ Troy Duster, *Backdoor to Eugenics*. Nova York: Routledge, 1990.

Não questiono aqui a integridade de quem pesquisa; meu propósito não é rotular qualquer grupo dedicado à pesquisa como intencionalmente racista. Pelo contrário, desde o movimento pelos direitos civis, a pesquisa científico-social tem sido usada para formular políticas que reduzam – ou que procurem acabar com – a discriminação contra grupos subordinados. O que deve ser ressaltado, no entanto, é como a produção e disseminação de conhecimento nos Estados Unidos estão inevitavelmente embutidas no que Michael Omi e Howard Winant chamam de “senso comum cotidiano da raça: uma maneira de compreender, explicar e agir no mundo”.¹⁴ A raça é, então, um princípio organizador fundamental na sociedade estadunidense. É institucionalizada e funciona independentemente da ação de atores individuais.

No Ocidente, as identidades sociais são todas interpretadas através do “prisma da hereditariedade”¹⁵, para tomar emprestada a expressão de Duster. O determinismo biológico é um filtro através do qual todo o conhecimento sobre a sociedade funciona. Como mencionado no prefácio, refiro-me a esse tipo de pensamento como raciocínio corporal¹⁶; é uma interpretação biológica do mundo social. O ponto, novamente, é que enquanto atores sociais como gestores, criminosos, enfermeiros e pobres sejam apresentados como grupos e não como indivíduos, e desde que tais agrupamentos sejam concebidos como geneticamente constituídos, então não há como escapar do determinismo biológico.

Neste contexto, a questão da diferença de gênero é particularmente interessante no que diz respeito à história e à constituição da diferença na prática e no pensamento social europeus. A longa história da corporificação de categorias sociais é sugerida pelo mito fabricado por Sócrates para convencer cidadãos de diferentes

¹⁴ Michael Omi e Howard Winant, *Racial Formation in the United States from the 1960s to the 1980s*. Nova York: Routledge, 1986. Comparar também com a discussão sobre a difusão da raça acima de outras variáveis, como a classe, na análise do motim de Los Angeles de 1992. Segundo Cedric Robinson, “A mídia de massa e as declarações oficiais subsumiram a genealogia das revoltas de Rodney King nas narrativas antidemocráticas de raça que dominam a cultura estadunidense. A inquietação urbana, o crime e a pobreza são economias discursivas que exprimem a raça e apagam a classe”. (“*Race, Capitalism and the Anti-Democracy*” artigo apresentado no Inter-disciplinary Humanities Center, University of California – Santa Barbara, Inverno de 1994).

¹⁵ Duster (*Backdoor*) salienta que a noção amplamente difundida de que tanto as doenças como o dinheiro “correm dentro das famílias”.

¹⁶ Comparar com o conceito de raciocínio racial de Cornel West em *Race Matters*. Nova York: Vantage, 1993.

classes a aceitarem qualquer status que lhes fosse imposto. Sócrates explicou o mito a Gláucon nos seguintes termos:

Cidadãos, diremos a eles em nossa história, vocês são irmãos, mas Deus os moldou de maneira diferente. Alguns de vocês têm o poder de comando e, na composição destes, misturaram ouro, portanto também têm a maior honra; outros ele fez de prata, para ser auxiliares; outros, novamente, que devem ser lavradores e artesãos, Ele compôs de bronze e ferro; e as espécies geralmente serão preservadas nas crianças.... Um Oráculo diz que quando um homem de bronze ou ferro proteger o Estado, ele será destruído. Tal é a história; existe alguma possibilidade de fazer nossos cidadãos acreditarem nela?¹⁷

Gláucon responde: “Não na geração atual; não há como realizar isso; mas seus filhos podem ser levados a acreditar na história, e os filhos de seus filhos, e a posteridade depois deles”¹⁸. Gláucon estava enganado sobre a aceitação do mito só poder ser alcançada na geração seguinte: o mito daqueles nascidos para governar já estava em operação; mães, irmãs e filhas – mulheres – já foram excluídas da consideração em qualquer desses grupamentos. Em um contexto em que as pessoas eram classificadas de acordo com a associação com certos metais, as mulheres eram, por assim dizer, feitas de madeira e, portanto, nem sequer eram consideradas. Stephen Gould, um historiador da ciência, chama de profecia à observação de Gláucon, uma vez que a história mostra que a narrativa de Sócrates foi promulgada e aceita pelas gerações subsequentes (*ibid.*). A questão, no entanto, é que mesmo nos tempos de Gláucon era mais do que uma profecia: já era uma prática social excluir mulheres das classes de governantes.

Paradoxalmente, no pensamento europeu, apesar do fato de que a sociedade era vista como habitada por corpos, apenas as mulheres eram percebidas como corporificadas; os homens não tinham corpos – eram mentes caminhantes. Duas categorias sociais que emanaram dessa construção foram o “homem da razão” (o pensador) e a “mulher do corpo”, e elas foram construídas de maneira oposicional. A ideia de que o homem de razão frequentemente tinha a mulher do corpo em sua mente, nitidamente, não era bem recebida. Como sugere a *História da Sexualidade* de

¹⁷ Platão, *A República*, III, 415 a-c. (N. da T.).

¹⁸ [Platão, *A República*, III, 415 d]. Citado em Stephen Gould, *The Mismeasure of Man*. Nova York: Norton, 1981, p. 19.

Michel Foucault, no entanto, o homem de ideias frequentemente tinha a mulher e outros corpos em sua mente¹⁹.

Nos últimos tempos, graças, em parte, à pesquisa feminista, o corpo está começando a receber a atenção que merece como local e como material para a explicação da história e do pensamento europeus²⁰. A contribuição característica do discurso feminista para nossa compreensão das sociedades ocidentais é que ele explicita a natureza generificada (e, portanto, corporificada) e androcêntrica de todas as instituições e discursos ocidentais. As lentes feministas desnudam o homem de ideias para todos verem. Mesmo os discursos como os da ciência, considerados objetivos, foram mostrados como masculinamente tendenciosos²¹.

A extensão em que o corpo está implicado na construção de categorias e epistemologias sociopolíticas não pode ser exagerada. Como observado anteriormente, Dorothy Smith escreveu que nas sociedades ocidentais “o corpo de um homem confere credibilidade a seus enunciados, enquanto o corpo de uma mulher o afasta dos dela”²². Escrevendo sobre a construção da masculinidade, R. W. Connell observa que o corpo é inescapável nessa construção e que uma fisicalidade gritante fundamenta as categorias

¹⁹ Uma antologia recente questiona a auto representação dominante dos judeus como “o Povo do Livro” e, no processo, tenta documentar uma imagem relativamente menos comum dos judeus como “o Povo do Corpo”. O editor do volume faz um comentário interessante sobre “O pensador (judeu)” e seu livro. Ele comenta que o livro do pensador “evoca a sabedoria e a busca pelo conhecimento. Dessa forma, a imagem do judeu (que é sempre masculino) debruçada sobre um livro é sempre enganosa. Ele parece estar elevado na busca espiritual. Mas se pudéssemos espiar por cima dos ombros e ver o que seu texto diz, ele poderia, de fato, estar lendo sobre assuntos tão eróticos como que posição adotar durante a relação sexual. O que está acontecendo na cabeça do “pensador” ou, mais interessadamente, em seu lombo? Howard Elberg-Schwartz, “Povo do Corpo”, introdução a *People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective*. Albany: State University of New York Press, 1992. A natureza somatocêntrica dos discursos europeus sugere que a expressão “Povo do Corpo” pode ter um alcance mais amplo.

²⁰ A atenção ao corpo também não foi um mar de rosas no feminismo. Consultar Elizabeth Grosz, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

²¹ Virginia Woolf resumiu sucintamente a posição feminista: “A ciência parece não ser assexuada; ela é um homem, também um pai infectado” (citado em Hillary Rose, “Hand, Brain, and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences” *Signs*, 9, n.1 [1983]: 73-90). Consultar também Sandra Harding, *The Science Question in Feminism*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1986; Sandra Harding (ed.), *The Racial Economy of Science*. Bloomington: Indiana University Press, 1993; Donna J. Haraway, *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. Nova York: Routledge, 1989; e Margaret Wertheim, *Pythagoras’ Trousers: God Physics and the Gender Wars*. Nova York: Random House, 1995.

²² Dorothy E. Smith, *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*. Boston: Northeastern University Press, 1987, p. 30.

de gênero na cosmovisão ocidental: “Em nossa cultura [ocidental], pelo menos, a sensação física de masculinidade e feminilidade é central para a interpretação cultural do gênero. O gênero masculino é (entre outras coisas) uma certa sensação na pele, certas formas e tensões musculares, certas posturas e modos de se movimentar, certas possibilidades no sexo”²³.

Desde as pessoas da antiguidade até as da modernidade, o gênero tem sido uma categoria fundamental sobre a qual as categorias sociais foram erguidas. Assim, o gênero foi ontologicamente conceituado. A categoria cidadão, que tem sido a pedra angular de grande parte da teoria política ocidental, era masculina, apesar das muito aclamadas tradições democráticas ocidentais²⁴. Elucidando a categorização dos sexos feita por Aristóteles, Elizabeth Spelman escreve: “Uma mulher é uma fêmea que é livre; um homem é um macho que é um cidadão”²⁵. As mulheres foram excluídas da categoria de cidadãos porque “a posse do pênis” (*Ibid.*) era uma das qualificações para a cidadania. Lorna Schiebinger observa, em um estudo sobre as origens da ciência moderna e a exclusão das mulheres das instituições científicas europeias, que “as diferenças entre os dois sexos eram reflexos de um conjunto de princípios dualistas que penetravam o cosmos e os corpos de homens e mulheres”²⁶. Diferenças e hierarquias, portanto, estão consagradas nos corpos; e os corpos consagram as diferenças e a hierarquia. Assim, dualismos como natureza/cultura, público/privado e visível/invisível são variações sobre o tema dos corpos masculinos/femininos hierarquicamente ordenados, diferencialmente colocados em relação ao poder, e espacialmente distanciados um do outro²⁷.

No transcurso da história ocidental, as justificativas para a elaboração das categorias “homem” e “mulher” não permaneceram as mesmas. Pelo contrário, elas

²³ R. W. Connell, *Masculinities*. Londres: Polity Press, 1995, p. 53.

²⁴ Susan Okin, *Women in Western Political Thought*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979; Elizabeth Spelman, *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Boston: Beacon Press, 1988.

²⁵ Citado em Laqueur, *Making Sex*, p. 54.

²⁶ Lorna Schiebinger, *The Mind Has No Sex? Women in the Origins of Modern Science*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989, p. 162.

²⁷ Para a descrição de alguns desses dualismos, consultar “Hélène Cixous” em *New French Feminisms: An Anthology*, editado por Elaine Marks e Isabelle de Courtivron. Amherst, Mass.: University of Massachusetts Press, 1980.

foram dinâmicas. Embora as fronteiras estejam se deslocando e o conteúdo de cada categoria possa mudar, as duas categorias permaneceram hierárquicas e em oposição binária. Para Stephen Gould, “a justificativa para classificar os grupos pelo valor inato variou com os fluxos da história ocidental. Platão fiou-se na dialética, a igreja sobre o dogma. Nos últimos dois séculos, as alegações científicas tornaram-se o principal agente de validação do mito de Platão”²⁸. A constante nessa narrativa ocidental é a centralidade do corpo: dois corpos à mostra, dois sexos, duas categorias persistentemente vistas – uma em relação à outra. Essa narrativa trata da elaboração inabalável do corpo como o local e causa de diferenças e hierarquias na sociedade. No Ocidente, desde que a questão seja a diferença e a hierarquia social, o corpo é constantemente colocado, posicionado, exposto e reexposto como sua causa. A sociedade, então, é vista como um reflexo preciso do legado genético – aqueles com uma biologia superior são inevitavelmente aqueles em posições sociais superiores. Nenhuma diferença é elaborada sem corpos posicionados hierarquicamente. Em seu livro *Making Sex*, Thomas Laqueur traz uma história ricamente contextualizada da construção do sexo desde a Grécia clássica até o período contemporâneo, observando as mudanças nos símbolos e as transformações nos significados. O ponto, no entanto, é a centralidade e a persistência do corpo na construção de categorias sociais. Em vista dessa história, a afirmação de Freud de que a anatomia é destino não foi original ou excepcional; ela foi apenas mais explícita que as de muitos de seus predecessores.

A ordem social e a biologia: naturais ou construídas?

A ideia de que o gênero é socialmente construído – de que as diferenças entre machos e fêmeas devem estar localizadas em práticas sociais, e não em fatos biológicos – foi uma compreensão importante que emergiu no início da pesquisa feminista da segunda onda. Essa descoberta foi, compreensivelmente, considerada radical em uma cultura em que a diferença, particularmente a diferença de gênero, foi sempre articulada como natural e, portanto, biologicamente determinada. O gênero como construção social tornou-se o pilar de muitos discursos feministas. A noção foi

²⁸ Gould, *Mismeasure of Man*, p. 20.

particularmente atraente porque era interpretada para significar que as diferenças de gênero não seriam ordenadas pela natureza; eles seriam mutáveis e, portanto, transformáveis. Isso, por sua vez, levou à oposição entre o construcionismo social e o determinismo biológico, como se fossem mutuamente excludentes.

No entanto, tal apresentação dicotômica é injustificada, porque a onipresença das explicações biologicamente enraizadas para a diferença no pensamento e práticas sociais ocidentais é um reflexo da extensão do modo como as explicações biológicas são consideradas convincentes²⁹. Em outras palavras, quando a questão é a diferença (seja por que as mulheres amamentam bebês ou por que não poderiam votar), antigas biologias serão encontradas ou novas biologias serão construídas para explicar a desvantagem das mulheres. A preocupação ocidental com a biologia continua a gerar construções de “novas biologias”, mesmo quando alguns dos antigos pressupostos biológicos sejam desalojados. De fato, na experiência ocidental, a construção social e o determinismo biológico têm sido dois lados da mesma moeda, uma vez que ambas as ideias continuam se reforçando mutuamente. Quando categorias sociais como gênero são construídas, novas biologias da diferença podem ser inventadas. Quando as interpretações biológicas são consideradas convincentes, as categorias sociais extraem sua legitimidade e poder da biologia. Em suma, o social e o biológico se retroalimentam.

A biologização inerente à articulação ocidental da diferença social não é, no entanto, universal. O debate feminista sobre quais papéis e quais identidades são naturais e quais aspectos são construídos só tem sentido em uma cultura na qual as categorias sociais são concebidas como não tendo uma lógica própria independente. Este debate, certamente, desenvolveu-se a partir de certos problemas; portanto, é lógico que em sociedades nas quais tais problemas não existem, não deveria haver tal debate. Mas, então, devido ao imperialismo, esse debate foi universalizado para outras culturas; e seu efeito imediato é introduzir problemas ocidentais onde tais questões originalmente não existiam. Mesmo assim, esse debate não nos leva muito longe nas sociedades em que os papéis sociais e as identidades não são concebidos como

²⁹ Consultar Suzanne J. Kessler e Wendy McKenna, *Gender: An Ethnomethodological Approach*. Nova York: John Wiley and Sons, 1978.

enraizados na biologia. Da mesma forma, em culturas nas quais o sentido visual não é privilegiado, e o corpo não é lido como um modelo da sociedade, as invocações da biologia são menos prováveis de ocorrer porque tais explicações não têm muita importância no campo social. 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 biologias – na medida em que não há limite para o que pode ser explicado por meio do apelo ao corpo. Assim, a biologia é dificilmente mutável; é muito mais uma combinação da Hidra e da Fênix da mitologia grega. A biologia é sempre mutante, e 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.

A maneira pela qual as categorias conceituais sexo e gênero funcionavam no discurso feminista baseava-se no pressuposto de que concepções biológicas e sociais poderiam ser separadas e aplicadas universalmente. Assim, o sexo foi apresentado como a categoria natural e gênero como a construção social do natural. Mas, posteriormente, ficou explícito que até o sexo tem elementos de construção. Depois disso, em muitos escritos feministas, o sexo serviu como a base e o gênero como a superestrutura³⁰. Apesar de todos os esforços para separar os dois, a distinção entre sexo e gênero é enganosa. Na conceituação ocidental, o gênero não pode existir sem o sexo, já que o corpo está diretamente na base de ambas as categorias. Apesar da preeminência do construcionismo social feminista, que reivindica uma abordagem social determinista da sociedade, o fundacionismo biológico³¹, senão o reducionismo, ainda está no centro dos discursos de gênero, assim como está no centro de todas as outras discussões sobre a sociedade no Ocidente.

No entanto, a ideia de que o gênero é socialmente construído é significativa desde uma abordagem transcultural. Em um dos primeiros textos feministas a afirmarem a tese construcionista e sua necessidade de fundamentação transcultural, Suzanne J. Kessler e Wendy McKenna escreveram que “ao considerar o gênero como

³⁰ Para elucidações, conferir Jane F. Collier e Sylvia J. Yanagisako (eds.), *Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1987.

³¹ Linda Nicholson também explicou a difusão do fundacionismo biológico no pensamento feminista. Consultar “Interpreting Gender” em *Signs*, 20 (1994): p. 79-104.

uma construção social, é possível ver descrições de outras culturas como evidência de concepções alternativas, mas igualmente reais, do que significa ser mulher ou homem”³². Contudo, paradoxalmente, uma suposição fundamental da teoria feminista é que a subordinação das mulheres é universal. Essas duas ideias são contraditórias. A universalidade atribuída à assimetria de gênero sugere uma base biológica no lugar de cultural, uma vez que a anatomia humana é universal, enquanto que as culturas falam por meio de uma miríade de vozes. Que o gênero seja socialmente construído significa que os critérios que compõem as categorias masculino e feminino variam em diferentes culturas. Se isto é assim, então se desafia a noção de que existe um imperativo biológico em funcionamento. Então, deste ponto de vista, as categorias de gênero são mutáveis e, como tal, o gênero é desnaturalizado.

De fato, a categorização das mulheres nos discursos feministas como um grupo homogêneo, bio-anatomicamente determinado, sempre constituído como desempoderado e vitimizado, não reflete o fato de que as relações de gênero são relações sociais e, portanto, historicamente fundamentadas e culturalmente vinculadas. Se o gênero é socialmente construído, então não pode se comportar da mesma maneira no tempo e no espaço. Se o gênero é uma construção social, então devemos examinar os vários locais culturais/arquitetônicos onde foi construído, e devemos reconhecer que vários atores localizados (agregados, grupos, partes interessadas) faziam parte da construção. Devemos ainda reconhecer que se o gênero é uma construção social, então houve um tempo específico (em diferentes locais culturais/arquitetônicos) em que foi “construído” e, portanto, um tempo antes do qual não o foi. Desse modo, o gênero, sendo uma construção social, é também um fenômeno histórico e cultural. Consequentemente, é lógico supor que, em algumas sociedades, a construção de gênero não precise ter existido.

Desde uma abordagem transcultural, a importância dessa observação consiste em que não se pode supor que a organização social de uma cultura (inclusive do Ocidente dominante) seja universal ou que as interpretações das experiências de uma cultura expliquem outra. Por um lado, em um nível global geral, a construção do gênero sugere sua mutabilidade. Por outro lado, no nível local – isto é, dentro dos

³² Kessler e McKenna, *Gender*.

limites de qualquer cultura particular – o gênero só é mutável se for construído socialmente como tal. Porque, nas sociedades ocidentais, as categorias de gênero, como todas as outras categorias sociais, são construídas com tijolos biológicos, e sua mutabilidade é questionável. A lógica cultural das categorias sociais ocidentais é fundada em uma ideologia do determinismo biológico: a concepção de que a biologia fornece a lógica para a organização do mundo social. Deste modo, como apontado anteriormente, essa lógica cultural é, na verdade, uma “bio-lógica”.

A “Sororarquia”: o feminismo e sua “Outra”

Desde uma abordagem transcultural, as implicações da bio-lógica ocidental são de grande alcance quando se considera o fato de que os construtos de gênero na teoria feminista se originaram no Ocidente, onde homens e mulheres são concebidos de forma oposta e projetados como categorias sociais corporificadas e derivadas geneticamente. Assim, a questão é esta: baseado em que as categorias conceituais ocidentais podem ser exportadas ou transferidas para outras culturas que possuem uma lógica cultural diferente? Essa questão emerge porque, apesar da maravilhosa compreensão sobre a construção social do gênero, a forma como dados interculturais têm sido usados por muitas escritoras feministas enfraquece a noção de que culturas diferentes podem construir categorias sociais diferentemente. Sobretudo, se culturas diferentes necessariamente sempre constroem o gênero como o feminismo propõe que elas *devam fazer*, então a ideia de que o gênero é socialmente construído não se sustenta.

Portanto, o valor potencial do construcionismo social feminista ocidental permanece, em grande parte, irrealizado porque, para interpretar o mundo social, o feminismo – como a maioria das outras estruturas teóricas ocidentais – não pode se afastar do prisma da biologia que necessariamente percebe as hierarquias sociais como naturais. Conseqüentemente, nos estudos de gênero transculturais, as teóricas impõem as categorias ocidentais às culturas não ocidentais e, então, projetam essas categorias como naturais. O modo como as construções diferentes do mundo social em outras culturas são usadas como “evidências” para a construção do gênero e a insistência de que essas construções interculturais são categorias de gênero, na medida em que

operam no Ocidente, anula as alternativas oferecidas pelas culturas não ocidentais e enfraquecem a afirmação de que gênero é uma construção social.

As ideias ocidentais são impostas quando categorias sociais não-ocidentais são assimiladas pela estrutura de gênero que emergiu de uma tradição sócio histórica e filosófica específica. Um exemplo é a “descoberta” do que foi nomeado como “terceiro gênero”³³ ou “gêneros alternativos” (*ibid.*) em várias culturas não-ocidentais. O fato de que o “casamento africano de mulheres”³⁴, o nativo americano “berdache”³⁵ e a “hijra” sul-asiática³⁶ sejam apresentados como categorias de gênero e os incorporar à estrutura bio-lógica e generificada do Ocidente sem a explicação de suas próprias histórias e construções socioculturais. Várias questões são pertinentes aqui. Essas categorias sociais são generificadas para as culturas em questão? Desde qual abordagem elas são generificadas? De fato, até mesmo a pertinência de chamá-las de “terceiro gênero” é questionável, pois o sistema cultural ocidental, que usa a biologia para mapear o mundo social, exclui a possibilidade de mais de dois gêneros porque gênero é a elaboração do dimorfismo sexual percebido no corpo humano e projetado no domínio social. A trajetória do discurso feminista nos últimos vinte e cinco anos foi determinada pelo ambiente cultural ocidental de sua fundação e desenvolvimento.

Assim, no início do feminismo da segunda onda na Europa e Estados Unidos, o sexo foi definido como os fatos biológicos dos corpos masculino e feminino e o gênero foi definido como as consequências sociais que fluíam desses fatos. Na realidade, assumiu-se que cada sociedade possuía um sistema de sexo/gênero³⁷. O ponto mais importante foi que sexo e gênero estão inseparavelmente ligados. Com o tempo, o sexo tendia a ser entendido como a base e o gênero como a superestrutura. Posteriormente, porém, depois de muito debate, até mesmo o sexo foi interpretado como socialmente

³³ Lorber, *Paradoxes of Gender*, p. 17-18.

³⁴ Consultar Ifi Amadiume, *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*. Londres: Zed Books, 1987, para um relato dessa instituição na Igbolândia, no sudeste da Nigéria. Consultar também Melville J. Herskovitz, “A Note on ‘Woman Marriage’ in Dahomey” *Africa* 10 (1937), p. 335-41, para uma alusão anterior à sua ampla ocorrência na África.

³⁵ Kessler e McKenna, *Gender*, p. 24-36.

³⁶ Serena Nanda, “Neither Man Nor Woman: The Hijras of India” in *Gender in Cross-cultural Perspective*, editado por Caroline Brettell e Carolyn Sargent. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1993.

³⁷ Gayle Rubin, “The Traffic in Women” in: *Toward an Anthropology of Women*, Rayna R. Reiter (ed.). Nova York: Monthly Review Press, 1975.

construído. Kessler e McKenna, uma das primeiras equipes de pesquisa nessa área, escreveram que “usam gênero, em vez de sexo, mesmo quando se referem a aspectos como ser mulher (menina) ou homem (menino) que foram vistos como biológicos. Isso servirá para enfatizar nossa posição de que o elemento da construção social é primordial em todos os aspectos de ser macho ou fêmea”³⁸. Judith Butler, escrevendo quase quinze anos depois, reitera, ainda mais fortemente, a interconexão entre sexo e gênero:

Se o sexo é, ele próprio, uma categoria tomada em seu gênero, não faz sentido definir o gênero como a interpretação cultural do sexo. O gênero não deve ser meramente concebido como a inscrição cultural de significado num sexo previamente dado (uma concepção jurídica); tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos. Resulta daí que o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual “a natureza sexuada” ou “um sexo natural” é produzido.³⁹

Dada a inseparabilidade entre sexo e gênero no Ocidente, que resulta do uso da biologia como uma ideologia para mapear o mundo social, os termos “sexo” e “gênero”, como observado anteriormente, são essencialmente sinônimos. Dito de outro modo: já que nas construções ocidentais os corpos físicos são sempre corpos sociais, não há realmente distinção entre sexo e gênero.⁴⁰ Na sociedade iorubá, pelo contrário, as relações sociais derivam sua legitimidade dos fatos sociais e não da biologia. Os meros fatos biológicos da gravidez e parto importam apenas em relação à procriação, como devem ser. Fatos biológicos não determinam quem pode se tornar monarca ou quem pode negociar no mercado. Na concepção autóctone iorubá, essas questões eram questões propriamente sociais, e não biológicas; portanto, a natureza da anatomia não definia a posição social de uma pessoa. Consequentemente, a ordem social iorubá

³⁸ Kessler e McKenna, *Gender*, p. 7; Laqueur, *Making Sex*.

³⁹ Butler, Judith. *Problemas de Gênero*. Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003, p. 25.

⁴⁰ Em seu estudo da sociedade Igbô da Nigéria (*Male Daughters*), a antropóloga Ifi Amadiume introduziu a ideia de “flexibilidade de gênero” para capturar a real separabilidade de gênero e sexo nesta sociedade africana. Eu, no entanto, acho que os casamentos de “mulher com mulher” na Igbolândia convidam a um questionamento mais radical do conceito de gênero, uma interrogação que “flexibilidade de gênero” não consegue representar. Por um lado, o conceito de gênero, tal como elaborado na literatura, é uma dicotomia, uma dualidade fundamentada no dimorfismo sexual do corpo humano. Aqui, não há espaço para flexibilidade.

requer um tipo diferente de mapa, e não um mapa de gênero que pressupõe a biologia como a base do social.

As sutilezas sobre a relação entre gênero e sexo, o debate sobre essencialismo, os debates sobre as diferenças entre as mulheres⁴¹ e a preocupação com a inclinação/combinção de gênero⁴² que caracterizaram o feminismo são, na verdade, versões feministas do extenso debate sobre natureza versus criação, inerente ao pensamento ocidental e à lógica de suas hierarquias sociais. Essas preocupações não são necessariamente inerentes ao discurso sobre a sociedade como tal, mas são uma preocupação e uma questão de uma especificidade cultural. A partir de uma abordagem transcultural, o ponto mais interessante é o grau em que o feminismo, apesar de sua postura local radical, exhibe as mesmas características etnocêntricas e imperialistas dos discursos ocidentais que buscava subverter. Isso colocou sérias limitações à sua aplicabilidade fora da cultura que o produziu. Como Kathy Ferguson nos lembra:

As questões que podemos fazer sobre o mundo são possibilitadas, e outras questões são impedidas, pelo quadro que ordena o questionamento. *Quando nos ocupamos em discutir sobre as questões que aparecem no interior de um determinado quadro, o próprio quadro se torna invisível; nós nos enquadrados nele.*⁴³

Embora, na origem, por definição – e pela prática –, o feminismo seja um discurso universalizante, as preocupações e questões que o informaram são ocidentais (e seu público também é aparentemente considerado composto apenas por ocidentais, dado que muitas das teóricas tendem a usar a primeira pessoa do plural “nós” e “nossa cultura” em seus escritos). Assim sendo, o feminismo permanece enquadrado pela visão limitada e pela bio-lógica de outros discursos ocidentais.

A sociedade iorubá do sudoeste da Nigéria sugere um cenário diferente, no qual o corpo nem sempre é recrutado como base para a classificação social. Desde uma posição iorubá, o corpo parece ter uma presença exagerada no pensamento e na prática

⁴¹ A “literatura de raça e gênero” baseia-se em noções de diferenças entre as mulheres.

⁴² Consultar, por exemplo, Holly Devor, *Gender Blending: Confronting the Limits of Duality*. Bloomington: Indiana University Press, 1989; Rebecca Gordon, “Delusions of Gender” *Women’s Review of Books*, 12, n.2 (November 1994), p. 18-19.

⁴³ Kathy Ferguson, *The Man Question: Visions of Subjectivity in Feminist Theory*. Berkeley: University of California Press, p. 7.

social ocidentais, incluindo as teorias feministas. No mundo iorubá, particularmente na cultura Oyó prévia ao século XIX⁴⁴, a sociedade era concebida para ser habitada por pessoas em relação umas com as outras. Ou seja, a “fiscalidade” da masculinidade ou feminilidade não possuía antecedentes sociais e, portanto, não constituía categorias sociais. A hierarquia social era determinada pelas relações sociais. Como apontado anteriormente, a maneira em que as pessoas estavam situadas nos relacionamentos mudava dependendo de quem estava envolvida e da situação particular. O princípio que determinava a organização social era a senioridade, baseada na idade cronológica. Os termos de parentesco iorubá não denotam gênero; e outras categorias sociais não-familiares também não eram especificamente marcadas por gênero. O que essas categorias iorubás nos dizem é que o corpo nem sempre está em vista e à vista da categorização. O exemplo clássico é a fêmea que desempenhava os papéis de *oba* (governante), *omọ* (prole), *okọ*, *aya*, *iyá* (mãe) e *aláwo* (sacerdotisa-adivinhadora), tudo em um só corpo. Nenhuma dessas categorias sociais, seja de parentesco ou não, tem especificidade de gênero. Não se pode localizar as pessoas nas categorias iorubás apenas olhando para elas. O que eles ouvem pode ser a sugestão mais importante. A senioridade como fundamento da relação social iorubá é relacional e dinâmica; e, ao contrário do gênero, não é focada no corpo.

Se o corpo humano é universal, por que o corpo parece ter uma presença exagerada no Ocidente em relação à Iorubalândia? Uma estrutura comparativa de pesquisa revela que uma diferença importante deriva de qual dos sentidos é privilegiado na apreensão da realidade – a visão no Ocidente e uma multiplicidade de sentidos ancorados na audição, na Iorubalândia. A tonalidade da língua iorubá predispõe a pessoa a uma apreensão da realidade que não pode marginalizar o auditivo. Consequentemente, em relação às sociedades ocidentais, há uma necessidade mais forte de uma contextualização mais ampla para dar sentido ao mundo⁴⁵. Por

⁴⁴ Meu uso do século XIX como referência é meramente para reconhecer as configurações emergentes de gênero na sociedade; o processo deve ter começado mais cedo, dado o papel do tráfico escravagista no Atlântico na desorganização da Iorubalândia.

⁴⁵ Não pretendo participar das discussões em alguns debates reducionistas sobre a “oralidade” das sociedades africanas em relação à “escrita” no Ocidente; nem a intenção deste livro é estabelecer uma oposição binária entre o Ocidente e a Iorubalândia, por um lado, e a escrita e a oralidade, por outro, como algumas pessoas pesquisadoras fizeram. Há uma enorme literatura sobre escrita e oralidade. Uma boa introdução ao debate, embora seja uma explicação excessivamente generalizada, é a de Walter Ong,

exemplo, a divinação Ifá, que também é um sistema de conhecimento na Iorubalândia, tem componentes tanto visuais quanto orais⁴⁶. Mais fundamentalmente, a distinção entre os povos iorubás e o Ocidente, simbolizada pelo foco em diferentes sentidos na apreensão da realidade, envolve mais do que a percepção – para os povos iorubás e, na verdade, para muitas outras sociedades africanas, trata-se de “uma presença particular no mundo – um mundo concebido como um todo, no qual todas as coisas estão ligadas”⁴⁷. Refere-se aos muitos mundos que os seres humanos habitam; não privilegia o mundo físico sobre o metafísico. Um foco na visão como o principal modo de compreender a realidade eleva o que pode ser visto sobre o que não é aparente aos olhos; perde os outros níveis e as nuances da existência. A comparação entre a visão o sentido da audição, feita por de David Lowe, resume algumas das questões para as quais desejo chamar a atenção. Ele escreve:

Dos cinco sentidos, a audição é a mais difundida e penetrante. Digo isso, embora muitos, de Aristóteles na *Metafísica* a Hans Jonas em *The Phenomenon of Life*, tenham dito que a visão é o mais nobre. Mas a visão é sempre direcionada para o que está à frente. E a visão não pode virar uma esquina, pelo menos sem a ajuda de um espelho. Por outro lado, o som nos chega, nos envolve momentaneamente em um espaço acústico, cheio de timbre e nuances. É mais próximo e sugestivo que a visão. A visão é sempre a percepção da superfície desde um ângulo particular. Mas o som é aquela percepção capaz de penetrar abaixo da superfície. A fala é a comunicação que liga uma pessoa com outra. Portanto, a qualidade do som é fundamentalmente mais vital e mais móvel do que a visão⁴⁸.

Do mesmo modo como foi explicitamente demonstrado o privilégio ocidental do visual sobre os outros sentidos, também pode ser apresentado o domínio do auditivo na Iorubalândia.

Em um interessante artigo intitulado “The mind’s eye”, as teóricas feministas Evelyn Fox Keller e Christine Grontkowski fazem a seguinte observação: “Nós [euro-

Orality and Literacy: The Technologizing of the Word. Nova York: Methuen, 1982. Para uma descrição recente de algumas questões de uma abordagem africana, consultar Samba Diop, “*The Oral History and Literature of Waalo, Northern Senegal: The Master of the Word in Wolof Tradition*”. (Tese de Doutorado, Department of Comparative Literature, University of California-Berkeley, 1993).

⁴⁶ Consultar Wande Abimbola, *Ifa: An Exposition of the Ifa Literary Corpus*. Ibadan: Oxford University Press, 1976.

⁴⁷ Amadou Hampaté Bâ, “Approaching Africa” in *African Films: The Context of Production*, ed. Angela Martin. Londres: British Film Institute, 1982, p. 9.

⁴⁸ Lowe, *History of Bourgeois Perception*, p. 7.

estadunidenses] falamos de conhecimento como iluminação, conhecer como ver, verdade como luz. Poderíamos perguntar então, como a visão tornou-se um modelo de conhecimento tão adequado? E tendo-a aceito como tal, como a metáfora coloriu nossas concepções de conhecimento?”⁴⁹ Essas teóricas passam a analisar as implicações do privilégio da visão sobre os outros sentidos para a concepção de realidade e conhecimento no Ocidente. Elas examinam as ligações entre o privilégio da visão e o patriarcado, observando que as raízes do pensamento ocidental no visual produziram uma lógica masculina dominante (*ibid.*). Explicando a observação de Jonas de que “para obter a visão apropriada, tomamos a distância apropriada”⁵⁰, elas notam a natureza passiva da visão, na qual o sujeito do olhar é passivo. Elas ligam a distância que a visão acarreta ao conceito de objetividade e à falta de compromisso entre o “eu” e o investigado – o Si e o Outro.⁵¹ De fato, no Ocidente, o Outro é melhor descrito como outro corpo – separado e distante.

O feminismo não escapou da lógica visual do pensamento ocidental. O foco feminista na diferença sexual, por exemplo, deriva desse legado. A teórica feminista Nancy Chodorow notou a primazia e as limitações dessa concentração feminista sobre a diferença:

De nossa parte como feministas, mesmo quando queremos eliminar a desigualdade, hierarquia e diferença de gênero, esperamos encontrar tais características na maioria dos contextos sociais. Partimos do pressuposto de que o gênero é sempre uma característica marcante da vida social, e não temos abordagens teóricas que enfatizem as semelhanças sexuais em relação às diferenças.⁵²

Consequentemente, a suposição e o desdobramento do patriarcado e das “mulheres” como universais em muitos escritos feministas são etnocêntricos e demonstram a hegemonia do Ocidente em relação a outros agrupamentos culturais.⁵³ A emergência do patriarcado como uma forma de organização social na história

⁴⁹ Evelyn Fox Keller e Christine Grontkowski, “The Mind’s Eye” in *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, editado por Sandra Harding e Merrill B. Hintikka. Boston: Reidel, 1983, p. 208.

⁵⁰ Jonas, *Phenomenon of Life*, p. 507.

⁵¹ Keller and Grontkowski, “The Mind’s Eye.”

⁵² Nancy Chodorow, *Feminism and Psychoanalytic Theory*. New Haven: Yale University Press, 1989, p. 216.

⁵³ Consultar Amadiume, *Male Daughters*; e Valerie Amos & Pratibha Parma, “Challenging Imperial Feminism” *Feminist Review*, Jul-1984, p. 3-20.

ocidental é uma função da diferenciação entre corpos masculinos e femininos, uma diferença enraizada no visual, uma diferença que não pode ser reduzida à biologia e que deve ser entendida como sendo constituída dentro de realidades históricas e sociais particulares. Não estou sugerindo que as categorias de gênero sejam necessariamente limitadas ao Ocidente, particularmente no período contemporâneo. Pelo contrário, estou sugerindo que as discussões sobre categorias sociais deveriam ser definidas e fundamentadas no meio local, em vez de baseadas em achados “universais” feitos no Ocidente. Diversas estudiosas feministas questionaram a hipótese do patriarcado universal. Por exemplo, as editoras de um volume sobre mulheres hausás do norte da Nigéria escrevem: “Uma suposição preconcebida de assimetria de gênero na verdade distorce muitas análises, pois impede a exploração do gênero como um componente fundamental das relações sociais, da desigualdade, de processos de produção e reprodução e ideologia”⁵⁴. Além da questão da assimetria, no entanto, uma noção preconcebida de gênero como uma categoria social universal é igualmente problemática. Se quem investiga assumir o gênero, as categorias de gênero serão encontradas, independentemente de existirem ou não.

O feminismo é uma das recentes modas teóricas ocidentais a serem aplicadas às sociedades africanas. Seguindo a abordagem única (ou melhor, a abordagem única ocidental) da teorização intelectual, o feminismo assumiu seu lugar em uma longa série de paradigmas ocidentais – incluindo o marxismo, o funcionalismo, o estruturalismo e o pós-estruturalismo – imposta a sujeitos africanos. Pessoas da academia se tornaram uma das forças hegemônicas internacionais mais eficazes, não por produzir experiências sociais homogêneas, mas uma homogeneidade de forças hegemônicas. As teorias ocidentais tornam-se ferramentas de hegemonia na medida que são aplicadas universalmente, partindo do pressuposto de que as experiências ocidentais definem o humano. Por exemplo, um estudo com residentes Gã de um bairro de Acra, Gana, começa assim: “É preciso melhorar nossa análise das mulheres e da formação de classes para refinar nossas percepções”⁵⁵. Mulheres? Que mulheres?

⁵⁴ Catherine Coles & Beverly Mack, eds., *Hausa Women in the Twentieth Century*. Madison: University of Wisconsin Press, 1991, p. 6.

⁵⁵ Claire Robertson, *Sharing the Same Bowl: A Socioeconomic History of Women and Class in Accra, Ghana*. Bloomington: Indiana University Press, 1984, p. 23.

Quem se qualifica para ser mulher nesse ambiente cultural e em quais bases elas devem ser identificadas? Tais questões são legítimas se quem pesquisa tome a sério a construção das categorias sociais e tenha em conta as concepções locais da realidade. As armadilhas das noções preconcebidas e do etnocentrismo tornam-se óbvias quando a autora do estudo admite:

Fui forçada a mudar um outro viés com o qual comecei. Antes de começar o trabalho de campo, eu não estava particularmente interessada nonexo causal, ou de outro tipo, em economia. Mas na época em que tentei uma sondagem inicial..., a importância arrogante das atividades comerciais em permear todos os aspectos da vida das mulheres fez com que a economia fosse considerada imperativa. E quando chegou a hora de analisar os dados em profundidade, as explicações mais convincentes eram muitas vezes econômicas. Comecei trabalhando com mulheres; terminei trabalhando com comerciantes (*Ibid.*, p. 25).

Em primeiro lugar, por que Claire Robertson, autora deste estudo, começou com mulheres e que distorções foram introduzidas por isso? E se ela tivesse começado com comerciantes? Ela teria terminado com mulheres? Os começos são importantes; a adição de outras variáveis no meio do caminho não impede ou resolve distorções e mal-entendidos. Como muitos estudos sobre pessoas africanas, metade do estudo de Robertson parece ter sido concluída – e as categorias já estavam postas – antes de conhecer o povo Gã. A monografia de Robertson não é atípica em Estudos Africanos; na verdade, é uma das melhores, particularmente porque, ao contrário de um grande número de pessoas que pesquisam, ela está ciente de alguns de seus vieses. O viés fundamental que muitas pessoas ocidentais, incluindo Robertson, trazem para o estudo de outras sociedades é o “raciocínio corporal”, a suposição de que a biologia determina a posição social. Como “mulheres” é uma categoria baseada no corpo, ela tende a ser privilegiada, nas pesquisas ocidentais, em relação a “comerciantes”, que não é baseada no corpo. Mesmo quando pessoas comerciantes são levadas a sério, são incorporadas de tal forma que a categoria comerciante, que em muitas sociedades da África Ocidental não tem especificidade de gênero, é transformada em “mulheres do mercado”, como se a explicação para seu envolvimento nessa ocupação fosse encontrada em seus seios ou, para dizê-lo mais cientificamente, no cromossomo X⁵⁶.

⁵⁶ Por exemplo, Bessie House-Midamba & Felix K. Ekechi, *African Market Women's Economic Power: The Role of Women in African Economic Development*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1995; Gracia

Quanto mais a bio-lógica ocidental é adotada, mais essa estrutura baseada no corpo é inscrita conceitualmente e na realidade social.

Não está explícito que o corpo seja um local de tal elaboração do social na cosmopercepção do povo Gã ou em outras culturas africanas. Antes que se possa tirar conclusões, estas investigações garantem a inscrição do gênero nas culturas africanas. Por que os Estudos Africanos permaneceram tão dependentes das teorias ocidentais e quais são as implicações para a constituição do conhecimento sobre as realidades africanas? Ao contrário dos princípios mais básicos do raciocínio corporal, todos os tipos de pessoas, independentemente do tipo de corpo, estão implicados na construção desse discurso biologicamente determinista. O raciocínio corporal é uma abordagem cultural. Suas origens são facilmente localizáveis no pensamento europeu, mas seus tentáculos se tornaram ubíquos. A hegemonia ocidental aparece de muitas maneiras diferentes nos Estudos Africanos, mas a ênfase aqui estará nas teorias de segunda mão que são usadas para interpretar as sociedades africanas sem qualquer consideração sobre adequações ou sobre tais teorias terem se tornado irregulares.

Hegemonia ocidental nos Estudos Africanos

Uma avaliação dos Estudos Africanos como um campo interdisciplinar revelará que eles são em geral “reacionários”⁵⁷. A reação, em essência, tem sido ao mesmo tempo a força motriz dos Estudos Africanos e sua limitação em todas as suas ramificações. Não importa se alguém que os estuda em particular está reagindo a favor ou contra o Ocidente; o ponto é que o Ocidente está no centro da produção africana de conhecimento. Por exemplo, toda uma geração de quem produziu a história africana a reconstruiu, repleta de reis, impérios e até guerras, para refutar as alegações europeias de que os povos africanos são sem história.⁵⁸ Em outros campos, muita tinta foi derramada (e árvores derrubadas) para refutar ou apoiar afirmações sobre se alguns

Clark, *Onions Are My Husband: Accumulation by West African Market Women*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

⁵⁷ Digo isso no sentido de ser reativo; não me refiro ao sentido marxista de ser retrógrado, embora tal leitura também seja possível.

⁵⁸ Na escola de história de Ibadan, consultar Arnold Temu e Bonaventure Swai, *Historians and Africanist History: A Critique*. Londres: Zed Press, 1981. A coleção da UNESCO sobre a História Geral da África também foi uma resposta à acusação de que os africanos são povos sem história.

povos africanos têm Estados ou são povos sem Estado. Recentemente, nos últimos anos do século XX, sem dúvida o debate mais acalorado nos Estudos Africanos é se haveria filosofia em África antes do contato com a Europa ou se uma descrição melhor seria a de povos “sem filosofia”⁵⁹. Essa talvez seja a fase mais recente de uma velha preocupação ocidental com o status do primitivismo africano, para a qual os índices passaram da falta de história para a ausência de Estado e, agora, para a ausência de filosofia.

Quer a discussão se concentre na história ou em sua ausência, em ter um Estado ou não o ter, é claro que o Ocidente é a norma contra a qual os povos africanos continuam a ser medidos por outros e muitas vezes por si mesmos. As questões que informam a pesquisa são desenvolvidas no Ocidente, e as teorias e conceitos operativos são derivados de experiências ocidentais. As experiências africanas raramente informam a teoria em qualquer campo de estudo; na melhor das hipóteses, essas experiências são excepcionais. Consequentemente, os Estudos Africanos continuam sendo “ocidentocêntricos”, um termo que vai além do “eurocêntrico” para incluir os Estados Unidos. A presença de pessoas africanas na academia é valiosa em si e tornou possíveis algumas mudanças importantes. Entretanto, não trouxe transformações fundamentais – apesar da tese da sociologia do conhecimento e da política de identidade.⁶⁰ Que a pesquisa euro-estadunidense seja ocidentocêntrica dispensa comentários. Mas o que explica o persistente ocidentocentrismo de muitos estudos africanos?

Esta questão é colocada no contexto de um debate entre pessoas africanas que realizam pesquisas sobre a incapacidade de muitos estudos conduzidos por pessoas africanas para lidarem com as questões reais que os países africanos enfrentam. Várias

⁵⁹ Consultar os seguintes livros para acompanhar alguns dos debates: Paulin J. Hountondji, *African Philosophy: Myth and Reality*. Londres: Hutchinson, 1983; Kwasi Wiredu, *Philosophy and African Culture*. Nova York: Cambridge University Press, 1980; P. O. Bodunrin, *Philosophy in Africa: Trends and Perspectives*. Ile Ife, Nigeria: University of Ife Press, 1985; Tsenay Serequeberhan (ed.), *African Philosophy*. Nova York: Paragon House, 1991.

⁶⁰ Em geral, a sociologia do conhecimento fala sobre questões de formação de conhecimento, identidade social e interesses sociais. De acordo com Karl Mannheim, “as pessoas unidas em grupos lutam de acordo com o caráter e a posição dos grupos aos quais pertencem para mudar o mundo circundante. (...) É a direção dessa vontade de mudar ou manter, essa atividade coletiva, que produz o fio condutor para o surgimento de seus problemas, seus conceitos e suas formas de pensamento” *Ideology or Utopia?* Londres: Routledge and Kegan Paul, 1936, p. 3.

peessoas africanas dedicadas ao pensamento tentaram explicar por que muitos estudos conduzidos por pessoas africanas fracassam em lidar com essas questões. Argumentou-se que muitos escritos de pessoas africanas são muito focados em exibir a África como diferente da Europa, em vez de lidar com essas questões reais. A África está indubitavelmente no meio de uma crise de proporções globais, e este fato deu uma urgência ao autoexame de intelectuais do continente africano. Chamarei a um dos grupos de intelectuais de antinativista⁶¹ em função de sua postura bastante crítica em relação a qualquer defesa de uma cultura africana. O outro grupo, que acolhe uma noção de um modo de ser africano, é referido como nativista⁶² em sua orientação. Para o grupo antinativista, o problema de evitar as questões centrais decorre do fato de que muitas pessoas africanas dedicadas ao pensamento são nacionalistas culturais; a acusação é de que estas não estão dispostas a reconhecer os fracassos da África e a superioridade tecnológica europeia e, assim, concentrarem-se simplesmente em como a África é diferente do Ocidente. O grupo antinativista argumenta ainda que nativistas se diferenciam do Ocidente para sustentar sua autoestima. O crítico literário Abiola Irele resume muito bem este ponto de vista antinativista:

Todo o movimento no pensamento moderno africano tem consistido em definir essa identidade (identidade africana, localizada na cultura tradicional). A reação intelectual à nossa humilhação sob o sistema colonial e à nossa desvalorização consistiu em *afirmar nossa diferença em relação ao homem branco, o europeu. Este esforço consciente de diferenciação produziu as bem conhecidas ideologias da personalidade africana e da negritude*. Na formulação de Senghor, a ideia da identidade africana toma a forma de uma essência irredutível da raça, cujo correlato objetivo é a cultura tradicional. Essa essência serve para atribuir um valor estimável ao nosso passado, e justificar nossa reivindicação de uma existência separada. Todo o movimento do pensamento no nacionalismo cultural negro, de Blyden a Senghor, leva a uma mística das formas tradicionais de vida.⁶³

No artigo, “In Praise of Alienation”, Irele sugere que a intelectualidade africana está excessivamente apegada à sua cultura. Sua solução é aceitar a derrota e a

⁶¹ Consultar Hountondji, *African Philosophy*, como um exemplo de uma orientação antinativista.

⁶² Um exemplo de uma resposta nativista é o texto de Oyekan Owomoyela, “Africa and the Imperative of Philosophy: A Skeptical Consideration” in *African Philosophy*, Tsenay Serequeberhan (ed.). Nova York: Paragon House, 1991.

⁶³ Abiola Irele, “In Praise of Alienation” in *The Surreptitious Speech: Presence Africaine and the Politics of Otherness, 1947-1987*, V. Y. Mudimbe (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 1992. Grifos meus.

“alienação” da África e abraçar a Europa em toda a sua grandeza e capacidade científica. Só então a África terá as ferramentas modernas para enfrentar seus apertos. Embora ninguém possa negar a miríade de problemas que a África enfrenta hoje e a necessidade de liderança, intelectual e de outras formas, pessoas dedicadas ao pensamento crítico, como Irele, diagnosticaram erroneamente a origem do problema africano. A solução que elas oferecem, portanto, é suspeita. A base do problema da África é sua estreita identificação com a Europa, que é a fonte e a razão para a contínua dominação ocidental dos povos africanos e do pensamento africano.

Meu ponto aqui, então, é que o pensamento africano (de Blyden a Senghor; passando por Kagame, Mbiti e Idowu; a Irele, Hountondji, Bodunrin, Oruka e Wiredu), seja nativista ou antinativista, sempre se concentrou não na *diferença* em relação ao Ocidente, mas na *identidade* com o Ocidente. É precisamente porque a intelectualidade africana aceita e se identifica tanto com o pensamento europeu que criou versões africanas de coisas ocidentais. Ela parece pensar que a mentalidade europeia é universal e que, portanto, uma vez que os povos europeus descobriram a maneira como o mundo funciona e lançaram os alicerces do pensamento, tudo o que os povos africanos precisam fazer é adicionar seus próprios tijolos sobre a fundação. A negritude senghoriana, por exemplo (um dos primeiros movimentos intelectuais africanos modernos), longe de ser um exercício de diferença, é na verdade resultado da aceitação de Senghor das categorias europeias de essência, raça e razão e das ligações entre os três. Senghor afirma que, como os africanos são uma raça como os europeus, devem ter sua própria essência. O fato de que estas são categorias euro-derivadas não recebeu suficiente consideração. O raciocínio corporal – ou racial –, afinal, não é racional; não é racional ou razoável considerar alguém um criminoso apenas olhando para seu rosto, algo que os racistas fazem implacavelmente. Stanislaus Adotevi está correto quando escreve que “a negritude é o último filho nascido de uma ideologia de dominação.... É o *modo negro de ser branco*”⁶⁴.

O problema de importar conceitos e categorias ocidentais para os estudos e sociedades africanos faz um giro decisivo no trabalho de várias estudiosas feministas

⁶⁴ Citado em Christopher Miller, *Theories of Africans: Francophone Literature and Anthropology in Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 1990, p. 18.

africanas. Considero este desenvolvimento particularmente lamentável, porque esta nova geração de pesquisadoras tem o potencial de transformar radicalmente os Estudos Africanos, que em grande parte espelhou o androcentrismo das suas origens europeias. Usando todo tipo de modelos ocidentais, escritoras como Tola Pearce e Molar Ogundipe-Leslie caracterizaram a sociedade iorubá como patriarcal. Sua maestria em relação ao marxismo, feminismo e estruturalismo é deslumbrante, mas sua compreensão da cultura iorubá é seriamente deficitária. Samuel Johnson, um intelectual iorubá pioneiro, escreveu sobre a Iorubalândia do final do século XIX que “as pessoas nativas das terras iorubás estão bem familiarizados com a história da Inglaterra, de Roma e da Grécia, mas da história de seu próprio país, nada sabem!”⁶⁵ Mais de um século depois, o lamento de Johnson continua relevante. Mais recentemente, a filósofa e historiadora da arte Nkiru Nzegwu definiu nitidamente o problema afirmando que quando um número de pesquisadoras feministas africanas se apressou em caracterizar a sociedade autóctone “como implicitamente patriarcal, a questão da legitimidade do patriarcado como categoria de análise com validade transcultural nunca fora levantada. (...) O problema em avaliar as culturas igbô e iorubá com base em seu outro cultural (o Ocidente) é que as sociedades africanas são deturpadas, sem antes apresentar suas posições”⁶⁶.

A descrição da família iorubá feita por Pearce, consistindo de “um patriarca, suas esposas e seus filhos com suas esposas”⁶⁷ soa como uma representação do *pater familias* dos romanos⁶⁸ ou uma descrição da família de Abraão na Bíblia e me faz questionar se ela já observou uma linhagem autóctone iorubá ou leu os registros anteriores da família iorubá realizados por N. A. Fadipe⁶⁹ ou Johnson. (*Op. Cit.*)

⁶⁵ Samuel Johnson, *The History of the Yorubas*. Nova York: Routledge and Kegan Paul, 1921, p. vii.

⁶⁶ Nkiru Nzegwu, “Gender Equality in a Dual-Sex System: The Case of Onitsha”. *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 7, n.1, Jan. 1994, p. 88, 91.

⁶⁷ Tola Pearce, “Importing the New Reproductive Technologies: The Impact of Underlying Models of Family, Females and Women’s Bodies in Nigeria” (artigo apresentado no World Institute for Development Economics Research Conference, “Women, Equality and Reproductive Technology” Helsinki, 3 a 6 de agosto, 1992).

⁶⁸ No original, a expressão é “*pater familias* of the Greeks”. Entretanto optamos por corrigir a informação, uma vez que essa é uma instituição romana. Sobre isso, consultar: FRIER, Bruce W.; MCGINN, Thomas A.J. *A Casebook on Roman Family Law*. Nova York: Oxford University Press, 2004. (N. da T.)

⁶⁹ N. A. Fadipe, *The Sociology of the Yoruba*. Ibadan: Ìbàdàn University Press, 1970.

Ogundipe-Leslie, em uma coletânea de 1994, com ensaios em sua maioria desatualizados, define a instituição iorubá *ilémosú* como aquela em que as mulheres são deixadas na prateleira do casamento (*ilémosú* é uma instituição pela qual as filhas retornam às suas famílias natais após o casamento e fazem da residência familiar o seu lar pelo resto da vida). Ela diz, metaforicamente, que a instituição deixa as mulheres “em casa com fungos crescendo em seus corpos”⁷⁰. É difícil explicar sua interpretação de *ilémosú*; que, no entanto, mostra sua atitude superficial em relação à cultura iorubá – já ela não se preocupou em verificar a natureza e o significado da instituição. A principal limitação da coletânea de ensaios de Ogundipe-Leslie é que ela não fornece nenhum contexto cultural para suas alegações. Como o gênero é preeminentemente um construto cultural, não pode ser teorizado em um vácuo cultural, como muitas das pessoas dedicadas à pesquisa tendem a fazer. De fato, uma das coisas úteis que as feministas africanas podem aprender com suas “irmãs” ocidentais é a meticulosa abordagem arqueológica com a qual muitas delas realizaram pesquisas que elucidaram a cultura ocidental de maneiras antes inimagináveis. As feministas africanas podem aprender muito com os métodos da investigação feminista à medida que foram aplicadas ao Ocidente, mas deveriam desprezar métodos de africanistas feministas ocidentais imperiais, que impõem o feminismo às “colônias”. Pessoas africanas dedicadas à pesquisa precisam fazer um trabalho sério detalhando e descrevendo as culturas autóctones africanas de dentro para fora, e não de fora para dentro. Até hoje, muito pouco foi escrito sobre as sociedades africanas em e por elas mesmas; em vez disso, a maior parte dos estudos é um exercício de propor um ultramoderno, ou algum outro modelo ocidental. O quadro de referência de uma cultura deve ser identificado e descrito em seus próprios termos antes que se possa fazer o tipo de alegações gratuitas que estão sendo feitas sobre o patriarcado e outras mazelas sociais.

Nos estudos sobre os povos iorubás, a manifestação dessa preocupação em encontrar equivalentes africanos das coisas europeias não se originou com as feministas. Isso é bastante perceptível no trabalho de uma geração anterior de pessoas dedicadas à pesquisa, como o teólogo E. Bolaji Idowu. Ele escreve sobre religião que “se

⁷⁰ Molar Ogundipe-Leslie, *Re-creating Ourselves: African Women and Critical Transformations*. Trenton, N.J.: African World Press, 1994, p. 212. Para a discussão mais detida de *ilémosú*, consultar o próximo capítulo.

eles [europeus] têm Deus, nós temos Olodumare; se eles têm Jesus Cristo, temos Ela, o deus da salvação, igual a eles”⁷¹ O tema se manifesta no trabalho de antinativistas quando descrevem o pensamento africano como pré-filosófico e pré-científico ou afirmam que a África está atrasada com relação à filosofia. Quer a acusação seja de que para a África é cedo ou tarde demais para fazer filosofia, a ideia é que o tipo ocidental de filosofia é um universal humano. Tal pensamento sugere que a África é o Ocidente em latência ou que a África é como o Ocidente, ainda que seja pré-formado ou deformado. Com essa tendência evolucionista, antinativistas antropologizam a África e negam sua coetaneidade com o Ocidente.⁷² Não há nada de errado em pessoas africanas afirmarem sua humanidade e uma humanidade comum com seus opositores (ou seja, os ocidentais); essa afirmação foi, de fato, necessária. O problema é que muitas pessoas africanas dedicadas à escrita assumiram que as manifestações ocidentais da condição humana são a própria condição humana. Colocando de outra maneira: elas entenderam erroneamente a natureza dos universais humanos.

Muitas pessoas africanas dedicadas à pesquisa, então, simplesmente falharam em distinguir entre universais e particulares ocidentais. Que grupos humanos tenham um passado rememorado é um universal; que os povos sumérios desenvolvessem a escrita e produzissem história escrita, em um determinado período do tempo, é uma manifestação particular disso. Que os povos se organizem é um universal; que o façam sob a estrutura de um Estado, ou alguma outra forma específica de organização, é um particular. Que organizem a produção e a reprodução (casamento) é um universal; que em certos lugares ou durante certas épocas, a produção e a reprodução pareçam ser separadas e separáveis é um particular. A troca sempre foi o universal; sexo, búzios, ouro, dinheiro e cartões de crédito são algumas das suas particularidades. A autorreflexão é parte integrante da condição humana, mas é errado supor que sua manifestação ocidental – a filosofia escrita – seja o universal. Na era do capitalismo global, a Coca-Cola é universal, mas dificilmente é inerente à condição humana. Como auxílio para evitar essa confusão, uma distinção linguística deve ser feita entre

⁷¹ E. Bolaji Idowu, *Olodumare: God in Yoruba Belief*. Londres: Longman, 1962.

⁷² Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Nova York: Columbia University Press, 1983.

“universal” como um termo metafísico que se refere a uma verdade inerente, e “universal” como um termo descritivo.

Os Estudos Africanos modernos permaneceram dominados pelos modos ocidentais de apreender a realidade e a produção de conhecimento por várias razões. De uma abordagem materialista, o domínio ocidental sobre pessoas dedicadas à pesquisa é apenas um reflexo do domínio econômico e cultural global do Ocidente. Mas essa não é uma explicação adequada, porque há regiões não ocidentais no mundo além da África, onde estudos e preocupações de base autóctone se desenvolveram em um grau considerável.⁷³ No caso da África, as explicações sobre essa dependência do Ocidente se concentraram na mentalidade colonial da intelectualidade africana, a política de financiamento da pesquisa e os interesses comuns de classe ou posição privilegiada desta intelectualidade, onde quer que se encontrem. Essas explicações são válidas. No entanto, há outro motivo, que raramente é reconhecido, e mesmo quando é destacado, seu efeito é subestimado: isto é, a natureza da academia, especialmente sua lógica, estrutura e práticas. No centro do problema está a maneira pela qual os negócios são conduzidos nas instituições produtoras de conhecimento; o modo como as questões fundamentais que informam a pesquisa são geradas no Ocidente; o modo como teorias e conceitos são gerados a partir de experiências ocidentais; e a maneira pela qual quem se dedica à academia tem que trabalhar no interior das disciplinas, muitas das quais foram constituídas para estabelecer o domínio sobre a África e que têm lógicas próprias, distintas das questões sobre a identidade social de quem realiza as pesquisas. O ponto é que, enquanto pessoas africanas considerarem as categorias ocidentais, como universidades, disciplinas e teorias limitadas como garantidas e se estruturarem em torno delas – a favor ou contra, não importa – não poderá haver diferença fundamental na investigação entre tais praticantes do conhecimento, não importa quais sejam seus pontos de origem.

Minha afirmação aqui pode ser ilustrada com referência ao debate sobre a filosofia africana. Em uma antologia intitulada *African Philosophy: Essential Readings*, Tsenay Serequeberhan, editor do volume, nota que apenas pessoas africanas dedicadas

⁷³ Aqui penso especificamente no subcontinente indiano.

à pesquisa estão representadas no livro; ele continua defendendo o que ele chama de política exclusionista:

Em minha percepção, esta abordagem exclusionista é necessária – pelo menos neste ponto do desenvolvimento da Filosofia Africana – precisamente porque os filósofos africanos precisam formular as suas diferentes posições no confronto e no diálogo *entre si, isto é, sem mediadores/moderadores estrangeiros ou intermediários*. Os filósofos africanos devem se envolver em um esmiuçamento teórico no confronto e no diálogo por conta própria.⁷⁴

Analisando os artigos da coletânea, independentemente de sua orientação ideológica, descobre-se que eles citam Lévy-Bruhl, Descartes, Kant, Platão e Tempels, para mencionar apenas alguns nomes. Esses autores não são, obviamente, africanos. Em outras palavras, os europeus não foram excluídos; eles podem ser europeus mortos, mas eles ainda estão definindo a agenda e, conseqüentemente, os termos do discurso. De fato, a pergunta deve ser feita sobre quem formou essa congregação de pessoas africanas dedicadas à filosofia. Como foram iniciadas? Pelas chamadas figuras mediadoras e intermediárias?⁷⁵ Estas questões são pertinentes, uma vez que algumas exclusões reais, sem nome e não reconhecidas, foram praticadas na construção da antologia. Essas outras exclusões devem ser parte da discussão porque sublinham muito graficamente os dilemas da pesquisa africana.

Essa prática de excluir pessoas não-africanas como colaboradoras e, ao mesmo tempo, aceitar os termos acadêmicos/ocidentais do discurso como dados é problemática e irrealista. Deveria ser óbvio que é quase impossível criar um espaço teórico africano quando a base do discurso tem sido povoada pelos HEBM – homens, europeus, brancos, mortos.⁷⁶ As “guerras culturais” sobre o que deveria ser incluído no cânone e no currículo nas universidades dos Estados Unidos nos anos 1980 enfatizavam esse ponto. Deixe-me precisar minha preocupação aqui: Não é que as pessoas africanas não devam ler o que bem entenderem – na verdade, precisamos ler muito a fim de podermos enfrentar os desafios impostos pelo capitalismo global do

⁷⁴ Serequeberhan, *African Philosophy*, p. xviii.

⁷⁵ É óbvio que a qualificação delas para a congregação depende de credenciais ocidentais. Esta também é uma questão fundamental que precisa ser problematizada, dadas as suas preocupações nacionalistas.

⁷⁶ Este foi um acrônimo desenvolvido na década de 1980, a partir das guerras culturais/guerras canônicas, que foi uma disputa sobre o que deveria constituir o “cânon” nas humanidades nas universidades dos Estados Unidos. Para algumas das questões relevantes, consultar Henry Louis Gates Jr., *Loose Canons: Notes on the Culture Wars*. Nova York: Oxford University Press, 1992.

final do século XX. O ponto é que os fundamentos do pensamento africano não podem repousar nas tradições intelectuais ocidentais que têm como uma de suas características persistentes a projeção dos africanos como o Outro e nossa consequente dominação.

No nível da produção intelectual, devemos reconhecer que as teorias não são ferramentas mecânicas; elas afetam (e alguém dirá, determinam) como pensamos, sobre quem pensamos, o que pensamos e quem pensa conosco. Às vezes, quem investiga parece esquecer que as ferramentas intelectuais estruturam a pesquisa e o pensamento. Enquanto o “culto a ancestrais”⁷⁷ da prática acadêmica não for questionado nos Estudos Africanos, pessoas dedicadas à investigação serão obrigadas a produzir pesquisas que não se concentrem principalmente na África – pois tais “ancestrais” não eram apenas não-africanas, mas hostis aos interesses africanos. As questões fundamentais da pesquisa em muitas disciplinas são geradas no Ocidente. Uma recente antologia intitulada *Africa and the Disciplines* faz a pergunta de modo muito ocidentocêntrico e grotesco: O que a África contribuiu para as disciplinas?⁷⁸ (Seguindo a lógica da questão, consideremos o que as pessoas africanas contribuíram para a craniometria – nossas cabeças; e para a *anthropologie* francesa, nossas bundas!)⁷⁹ A questão mais importante para a África é o que as disciplinas e as pessoas praticantes de disciplinas, como a antropologia, fizeram à África.⁸⁰

Em geral, pessoas africanas dedicadas ao pensamento parecem subestimar ou não compreender as implicações das práticas acadêmicas para a produção de conhecimento. Pesquisa, ensino e aprendizagem em instituições acadêmicas não são negócios práticos inócuos. Kwame Anthony Appiah explica este ponto em um ensaio

⁷⁷ Aqui aludo à tradição dos pais fundadores, que constituíam as principais preocupações de cada disciplina antes que as pessoas africanas, membras de um grupo dominado, pudessem participar. Nos Estudos sobre mulheres, a mesma tradição é mantida com as mães fundadoras.

⁷⁸ Robert Bates, V. Y. Mudimbe e Jean O’Barr (eds.), *Africa and the Disciplines*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

⁷⁹ Aludo aqui à “Vênus Hotentote”, a mulher africana que foi exibida na Europa no século XIX, sendo suas nádegas a curiosidade. Consultar Sander Gilman, “Black Bodies, White Bodies”, in *Race, Writing, and Difference*, Henry Louis Gates Jr. (ed.). Chicago: Universidade de Chicago Press, 1985. Gilman observa que as linhas de descoberta, desde os segredos possuídos pela “Vênus Hotentote” até a psicanálise do século XX, são razoavelmente retas (p. 257).

⁸⁰ Dado o papel da antropologia como a serva da colonização, é surpreendente que esta questão não tenha sido analisada pelos editores do volume.

em que reflete sobre as limitações do que ele chama de crítica nativista do Ocidente no campo da literatura africana: “O imperador ocidental ordenou aos nativos que trocassem suas batas por calças: seu ato de resistência é insistir em costurá-las a partir de material feito em casa. Dada a sua argumentação, nacionalistas culturais não vão suficientemente longe; são cegos para o fato de que suas demandas nativistas habitam uma arquitetura ocidental”⁸¹. A aceitação descarada e acrítica do Ocidente por Appiah e sua rejeição da África são compreensíveis, dadas suas linhas de ascendência matrilinear⁸², mas isso dificilmente é a justificativa para outras pessoas africanas pesquisadoras, cuja *abusua* (matrilinearidade) está localizada em solo africano, e não na Inglaterra. É notável que, apesar da postura antinativista de Appiah em relação à cultura africana, ele seja um nativista sem remorso. Appiah é um euronativista; o que ele se opõe é ao nativismo africano. Ao privilegiar as categorias europeias de seu pensamento e prática (como a patrilinearidade) sobre a matrilinearidade akan em seu livro *Na casa de meu pai*, atesta seu apagamento das normas da casa de seu pai (normas africanas) e a imposição dos valores da casa de sua mãe (normas anglo-saxônicas) na África.⁸³

De modo válido, no entanto, Appiah aponta que muitas pessoas africanas críticas do Ocidente não percebem que a aceitação da “arquitetura” ocidental em algum nível significa necessariamente abraçar também o “mobiliário”. Em suma, certas coisas acompanham o território – acadêmico ou não. Pensar que se pode habitar o território e depois mudar as regras é uma falácia porque as regras e o território não são separáveis; eles são mutuamente constituintes. Um não existe sem o outro.

Dito isto, a posição de Appiah, e de outras pessoas antinativistas, é ainda profundamente falha, em parte devido a um enorme descuido. A exortação antinativista de que a África deveria abraçar o Ocidente como uma nova estratégia para o futuro é falha porque, na verdade, isso é o que lideranças africanas fizeram no passado e assim permanecemos até o presente: isto é, no abraço perigoso ao Ocidente.

⁸¹ Kwame Anthony Appiah, “Out of Africa: Topologies of Nativism”. *Yale Journal of Criticism*, 12, n.1 (outono de 1988), p. 153-78.

⁸² Agradeço especialmente aqui a Nkiru Nzegwu, por sua contribuição em nossas muitas discussões sobre a questão da subversão do princípio matrilinear como um apagamento das normas culturais Akan.

⁸³ Esta seção, em particular, beneficiou-se das muitas discussões que tive com Nkiru Nzegwu.

Abraçar o Ocidente não é novidade; na verdade, é um programa de ação fracassado. A ideia de que a África pode escolher se quer ou não abraçar o Ocidente é uma metáfora inapropriada. O ponto é que a África já está presa em um abraço com o Ocidente; o desafio é como e quanto nos libertarmos. É um problema fundamental porque, sem esse afrouxamento necessário, continuamos a confundir o Ocidente com o Eu e, portanto, nos vemos como o Outro.

Appiah afirma que o apelo nativista pela afrocentricidade na leitura e escrita da literatura africana falha em apreciar a multiplicidade da herança dos escritores africanos modernos e, portanto, falha em perceber que, por exemplo, “a referência de Soyinka a Eurípides é tão real quanto seu apelo a Ogum”⁸⁴. No entanto, Appiah falha em entender a natureza das referências de Soyinka a Ogum e Eurípides. O problema não é o apelo de Soyinka a Eurípides; o problema é o fracasso de Appiah em compreender que os apelos de Soyinka a Eurípides e Ogum não são da mesma ordem⁸⁵. Para tomar uma sugestão da cultura iorubá: na prática da religião iorubana, apesar dos 401⁸⁶ orixás (divindades) às quais qualquer pessoa pode apelar, todas as linhagens e indivíduos têm seu próprio orixá a quem propiciam antes de apelar para outras divindades. Garantem sua própria base primeiro; e é somente depois disso que podem se juntar ao culto de outras divindades. Não há dúvida de que as pessoas podem mudar e mudam suas divindades; a falácia aqui é a ideia de que se pode começar com múltiplas divindades. Há sempre um privilégio, seja ele reconhecido ou não. Ogum e Eurípides não podem ser tomados como uma expressão de tipo “por um lado e por outro (*otoh-botoh*)” – um deve ser um “deus” fundacional.

Fundamentalmente, Appiah não compreende que quase todas as pessoas africanas dedicadas à pesquisa, institucionalmente privilegiadas, são formadas na tradição ocidental; quase não há formação no nível acadêmico em tradições e culturas africanas. Por causa disso, é raro, se não impossível, encontrar intelectuais que possam discutir Ogum com a mesma sofisticação e profundidade de conhecimento com que

⁸⁴ Appiah, “Out of Africa”.

⁸⁵ A noção de tripla herança da África, de Ali A. Mazrui, parece sofrer do mesmo tipo de diminuição da África. Consultar Mazrui, *The Africans: A Triple Heritage*. Nova York: Little Brown and Co., 1986.

⁸⁶ Consultar Ulli Beier, *Yoruba Myths*. Nova York: Cambridge University Press, 1980; Wande Abimbola, “Ifa as a Body of Knowledge and as an Academic Discipline”. *Journal of Cultures and Ideas*, 1, n.1 (1983), p. 1-11.

discutem Zeus. Não é de admirar que, para muitas pessoas africanas dedicadas ao pensamento, a África continue a ser apenas uma ideia. A experiência do filósofo V.Y. Mudimbe diz o suficiente. Em sua avaliação de textos antropológicos sobre os povos Luba, Mudimbe coloca a seguinte questão: “De onde vem minha autoridade?”. Ele responde:

É verdade que não sou antropólogo e não pretendo sê-lo. Passei pelo menos dez anos da minha vida estudando grego e latim antigos em uma média de doze horas por semana, com mais do que esse tempo dedicado às culturas francesa e europeias, antes de estar apto para um doutorado em filologia (grego, latim e francês) na Universidade de Louvain. Não conheço muitos antropólogos que pudessem demonstrar publicamente uma experiência semelhante sobre sua especialidade, ponto de fundar sua autoridade em Estudos Africanos⁸⁷.

A questão mais interessante é esta: em que consiste a reivindicação de autoridade de Mudimbe nos Estudos Africanos? Ele confessa que essa autoridade repousa sobre “minha mãe Luba-Lulua, meu pai Songye, o contexto cultural Suaíli de minha educação em Katanga (Shaba), o meio Sanga de minha educação secundária” (*ibid.*, p. 125). O contraste entre suas fontes de conhecimento sobre o Ocidente, por um lado, e a África, por outro, são impressionantes. O conhecimento sobre o Ocidente é cultivado ao longo de décadas, mas o conhecimento sobre a África deve ser absorvido, por assim dizer, através do leite materno. Eu não tenho nada contra mães (eu mesma sou uma). Mas enquanto nós, como pessoas africanas dedicadas à academia, estamos ocupadas revelando a “mãe de todos os cânones”, quem supomos que desenvolverá a base de conhecimento para transformar a África? É óbvio que não se pode descartar o conhecimento da cultura adquirida durante os anos formativos cruciais. Tampouco a posse da língua materna pode ser superestimada como chave para a compreensão de uma cultura. Mesmo assim, muitas pessoas africanas educadas no ocidente não ficam tempo suficiente com suas mães para absorver os elementos essenciais de uma educação africana. Como Mudimbe, muitas ingressam em internatos ou mosteiros de origem europeia desde cedo, embarcando em um longo processo de absorção das culturas europeias às custas das suas próprias. Como Appiah, elas podem ter ficado

⁸⁷ V. Y. Mudimbe, *Parables and Fables: Exegesis, Textuality, and Politics in Central Africa*. Madison: University of Wisconsin Press, 1991, p. 24.

escondidas atrás da “cerca de hibisco” e subseqüentemente enviadas para a escola na Europa enquanto a África se desdobrava na marcha da história.

É crucial que o nosso conhecimento da África seja continuamente cultivado e desenvolvido; não deve ser reduzido ao nível do instintivo ou primordial (primitivo), como algumas pessoas antinativistas/euronativistas gostariam. Muitas pessoas africanas demonstram falta de conhecimento das culturas africanas, enquanto se deleitam com o conhecimento dos clássicos europeus e das línguas mortas. O próprio Mudimbe observou que pessoas que eram suas “codiscípulas” europeias passaram pelo mesmo tipo de treinamento que ele para a especialização em filologia (*Ibid.*). Aparentemente, o leite de suas mães não era suficiente como fonte de conhecimento sobre sua cultura europeia; eles ainda tinham que passar a vida estudando isso.

Como prólogo de seu aclamado livro *A invenção da África*, Mudimbe dissemina o que ele chama de “boas novas” – que a pessoa africana tem agora “a liberdade de pensar em si mesma como ponto de partida de um discurso absoluto”⁸⁸. Sua afirmação é surpreendente, dado que o conteúdo de seu livro não deriva epistemologicamente da África e é fortemente dependente do pensamento europeu. Esta não é a herança multicultural que Appiah quer que acreditemos nos Estudos Africanos. É claramente uma herança ocidental e explica por que Ogum não tem chances contra Zeus e por que a África continua sendo apenas uma ideia na mente de muitas pessoas africanas dedicadas ao pensamento. É claro que, na realidade, a África continua a se desdobrar na marcha da história. A autêntica história humana!

Escrevendo os povos iorubás em inglês: Propagando o Ocidente

Para demonstrar concretamente as implicações da aceitação acadêmica acrítica das categorias e questões ocidentais no estudo das sociedades africanas, abordarei agora um discurso regional específico, os estudos iorubás.⁸⁹ O discurso sobre

⁸⁸ V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press, 1988, p. 200.

⁸⁹ Os estudos iorubás englobam o trabalho sobre os povos iorubás na África Ocidental e na diáspora iorubá, incluindo o Brasil e Cuba. Além do inglês, incorpora vários idiomas europeus, incluindo francês, português e espanhol. Os estudos em inglês predominam: isto é, a maioria de quem pesquisa faz seu trabalho principal em inglês. Estou mais ocupada com o discurso iorubá em inglês. Para definição e

os povos iorubás em inglês é um lugar particularmente profícuo para examinar os problemas do ocidentocentrismo na determinação das questões de pesquisa, porque as pessoas de origem iorubá dedicadas à investigação estão muito bem representadas. Como afirmou um antropólogo em uma recente monografia, “pessoas ocidentais dedicadas à pesquisa não escrevem *sobre* os povos iorubás; escrevem *com* os povos iorubás”⁹⁰. Deixando as preposições de lado – o contrário é mais o caso –, pessoas iorubás dedicadas à pesquisa escrevem com o Ocidente sobre os povos iorubás. Isso é revelado no fracasso em levar a língua iorubá a sério na pesquisa iorubá – a língua é a do Ocidente. A falta de interesse na língua iorubá para além do “trabalho de campo” não é surpreendente, uma vez que os Estudos Africanos são uma das poucas áreas da academia onde alguém pode se afirmar ser especialista sem o subsídio da competência linguística⁹¹. Afirma-se as nacionalidades africanas baseadas em grupos linguísticos, mas a marginalização da linguagem nos Estudos Africanos desmente este fato. Alguém pode se perguntar se a resistência à nebulosa categoria “África” como a unidade de análise em muitos estudos está relacionada a esses fatos. Sem dúvida, há algumas pesquisas que exigem o uso da África como unidade de análise; entretanto, neste ponto da história da pesquisa, a África, como Paulin J. Hountondji observa, é melhor usada como termo geográfico descritivo.⁹²

Os estudos regionais baseados em grupos culturais particulares são essencialmente exercícios de tradução em diferentes níveis: tradução do oral para o escrito; tradução de uma cultura para outra; e, finalmente, tradução de um idioma para outro. Cada categoria – escrita, oralidade, cultura, língua – é permeada com todos os tipos de suposições não declaradas, e cada movimento é repleto de potenciais para erros. A língua é crucial, e a observação de Marc Bloch sobre o problema para quem pesquisa a história, de desconsiderar a língua, é relevante: “Que absurda ilogicidade que alguém acesse o tema de sua pesquisa através das palavras apenas pela metade do

questões nos estudos iorubás, consultar A. I. Asiwaju, “Dynamics of Yoruba Studies”. *Studies in Yoruba History and Culture*, G. O. Olusanya (ed.). Ibadan: University Press Limited, 1983.

⁹⁰ Andrew Apter, *Black Critics and Kings: The Hermeneutics of Power in Yoruba Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

⁹¹ Um apontamento similar é feito em Oyekan Owomoyela, *Visions and Revisions: Essays on African Literatures and Criticism*. Nova York: Peter Lang, 1991.

⁹² Hountondji, *African Philosophy*.

tempo, que seja permitido, entre outras deficiências, a ignorância dos aportes fundamentais da linguística!”⁹³ Outro absurdo é que quem pesquisa os povos iorubás continue construindo conhecimento sobre a nossa sociedade em língua inglesa. Esse teatro do absurdo se expande com a percepção de que muitas pessoas africanas só conhecem suas sociedades através do que quem pesquisa a antropologia e quem realiza as missões ocidentais escreveram sobre elas.

Neste contexto, a falta de estudos críticos sobre a língua iorubá, apesar da expansão do corpus, é chocante. Este não é um problema menor: a falta de compreensão de que a língua traz consigo a cosmopercepção de um povo levou à suposição de que as categorias ocidentais são universais. Na maioria dos estudos sobre os povos iorubás, as categorias autóctones não são examinadas, mas são assimiladas ao inglês. Esta prática levou a sérias distorções e, muitas vezes, a um total equívoco das realidades iorubás. As implicações dessa situação não são apenas semânticas, mas também epistemológicas, na medida em que afetaram o tipo de conhecimento produzido e quem produziu o discurso iorubá escrito. Uma análise aprofundada da língua é essencial para a construção do conhecimento sobre os povos iorubás em inglês. O fato de que isso nunca tenha sido feito põe em dúvida as conclusões de várias disciplinas, e isso será ilustrado nos capítulos seguintes. É verdade que linguistas fizeram alguns estudos sobre a língua iorubá, mas o estudo da língua não pode ser restrito a linguistas. Todas as pessoas dedicadas à pesquisa, independentemente da disciplina, são tradutoras de uma forma ou de outra, e isso deve ser levado em consideração na prática da pesquisa. Nos estudos iorubás, quem pesquisa a história traduz as tradições orais de *arókin* (memorialistas reais); quem analisa a oralitura traduz os *orikis* (poesias laudatórias); pessoas interessadas em religião podem traduzir a divinação Ifá, a poesia ou os cantos de pessoas devotas de Xangô. Estes são apenas alguns exemplos que mostram a futilidade de impor limites disciplinares ocidentais ao conhecimento iorubá.

O filósofo malinês Amadou Hampaté Bâ ressalta a natureza holística das tradições orais africanas: “A tradição oral é a grande escola da vida, todos os aspectos são cobertos e afetados por ela. Pode parecer um caos para aqueles que não penetram

⁹³ Marc Bloch, *The Historian's Craft*. Nova York: Knopf, 1954, p. 68-69.

em seu segredo; *pode confundir a mente cartesiana, acostumada a dividir tudo em categorias bem definidas. Na tradição oral, de fato, o espiritual e o material não são dissociados*⁹⁴. O problema do gênero e seus construtos na linguagem, na literatura e na prática social iorubás exige atenção imediata. O idioma iorubá é isento em relação ao gênero, o que significa que muitas categorias aceitas em inglês estão ausentes. Não há palavras com especificidades de gênero denotando filho, filha, irmão ou irmã. Os nomes iorubás não tem especificidade de gênero; nem *ọkọ* e *aya* – duas categorias traduzidas como marido e esposa em inglês, respectivamente. Dado que categorias anatômicas não são usadas como categorias sociais, é claro que apreender o gênero de indivíduos ou personagens em um período de tempo diferente e através do espaço é, na melhor das hipóteses, uma aventura ambígua. Na disciplina História, por exemplo, como as listas dinásticas popularmente conhecidas como “listas de reis” (que foram geradas por historiadores para diferentes sistemas iorubás) são interpretadas?

Muitas pessoas contemporâneas dedicadas ao estudo da história assumiram que, com algumas exceções, todos os governantes nas listas são masculinos, mas qual é a sua base para essa suposição? No mínimo, a base da atribuição de sexo a cada governante deve ser explicada para o período durante o qual não havia relatos escritos. Dados os termos sem gênero *ọba* (governante) e *aláàfin* (governante), quem pesquisa a história deve fornecer evidências para tais pressupostos de gênero.

O pesquisador iorubá de religião Bolaji Idowu foi forçado a lidar com a questão do gênero em seu estudo da religião iorubá. Ele descobriu que havia duas tradições orais diferentes sobre o sexo de Oduduá, figura progenitora iorubá; em uma tradição, diz-se que ela(e) era macho, e na outra era fêmea⁹⁵. Idowu sugere que a confusão sobre a identidade sexual de Oduduá pode ser devida em parte à língua que, na liturgia, se refere a Oduduá como mãe e também chama figura progenitora de “senhor” e “marido”. Idowu traduz o início desta liturgia da seguinte forma:

Ó mãe, nós te pedimos para nos libertar;
Cuide de nós, cuide de (nossas) crianças;
Tu, cuja arte se estabeleceu em Ado...

⁹⁴ Hampaté Bâ, *Approaching Africa*, p. 8; grifos meus.

⁹⁵ Idowu, *Olodumare*, p. 27.

Idowu continua: “Mas ainda assim, quando a trova ritual é recitada, ouvimos expressões como “meu senhor” e “meu marido”, e tais expressões indicam fortemente que uma divindade está sendo clamada” (*Ibid.*). É óbvio que Idowu se equivoca ao pensar que a presença da palavra “marido” constituía evidência de masculinidade, uma vez que a palavra iorubá *ọkọ*, traduzida como “marido” em inglês, é uma categoria sem especificidade de gênero, englobando tanto o macho quanto a fêmea. Assim, Oduduá pode ser “marido”, senhor e mãe. Isto sugere que Idowu aceitou a categoria inglesa inquestionavelmente, apesar de sua própria consciência da cultura iorubá. Idowu não é uma exceção; na verdade, ele exemplifica o processo de patriarcalizar a história e a cultura iorubás. Em muitos escritos acadêmicos, assume-se que o masculino é a norma, assim como no Ocidente. No caso de eventos e personagens históricos, o processo foi alcançado principalmente através da tradução. Que *ọba*, que significa “governante” (sem especificidade de gênero) em iorubá, passou a significar “rei” no discurso iorubá (qualquer que seja o período de tempo histórico) é sintomático. Ade Obayemi, outro estudioso dos povos iorubás, demonstra esse problema de forma gritante. Em sua discussão dos registros históricos sobre a figura de Oduduá, ele escreve: “Juntas, as colocações genealógicas ou sexuais existentes de Oduduá não podem e não devem, por si só, levar-nos longe em qualquer tentativa de fixar definitivamente sua posição *vis-à-vis* com outros *heróis*, *reis* ou figuras lendárias”⁹⁶. Obviamente, mesmo quando Obayemi declama a fixação da identidade de gênero, ele o faz com a ajuda da língua inglesa.

O gênero, como uma categoria analítica, está agora no coração do discurso iorubá contemporâneo. No entanto, muito pouco foi feito para desvendar esta teia de traduções equivocadas do iorubá para o inglês. O gênero tornou-se importante nos estudos sobre os povos iorubás, não como um artefato da vida iorubá, mas porque a vida iorubá, passada e presente, foi traduzida para o inglês para se adequar ao padrão ocidental de raciocínio corporal. Esse padrão é aquele em que o gênero é onipresente, o masculino é a norma e a feminino é a exceção; é um padrão em que se acredita que o poder é inerente à masculinidade, em si e por si mesmo. É também um padrão que não

⁹⁶ Ade Obayemi, “The Phenomenon of Oduduwa in Ife History” in *The Cradle of a Race: Ife from the Beginning to 1980*, I. A. Akinjogbin (ed.). Lagos: Sunray Publications, 1992, p. 66; grifos meus.

se baseia em evidências. Com base em uma revisão da literatura existente, não parece que quem estudou os povos iorubás tenha dado muita atenção à divergência linguística entre o iorubá e o inglês e suas implicações para a produção de conhecimento. Essa é uma questão que será explorada nos capítulos subsequentes.

Os modos diferentes de apreensão de conhecimento produzem ênfases diferentes nos tipos e na natureza da evidência para fazer afirmações de conhecimento. De fato, isso também tem implicações para a organização da estrutura social, particularmente a hierarquia social que legitima quem sabe e quem não. Argumentei que as hierarquias sociais ocidentais, como gênero e raça, são uma função do privilégio do visual sobre outros sentidos na cultura ocidental. Também se observou que o referencial iorubá baseava-se mais em uma combinação de sentidos ancorados pela audição. Consequentemente, a promoção, nos Estudos Africanos, de conceitos e teorias derivadas do modo de pensar ocidental, na melhor das hipóteses, dificulta a compreensão das realidades africanas. Na pior das hipóteses, isso dificulta nossa capacidade de construir conhecimento sobre as sociedades africanas.