

A INVENÇÃO DAS MULHERES

**CONSTRUINDO UM SENTIDO AFRICANO
PARA OS DISCURSOS OCIDENTAIS DE GÊNERO**

Para minha prole,
a fonte de vida e inspiração:

Ọ́lásǔnbò

Akínbóyè

e

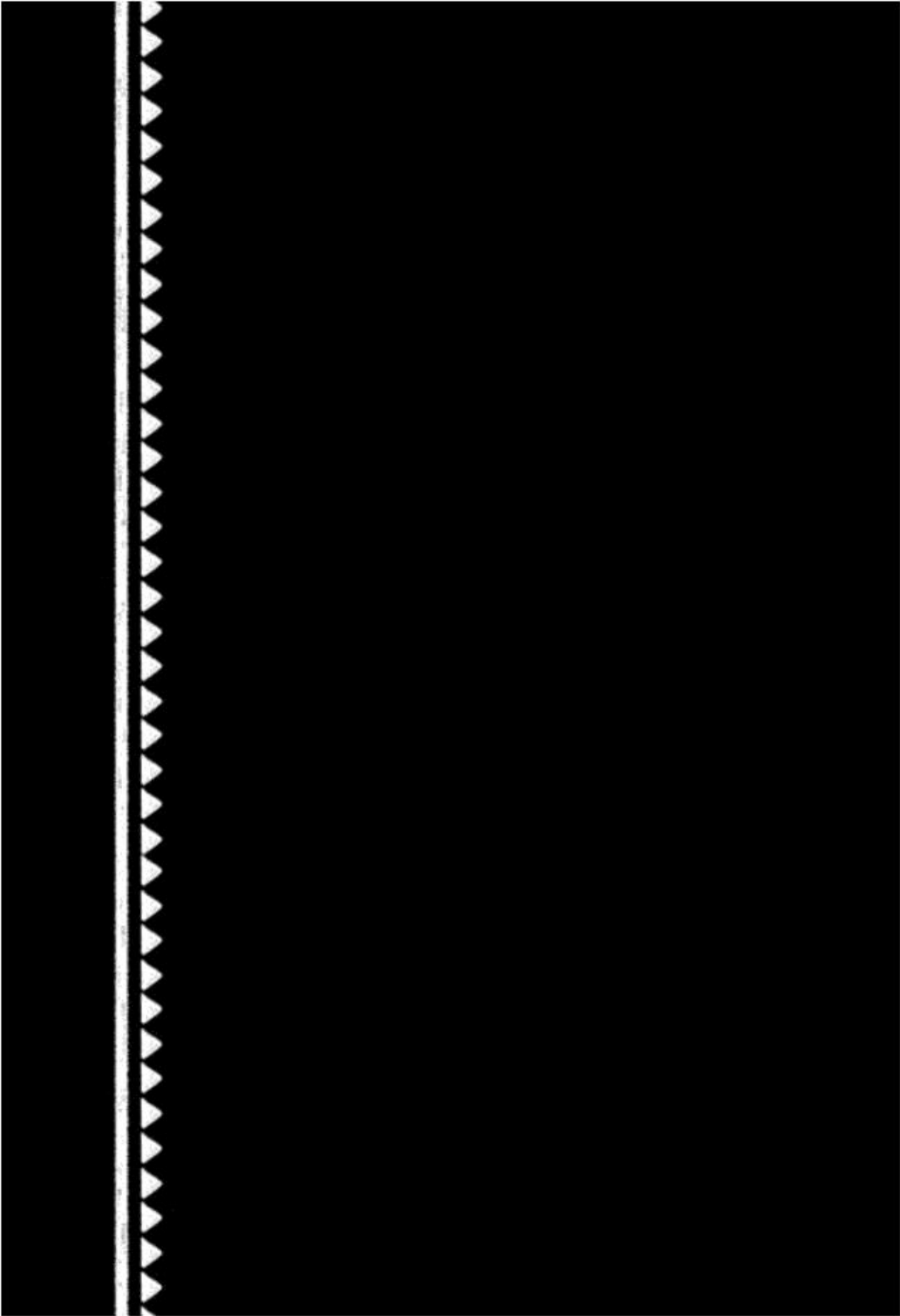
Mapaté

Ọmọlayò

Ọmọlaşọ

Ọmọniyì

Ọmọnide



NOTA DE TRADUÇÃO

A tarefa de traduzir é sempre desafiadora. Essa dimensão se acirra quando a própria tradução é um dos temas problematizados na obra traduzida. Esse é o caso do livro de Oyěwùmí, que chama a atenção para a função que teve a tradução cultural e linguística para os processos de colonização e inserção do gênero na sociedade iorubá.

Ela discute a tensão entre uma língua isenta de gênero, o iorubá, e outra, que seria estruturada em torno do gênero, o inglês. Se na língua inglesa já há uma forte presença da lógica e sentidos do gênero, no português, o fenômeno é ainda mais intenso. Não apenas os pronomes e substantivos são marcados pelo gênero, mas a maior parte das palavras designativas das qualidades, funções e atividades humanas também o são.

Por isso, esta tradução optou por tentar, tanto quanto possível, evitar o uso do masculino como signo de neutralidade de gênero, sobretudo no que diz respeito às atividades humanas, embora, na maioria das vezes, o gênero das palavras comprometesse essa escolha na medida em que a concordância nominal o impedia.

Oyěwùmí optou por inserir diversos trechos em língua iorubá no livro, além de ter termos centrais de seu argumento nesse idioma. E ela nos alerta para o fato de que o iorubá é uma língua tonal, ou seja, o modo como uma tonalidade é utilizada é parte do conjunto de sentidos estruturais da língua. Entretanto, para uma pessoa que fala o português, nem sempre essa tonalidade é percebida pela grafia, sistematizada por missionários cristãos na Iorubalândia. Por isso, quando houvesse uma grafia abrigada de termos iorubás, já de uso corrente, optamos por utilizá-la, pois houve um esforço em manter a entonação original nas formas brasileiras de grafar a palavra.¹

Por exemplo, utilizamos as palavras “Xangô”, “Oxum”, “Oduduá” e “babalaô” na correspondência da aparição dos termos “Şàngó”, “*Ọ̀ṣùṅ*”,

“Òdùdùwà” e “bàbáláwo”, respectivamente. O caso da palavra “ìyàwó” é excepcional, não apenas por se tratar de um termo fundamental, mas por ter um significado particular no argumento da autora, muitas vezes diferente do uso no Brasil, o que motivou que se mantivesse a grafia original. Alguns outros termos foram mantidos por não serem de uso corrente na forma brasileira de utilizar palavras oriundas da língua iorubá.

Outra opção da tradução foi evitar termos que fizessem alusão à lógica visual do pensamento ocidental, que, para a autora desta obra, está na base de distinções de gênero e raça. Embora nem sempre sendo possível, buscou-se manter o texto mais longe possível de palavras como “claro”, “ver” e “perspectiva”, quando se apresentam como metáforas visuais para significar movimentos do pensar.

Essas estratégias, muitas vezes, comprometeram a elegância do texto em português. Mas esperamos que isso seja um exercício para que possamos nos aproximar do que a autora sustenta, não apenas em seu conteúdo, mas também por meio da forma da escrita.

wanderson flor do nascimento

1 Como referências para a grafia abasileirada consultamos os seguintes textos: Nei Lopes, *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*, São Paulo: Selo Negro, 2004; e Eduardo Fonseca Júnior, *Dicionário Antológico da Cultura Afro-Brasileira: Português-Yorubá-Nagô-Angola-Gêge*, São Paulo: Maltese/Fundação Banco do Brasil, 1995.

SUMÁRIO

Prefácio

Visualizando o corpo: Teorias ocidentais e sujeitos africanos

A ordem social e a biologia: naturais ou construídas?

A “sororarquia”: o feminismo e sua “outra”

Hegemonia ocidental nos Estudos Africanos

Escrevendo os povos iorubás em inglês: propagando o Ocidente

(Re)constituindo a cosmologia e as instituições socioculturais Oyó-Iorubás

Articulando a cosmopercepção iorubá

Colocando a mulher em seu devido lugar

Distinções necessárias sem diferença

Senioridade: o vocabulário da cultura e a linguagem do status

Hierarquias de Linhagem: o Ilé, cônjuges jovens e irmã(os) de mais idade

Descendência: agnática ou cognática?

Casamento: um assunto de família

Aya e alguns aspectos da estrutura social

Debates estruturados a partir do gênero: dote, poligamia, acesso e controle sexual

Visões generificadas: espaços, rostos e lugares na divisão do trabalho

Questionando a estrutura de gênero

Decompondo o conceito de uma divisão generificada do trabalho

Gênero como construção teórica e ideológica

Fazendo história, criando gênero: a invenção de homens e reis na escrita das tradições orais de Oyó

Encontrando o rei em cada homem

Falando a história: escutando os homens

Retransmitindo a história: a veiculação dos homens

Interpretando a história: criando homens

A residualização das “mulheres” e a feminização da Ialodê

Imagens da história: arte oyó e o olho generificado

Colonizando corpos e mentes: gênero e colonialismo

O Estado do patriarcado

Aprimorando os machos: discriminação sexual na educação colonial

Masculinizando os orixás: preconceito sexual em lugares divinos

Mulheres sem terra

Tornando costumeiro o direito consuetudinário

Os salários da colonização

Tornando-se mulher, sendo invisível

A tradução das culturas: generificando a linguagem, a oralitura e a cosmopercepção iorubás

Traduzindo culturas

Fazendo gênero: uma pesquisa arriscada

Iorubá: uma língua sem gênero em um mundo repleto de gênero

Os semelhantes e diferentes mundos de gênero

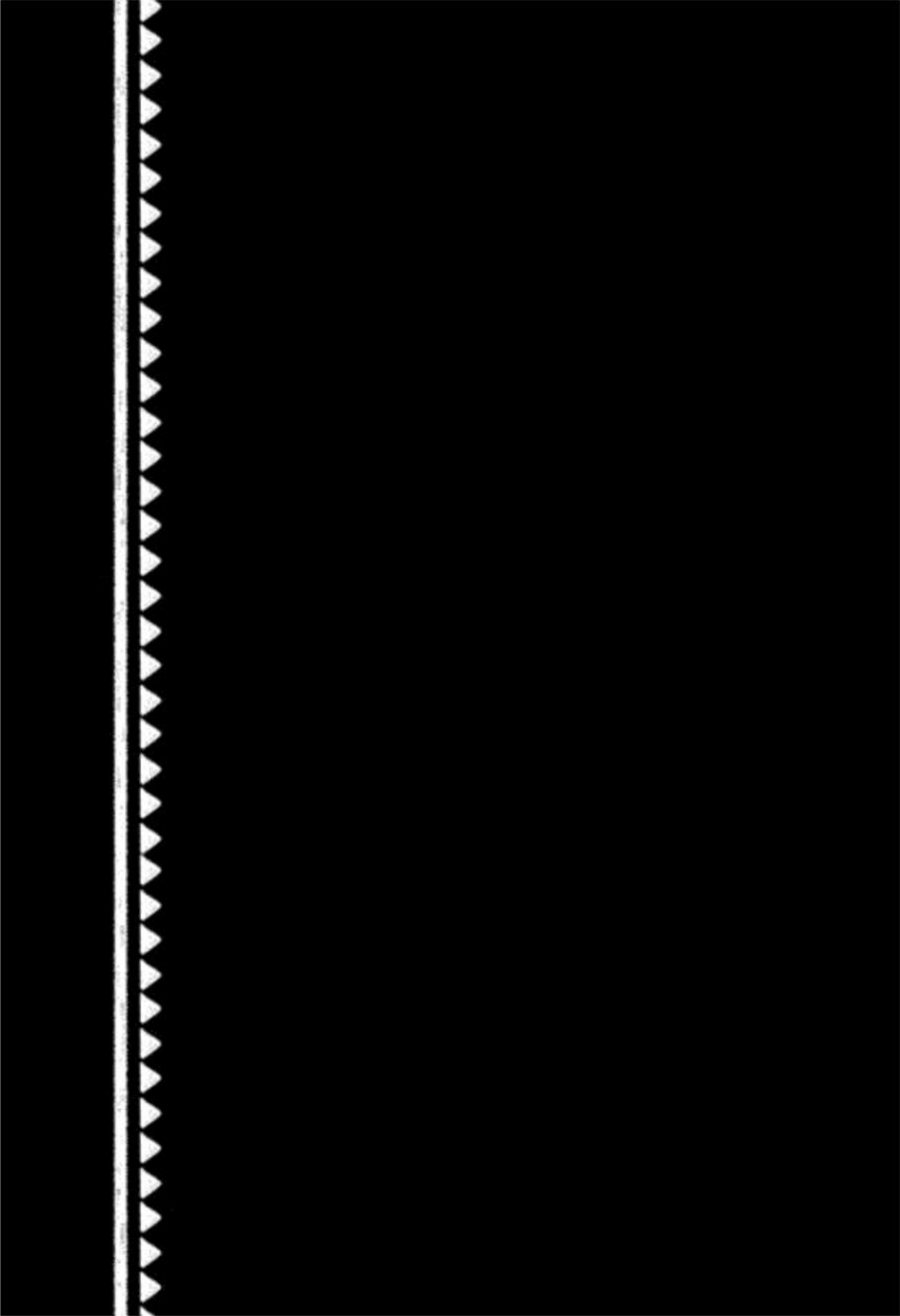
Agradecimentos

Posfácio – Uma obra referencial para a afirmação do pensamento e

dos modos de existências africanos | Claudia Miranda

Bibliografia

Índice remissivo



PREFÁCIO

Este livro trata da mudança epistemológica ocasionada pela imposição das categorias de gênero ocidentais sobre o discurso iorubá. Considerando que exista uma nítida fundação epistemológica para o conhecimento cultural, a primeira tarefa do estudo é entender a base epistemológica das culturas iorubá e ocidental. Este é um esforço arqueológico, na medida em que se preocupa em revelar os pressupostos mais básicos e mais ocultos, tornando explícito o que estava meramente implícito e desenterrando os pressupostos subjacentes, assumidos nos conceitos e teorias de pesquisa. Apenas quando tais pressupostos são expostos, podem ser debatidos e problematizados.

Este livro não aborda a chamada questão da mulher. Este é um tema derivado do Ocidente – uma herança da velha somatocentralidade do pensamento ocidental. Trata-se de um problema importado e não autóctone para os povos iorubás. Se este se tornou um tema relevante nos estudos iorubás, a história desse processo precisa ser contada. Este estudo tornou-se parte dessa história. Quando iniciei a pesquisa, acreditei que me seria possível fazer um estudo sobre gênero em uma comunidade iorubá contemporânea, que principalmente abordaria a questão a partir de uma abordagem local. Logo ficou nítido para mim que, em função da prática acadêmica de depender de teorias e debates conceituais originados e dominados pelo Ocidente, muitas das questões que orientaram o projeto de pesquisa inicial não foram (e não poderiam ser) geradas nas condições locais. Mas segui acreditando que o problema poderia ser superado durante o processo.

Na medida em que meu trabalho e meu pensamento progrediam, percebi que a categoria “mulher” – que é fundacional nos discursos de gênero ocidentais – simplesmente não existia na Iorubalândia antes do contato mantido com o Ocidente. Não havia um tal grupo caracterizado por interesses partilhados, desejos ou posição social. A lógica cultural das

categorias sociais ocidentais é baseada em uma ideologia do determinismo biológico: a concepção de que a biologia fornece a base lógica para a organização do mundo social. Assim, essa lógica cultural é, na realidade, uma “bio-lógica”. Categorias sociais como “mulher” são baseadas em um tipo de corpo e são elaboradas em relação, e em oposição, a outra categoria: homem. A presença ou ausência de alguns órgãos determina a posição social. Não é surpreendente, então, que a socióloga feminista Dorothy Smith tenha notado que, em sociedades ocidentais, “um corpo de homem dê credibilidade a seus enunciados, ao passo que o corpo de uma mulher o afasta dos dela”.¹ Judith Lorber também nota a profundidade e a ubiquidade das noções da biologia no domínio social quando escreve que “o gênero é algo tão penetrante em nossa sociedade [ocidental] que assumimos sua criação em nossos genes”.² Diante disso, é óbvio que se alguém quisesse aplicar esta “bio-lógica” ocidental ao mundo social iorubá (ou seja, utilizar a biologia como uma ideologia para a organização do mundo social) teria que, primeiro, inventar a categoria “mulher” no discurso iorubá.

A afirmação de que a “mulher” como categoria social não exista em comunidades iorubás não deveria ser lida como uma hermenêutica antimaterialista, um modo de desconstrução pós-estruturalista do corpo em dissolução. Longe disso – o corpo foi (e ainda é) bastante material em comunidades iorubás. Mas, antes da instalação de noções ocidentais na cultura iorubá, o corpo não era a base de papéis sociais, inclusões ou exclusões; não foi o fundamento do pensamento e da identidade sociais. Entretanto, a maioria dos estudos acadêmicos sobre os povos iorubás assumiu que o “raciocínio corporal” esteve presente na cultura autóctone iorubá. Tais estudos assumiram as construções ocidentais como universais, o que levou a um uso acrítico dessas categorias baseadas no corpo para interpretar, historicamente e no presente, a sociedade iorubá.

Conseqüentemente, a fim de analisar como e por que o gênero é construído na sociedade iorubá (e, de fato, em outras sociedades africanas contemporâneas), o papel e o impacto do Ocidente são de extrema importância, não apenas porque a maioria das sociedades africanas estava sob o domínio europeu até o final do século XIX, mas também em função do

domínio contínuo do Ocidente na produção do conhecimento. Nos Estudos Africanos, historicamente e atualmente, a criação, constituição e produção do conhecimento continuaram sendo privilégio do Ocidente. Por esse motivo, o raciocínio corporal e a bio-lógica que derivam do determinismo biológico inerente ao pensamento ocidental foram impostos às sociedades africanas. A presença das construções de gênero não pode ser separada da ideologia do determinismo biológico. Esquemas e teorias conceituais ocidentais tornaram-se tão difundidos que a quase totalidade do conhecimento acadêmico, mesmo de pessoas africanas, os utiliza sem reservas.

Este livro surgiu da compreensão do domínio ocidental nos Estudos Africanos. Essa compreensão tornou necessária a realização de um reexame dos conceitos subjacentes aos discursos dos Estudos Africanos, conscientemente tendo em consideração as experiências africanas. Nitidamente, todos os conceitos trazem consigo suas próprias bagagens culturais e filosóficas, muitas daquelas das quais se tornam distorções forâneas quando aplicadas a culturas diferentes das quais derivam. Portanto, como um primeiro passo para mapear a lógica cultural de uma sociedade africana como a iorubá, categorias conceituais e formulações teóricas que derivam de experiências ocidentais tiveram de ser desveladas.

Após essas considerações, descobri que já não era possível que eu fizesse um estudo de “gênero” (uma categoria biologicamente concebida) em um espaço iorubá. De início, tive de escrever uma história dos discursos de gênero nos estudos iorubás. Ficou explícito para mim que, em analogia com a explicação de Michel Foucault sobre a história da sexualidade, a história do gênero – isto é, a história do que funciona no discurso acadêmico como um específico campo da verdade – deve, inicialmente, ser escrita desde a abordagem de uma história dos discursos.³ Além disso, uma análise de parte da reorganização material ocorrida como resultado da colonização britânica precisou ser feita. Minha explicação sobre a colonização, entretanto, não repousa apenas sobre o período formal da colonização. Assumo o período do tráfico escravagista atlântico como uma parte integrante desse processo. Na história iorubá, não existe maneira lógica de separar esses dois períodos. Logicamente, eles foram um processo desenvolvido durante vários séculos.

Sem atenção ao domínio material global do Ocidente, não pode haver uma compreensão ajustada para sua hegemonia contínua nas ideias e na produção de conhecimento. Por isso, este estudo é, também, sobre a sociologia do conhecimento.

Este estudo, então, procura documentar por que e como o gênero veio a ser construído na sociedade iorubá do sudoeste da Nigéria (a Iorubalândia foi formalmente colonizada pelos britânicos entre 1862 e 1960) e como o gênero é constituído como uma categoria fundamental nos estudos acadêmicos sobre os povos iorubás. A principal questão abordada é a seguinte: quais são as relações entre, por um lado, as distinções bioanatômicas e as diferenças de gênero como parte da realidade social e, por outro, as construções de gênero como algo que quem observa traz para uma situação particular observada?

Questiono as maneiras pelas quais as suposições ocidentais sobre diferenças sexuais são usadas para interpretar a sociedade iorubá e, nesse processo, criam um sistema local de gênero. Minha análise problematiza várias ideias, algumas mencionadas acima, comuns em muitos escritos feministas ocidentais:

1. As categorias de gênero são universais e atemporais e estão presentes em todas as sociedades, em todos os tempos. Muitas vezes, a ideia é expressa em um tom bíblico, como se sugerisse que “no princípio era o gênero”.
2. O gênero é um princípio organizador fundamental em todas as sociedades e, portanto, é sempre proeminente. Em qualquer sociedade, o gênero está em todo lugar.
3. Há uma categoria essencial e universal, “mulher”, que é caracterizada pela uniformidade social de seus membros.
4. A subordinação das mulheres é um universal.
5. A categoria “mulher” é pré-cultural, fixada no tempo histórico e no espaço cultural, em antítese a outra categoria fixada: “homem”.

Proponho que essas suposições resultam do fato de que, nas sociedades ocidentais, os corpos físicos são sempre corpos sociais. Como consequência, não há verdadeiramente uma distinção entre sexo e gênero, apesar das muitas tentativas feministas de distingui-los. No Ocidente, as categorias sociais têm

uma longa história de incorporação e, portanto, de “generificação”⁴. De acordo com a antropóloga Shelly Errington, “Sexo (com um ‘S’ maiúsculo) é o sistema de gênero do Ocidente”. Ela continua: “Mas o Sexo não é a única maneira de classificar os corpos humanos nem a única maneira de significar o sexo. É fácil imaginar diferentes classificações e justificativas culturais para categorias de gênero, cenários diferentes que igualmente levem em consideração as evidências que nossos corpos fornecem.”⁵

O caso iorubá oferece um cenário bem diferente; e, mais do que isso, mostra que o corpo humano não precisa ser constituído como generificado ou ser percebido como evidência para a classificação social em todos os tempos. Na sociedade iorubá pré-colonial, o tipo de corpo não era a base da hierarquia social: machos e fêmeas não eram estratificados de acordo com a distinção anatômica. A ordem social exigia um tipo diferente de mapa, e não um mapa de gênero que supõe a biologia como a base para a classificação social.

Uso os conceitos de “sexo” e “gênero” como sinônimos. Com relação à sociedade iorubá no período pré-colonial, entretanto, cunhei os termos “sexo anatômico”, “macho anatômico” e “fêmea anatômica” para enfatizar a atitude não generificada na relação entre o corpo humano e os papéis sociais, posições e hierarquias. Em alguns lugares, encurtei esses termos para “anassexo”, “anamacho” e “anafêmea”. Meu propósito ao qualificar esses termos com “anatômico” (ou “ana-”) é mostrar que as distinções [corporais] iorubás eram superficiais e não assumiram nenhuma dimensão hierárquica social, como no Ocidente (as categorias sociais ocidentais derivam essencialmente de um dimorfismo sexual percebido no corpo humano). O gênero simplesmente não era inerente à organização social humana.

Embora a lógica cultural iorubá pré-colonial não utilizasse o corpo humano como base para a classificação social (em nenhuma situação na sociedade iorubá, um macho foi, em virtude de seu tipo de corpo, inerentemente superior a uma fêmea), a sociedade iorubá era organizada hierarquicamente, de pessoas escravizadas a governantes. A classificação dos indivíduos dependia, em primeiro lugar, da senioridade, geralmente definida pela idade relativa. Outra diferença fundamental entre as categorias sociais

iorubás e ocidentais envolve a natureza altamente situacional da identidade social iorubá. Na sociedade iorubá, antes da instalação forçada das categorias ocidentais, as posições sociais das pessoas mudavam constantemente em relação a com quem estavam interagindo; conseqüentemente, a identidade social era relacional e não era essencializada. Em muitas sociedades europeias, ao contrário, machos e fêmeas têm identidades de gênero decorrentes da elaboração de tipos anatômicos; portanto, homem e mulher são essencializados. Essas identidades essenciais de gênero nas culturas ocidentais estão ligadas a todos os compromissos sociais, não importando quão distantes estejam das questões de reprodução que tais empreendimentos possam ter. O exemplo clássico é que, por muitos anos, as mulheres não podiam votar apenas porque eram mulheres. Outro exemplo é a generificação das profissões, na medida em que os vocábulos profissionais contêm frases como “mulher piloto”, “mulher presidente” e “professora emérita” [professor emerita], como se o que essas mulheres fazem nessas ocupações fosse diferente do que os homens fazem nas mesmas profissões.

Diante do exposto, argumentarei que a concentração das pesquisas feministas sobre o status das mulheres – uma ênfase que pressupõe a existência da “mulher” como uma categoria social que sempre foi entendida como impotente, desfavorecida, controlada e definida pelos homens – pode levar a sérios equívocos quando aplicada à sociedade Oyó-Iorubá.⁶ De fato, meu argumento central é que não havia mulheres – definidas em termos estritamente generificados – naquela sociedade. Mais uma vez, o conceito “mulher”, usado e invocado nas pesquisas, é derivado da experiência e história ocidentais, uma história enraizada em discursos filosóficos sobre as distinções entre corpo, mente e alma, em ideias sobre determinismo biológico e ligações entre o corpo e o “social”.

A Iorubalândia abrange uma vasta área e, apesar dos fatores de homogeneização como linguagem e experiências históricas recentes, pode-se discernir algumas especificidades culturais e institucionais significativas em determinados locais. Por exemplo, Ondo e várias unidades políticas no leste da Iorubalândia manifestam especificidades culturais diferentes das presentes na cultura Oyó-Iorubá.⁷ Para os meus propósitos, então, era necessário

limitar um pouco a área a ser estudada. Minha principal unidade de análise é a cultura Oyó-Iorubá. Dito isto, deve-se notar que essas especificidades culturais locais foram mais pronunciadas antes das mudanças radicais que ocorreram na guerra civil e nos períodos colonial e posteriores ao século XIX. Como o objetivo da minha pesquisa era capturar as amplas e profundas mudanças institucionais trazidas pela dominação europeia, fazia sentido, em alguns lugares, abrir minha abordagem para além da cultura Oyó-Iorubá. Devo acrescentar aqui que a linguagem é central para o meu estudo, e meu engajamento é com a língua iorubá falada pelos Oyós.⁸

Embora esteja nítido que as conclusões deste estudo são aplicáveis a algumas outras sociedades africanas, hesito em aplicá-las amplamente, sobretudo porque não quero cair na armadilha comum de apagar uma multiplicidade de culturas africanas fazendo generalizações fáceis, processo que resulta em homogeneização injustificada. O apagamento de culturas africanas, um importante defeito de muitos estudos sobre a África, motiva meus esforços para não fazer um caso de generalização simplista sobre a África a partir do exemplo iorubá. Há duas maneiras comuns pelas quais as culturas africanas são desprezadas, mesmo em estudos que são supostamente sobre sociedades africanas. A primeira é através da imposição acrítica, sobre culturas africanas, de categorias conceituais supostamente objetivas e teorias cuja origem e constituição estão ligadas à cultura ocidental. A segunda é o que chamo de teoria amalgamada da África – cujo resultado é a homogeneização desenfreada das culturas africanas, mesmo quando está nítido que essas culturas não compartilham instituições ou histórias idênticas. Não há dúvidas de que os africanos têm muitas coisas em comum e que algumas generalizações são possíveis. Mas é preciso ter cuidado ao decidir como essas afirmações devem ser feitas e em que nível elas serão aplicadas, dada a insuficiência de estudos detalhados, historicamente fundamentados e culturalmente informados das muitas sociedades africanas.

Outra preocupação deste trabalho é historicizar e explicar o androcentrismo no estudo da história e cultura iorubá. A suposição do privilégio masculino em muitos desses escritos e em partes da vida iorubá hoje é questionada porque há evidências de que isso nem sempre foi o caso. Além

disso, proponho que, embora a dominação masculina esteja presente na pesquisa acadêmica e na escrita popular sobre os povos iorubás, tal domínio na vida iorubá, tanto historicamente como hoje, não pode ser considerado como algo implícito no mesmo grau, em todos os lugares, instituições e situações. Por exemplo, em 1996 havia duas *baálè* (lideranças da aldeia) femininas em Ògbòmòsò. Essas mulheres eram as portadoras da sua herança familiar de governo. Tive o privilégio de conduzir uma série de entrevistas com uma delas – Baálè Máyà (consultar cap. 3). O que é impressionante é que essas mulheres não recebam a notoriedade que merecem, mesmo na era das conferências internacionais de mulheres – a ênfase é, erroneamente, em como a tradição vitimiza as mulheres.

O grau com o qual a hierarquia de gênero se manifesta hoje nas instituições do Estado é diferente do grau em que aparece na família ou nas religiões autóctones. Quão difundida é, quão profunda entre quais grupos sociais, quando e onde se manifestam são questões empíricas que exigem pesquisas, e não suposições inquestionáveis. Uma questão relacionada é que quem pesquisa assumiu que os “costumes” atuais que encontram estão sempre enraizados em antigas tradições. Eu sugiro que a atemporalidade não deve ser tida como natural; algumas delas são “novas tradições”.

Outro tema, mencionado acima, é o papel de quem pesquisa no processo de formação de gênero. Argumento que conceitos e formulações teóricas são ligados à cultura e que as pessoas que pesquisam não meramente registram ou observam no processo de pesquisa; elas também são participantes. Penso, portanto, que, mesmo quando a pesquisa africana procura validar a especificidade da experiência africana, ela o faz dentro dos quadros das categorias de conhecimento derivadas da Europa. Assim, embora as origens do raciocínio corporal possam ser encontradas no pensamento europeu, suas influências estão em toda parte, incluindo a diversidade de disciplinas nos Estudos Africanos. Meramente por analisar uma sociedade particular com construtos de gênero, quem pesquisa cria categorias de gênero. Dizendo de outro modo: escrevendo sobre qualquer sociedade por meio de uma abordagem de gênero, quem investiga necessariamente escreve o gênero nessa sociedade. O gênero, como a beleza, está frequentemente nos olhos de quem

vê. A ideia de que, ao lidar com os construtos de gênero, necessariamente contribui para sua criação, é evidente na alegação de Judith Lorber de que “o principal paradoxo do gênero é que, para dismantelar a instituição, você deve, primeiro, torná-la bastante visível”.⁹ Efetivamente, tornar o gênero visível também é um processo de criação do gênero.

Assim, a investigação acadêmica está implicada no processo de criação do gênero. Em um estudo histórico da sociedade zulu na África do Sul, Keletso Atkins objetou, à moda teórica na academia da imposição de construções de gênero, de modo descontextualizado. Resumindo diversos textos históricos sobre zulus, Atkins observa:

Até onde se pode dizer, esses incidentes não podem ser tornados inteligíveis, relacionando-os a conceitos na moda dos dias atuais. Não há alusões às relações de gênero nos textos supracitados; em nenhum lugar há uma discussão que delineie empregos que caiam dentro do limite do trabalho das mulheres. Insistir, então, nesses incidentes como, de alguma forma, ligados a questões de gênero, seria grosseiramente interpretar mal as passagens, atribuindo a elas um significado nunca pretendido.¹⁰

O presente estudo chama a atenção para as armadilhas da interpretação de “fatos biológicos” e “evidências estatísticas” fora do quadro cultural de referência do qual derivam. Não é exagerado afirmar que, nos Estudos Africanos, uma avaliação cuidadosa da genealogia de conceitos e formulação teórica deva ser parte integrante da pesquisa. Em última análise, sobre os esforços de pesquisa, defendo uma interpretação cultural e dependente do contexto da realidade social. O contexto inclui a identidade social de quem pesquisa, a localização espacial e temporal da pesquisa e os debates na literatura acadêmica. Há, obviamente, a questão fundamental da relação entre pesquisa e realidade social, uma questão importante, dada a tendência política da pesquisa – particularmente em estudos sobre mulheres.

As conexões entre identidade social, experiências pessoais e a natureza da pesquisa e abordagem são complexas; muitas vezes as ligações são imprevisíveis e não lineares. No entanto, apesar dos muitos tratados pós-modernistas desconstruindo identidades sociais, eu afirmaria que sou iorubá.

Nasci em uma numerosa família; e as idas e vindas de minhas muitas relações constituíram uma importante introdução aos modos de vida iorubás. Em 1973, meu pai ascendeu ao trono e tornou-se o Şòún (monarca) de Ògbòmòsó, uma importante unidade política Oyó-Iorubá, de certo significado histórico. Desde então, e até o presente, ààfin Şòún (o palácio) tem sido o lugar que chamo de lar. Diariamente, escutei percussionistas de tambor e ouvi os orikis (poesias laudatórias) dos meus antepassados recitados enquanto as mães reais ofereciam os poemas a membros da família como saudações, enquanto passávamos pelo saarè – o pátio no qual foram sepultados monarcas que já faleceram. As nossas pessoas ancestrais ainda estão muito conosco.

O palácio esteia a cidade antiga, que é cercada por todos os lados pelos dois mercados (Ọjà Igbó e Ọjà Jagun), mercados que se preenchem de glória à noite. O ààfin Şòún é o centro de rituais diários e de um fluxo constante de pessoas da cidade que prestam homenagem e trazem suas várias histórias para meu pai e minha mãe. Passar tempo com minha mãe, Ìgbàyílolá – a olori (esposa real de mais idade) –, cuja “corte” é o primeiro porto de escala para muitos dos ará ilú (gente da cidade), acrescentou ainda outra posição privilegiada para ver esse mundo dinâmico. Todos esses acontecimentos proporcionaram ampla oportunidade para que eu observasse e refletisse sobre os aspectos pessoais e públicos da cultura viva.

Os festivais anuais, como o Egúngún, o Ọ̀òlẹ̀ e o Ìgbẹ̀, me ensinaram a reconhecer a continuidade cultural e me fizeram apreciar as instituições autóctones, mesmo em meio a mudanças espantosas. Durante o festival Ọ̀òlẹ̀, o Egúngún (mascarado) dos cinco ramos da família real se apresentaria. Quero acreditar que todos esses eventos e processos foram significativos em moldar minha abordagem e algumas das questões com as quais lido neste livro. Com isso, não posso deixar de enfatizar as contribuições das conversas que tive com meus pais, prole mais velha e mais jovem de meus pais, as muitas mães e pais no palácio e a família em geral no curso dos muitos anos desta pesquisa.

O capítulo 1 deste estudo analisa como o pensamento social ocidental está enraizado na biologia, usando o corpo como fundamento da ordem social.

Também examina o domínio do Ocidente na constituição do conhecimento sobre a África e as implicações dessa posição privilegiada como referência nos Estudos Africanos. O capítulo 2 examina a sociedade Oyó-Iorubá em seus próprios termos – isto é, com a consciência de que ver essa sociedade através das lentes de gênero do Ocidente é uma causa de percepção distorcida. O capítulo 3 discute como quem pesquisa aplica os paradigmas ocidentais sobre gênero em seu próprio trabalho sobre a África e usa a história recebida da Velha Oyó como um ponto de entrada na questão da reconstrução do passado e do problema de generificar a história. O capítulo 4 analisa a colonização como um processo multifacetado que estimulou a institucionalização das categorias de gênero na Iorubalândia. O capítulo 5 interroga o impacto do bilinguismo iorubá/inglês sobre a sociedade iorubá e da tradução da oralitura iorubá para o inglês, dado que o inglês é uma língua especificamente generificada e o iorubá não é. O mundo em que vivemos hoje – ou seja, multicultural e monocultural – é, portanto, problematizado. Em certo sentido, este livro pretende levantar muitas questões, enquanto responde apenas algumas – algumas das questões empíricas só podem ser resolvidas por pesquisas futuras. Espero que as afirmações feitas e as questões levantadas gerem debates e pesquisas sobre as sociedades africanas que, conscientemente, questionem as premissas acadêmicas embutidas.

1 D. E. Smith. *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*, p. 30.

2 J. Lorber, *Paradoxes of Gender*, p. 13.

3 M. Foucault, *The History of Sexuality*, vol. 1, p. 69.

4 Oyèrónkẹ Oyěwùmí utiliza expressões como “gendered”, “genderization”, “engendering”, “genderizing”, “gendering” e outras derivadas do termo “gender” (gênero), que não possuem traduções dicionarizadas em português. Utilizaremos nesta tradução, o termo “generificar” e suas derivações, por serem de uso corrente nos estudos brasileiros de gênero (N. T.).

5 S. Errington, “Recasting Sex, Gender, and Power”, p. 33.

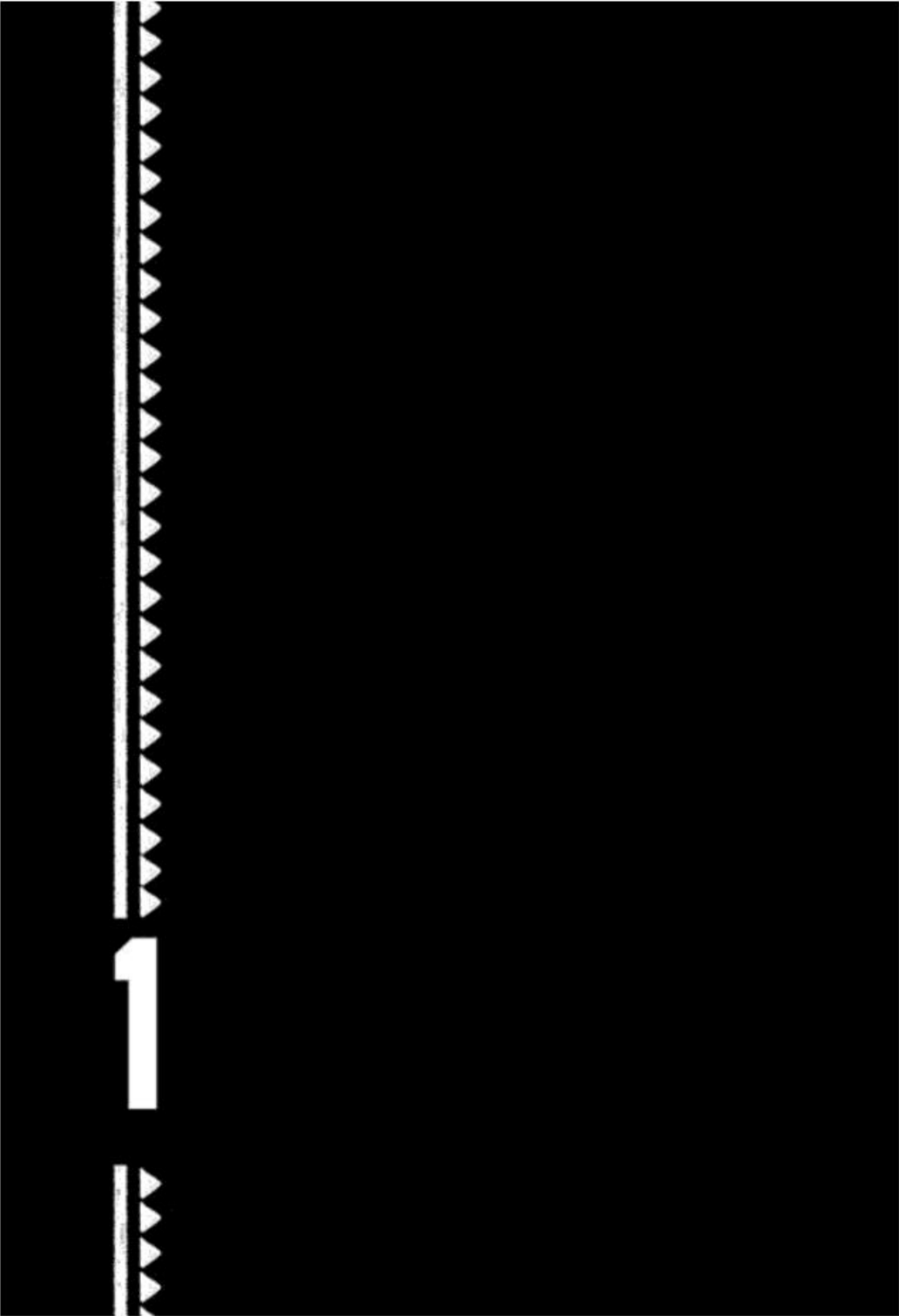
6 Para uma história da emergência da categoria “mulheres” na Inglaterra e suas transformações, consultar D. Riley, *Am I That Name? Feminism and the Category of Women in History*.

7 O iorubá padrão, como é falado hoje, deriva principalmente do modo particular como a língua era falada em Oyó.

8 Para um delineamento da expressão “Velha Oyó”, a nota 4 do capítulo 2, abaixo.

9 J. Lorber, *op. cit.*, p. 10.

10 K. Atkins, *The Moon Is Dead! Give Us Our Money! The Cultural Origins of an African Work Ethic*, p. 67.



VISUALIZANDO O CORPO: TEORIAS OCIDENTAIS E SUJEITOS AFRICANOS

A ideia de que a biologia é o destino – ou, melhor, o destino é a biologia – tem sido um marco do pensamento ocidental por séculos.¹ Seja na questão de quem é quem na pólis² de Aristóteles ou quem é pobre nos Estados Unidos no fim 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 Chamberlin 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 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 a de 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 pura 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, podem-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

Conseqüentemente, 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” e “o corpo político” não sejam apenas metáforas, mas possam ser lidas literalmente. Não surpreende, portanto, que,

quando o corpo político precisou ser purificado na Alemanha nazista, certos tipos de corpos tiveram de ser eliminados.⁶

A razão pela qual o corpo tem tanta presença no Ocidente é que o mundo é percebido principalmente pela visão.⁷ 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. Distintas 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 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 sido 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 corpo.¹⁰

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 ocidental.¹¹ Da mesma forma, o surgimento de disciplinas como a sociologia e a 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”.¹³

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 “gângues”; de fato, se alguém construísse uma associação entre os termos, seus significados teriam que ser mudados. Conseqüentemente, qualquer pessoa que exerça 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 os diferentes ajustes culturais entre a polícia e aqueles presos por crimes. Uma interpretação política vê a atividade criminal como interpretação política ou pré-revolucionária. Uma interpretação do conflito a vê como um conflito de interesses por recursos escassos.¹⁴

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.¹⁵ 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.

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 a 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”.¹⁶ 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”,¹⁷ 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 corporal;¹⁸ 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.

Nesse 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 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?¹⁹

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”.²⁰ 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.²¹ 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 opositiva. 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 Michel Foucault, no entanto, o homem de ideias frequentemente tinha a mulher e outros corpos em sua mente.²²

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 europeus.²³ 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 tendenciosos.²⁴

A extensão em que o corpo está implicado na construção de categorias e epistemologias sociopolíticas não pode ser subestimada. 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”.²⁵ 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 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”.²⁶

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 ocidentais.²⁷ 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”.²⁸ As mulheres foram excluídas da categoria de cidadãos porque “a posse do pênis”²⁹ era uma das qualificações para a cidadania. Londa 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”.³⁰ 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 outro.³¹

No transcurso da história ocidental, as justificativas para a elaboração das categorias “homem” e “mulher” não permaneceram as mesmas. Pelo contrário, elas 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”.³² 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 a 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

*image
not
available*

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. Conseqüentemente, é lógico supor que, em algumas sociedades, a construção de gênero não precise ter existido.

Partindo de 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 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. Desse modo, como apontado anteriormente, essa lógica cultural é, na verdade, uma “bio-lógica”.

A “SORORARQUIA”: O FEMINISMO E SUA “OUTRA”

Por 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 tiveram origem no Ocidente, onde homens e mulheres são concebidos de forma oposta e projetados como categorias sociais corporificadas e derivadas geneticamente.³⁷ Assim, a questão é esta: em que bases 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

*image
not
available*

mundo iorubá, particularmente na cultura Oyó prévia ao século XIX,⁴⁹ 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 como 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 ọba (governante), ọmọ (prole), ọkọ, aya, ìyá (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 se ouve 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.⁵⁰

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. Conseqüentemente, em relação às sociedades ocidentais, há uma necessidade mais forte de uma contextualização mais ampla para dar sentido ao mundo.⁵¹ Por exemplo, a divinação Ifá, que também é um sistema de conhecimento na Iorubalândia, tem componentes tanto visuais quanto orais.⁵² 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

*image
not
available*

convincentes eram muitas vezes econômicas. Comecei trabalhando com mulheres; terminei trabalhando com comerciantes.⁶³

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 X.⁶⁴ 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

*image
not
available*

verdade resultado da aceitação de Senghor das categorias europeias de essência, raça e razão e das ligações entre as três. Senghor afirma que, como os africanos são uma raça como os europeus, devem ter sua própria essência. O fato de que são categorias euroderivadas 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. Stanislas 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”.⁷²

O problema de importar conceitos e categorias ocidentais para os estudos e sociedades africanos faz um giro decisivo no trabalho de várias estudiosas feministas 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 Molara 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!”.⁷³ 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”.⁷⁴

A descrição da família iorubá feita por Pearce, consistindo de “um patriarca, suas esposas e seus filhos com suas esposas”,⁷⁵ soa como uma

*image
not
available*

apenas pessoas africanas dedicadas 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.⁸³

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?⁸⁴ 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.⁸⁵ 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 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

*image
not
available*

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”.⁹⁷ 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 escondidas atrás da “cerca de hibisco” e, subsequentemente, 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.⁹⁸ 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

*image
not
available*

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 que era fêmea.¹⁰⁶ 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...

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”.¹⁰⁷ 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

*image
not
available*

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.

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

47 Consultar, por exemplo, H. Devor, *Gender Blending: Confronting the Limits of Duality*; R. Gordon, “Delusions of Gender”.

48 K. Ferguson, *The Man Question: Visions of Subjectivity in Feminist Theory*, p. 7.

49 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.

50 Consultar o capítulo 2 para um relato abrangente sobre como a cosmo percepção iorubá está mapeada nas hierarquias onto-sociais.

51 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 pesquisadoras fizeram. Há uma enorme literatura sobre escrita e oralidade. Uma boa introdução ao debate, embora seja uma explicação excessivamente generalizada, é a de W. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. Para uma descrição recente de algumas questões de uma abordagem africana, consultar S. Diop, “The Oral History and Literature of Waalo, Northern Senegal: The Master of the Word in Wolof Tradition”.

52 Consultar W. Abimbola, *Ifa: An Exposition of the Ifa Literary Corpus*.

53 A. Hampâté Bâ, “Approaching Africa”, p. 9.

54 D. Lowe, *op. cit.*, p. 7.

55 E. F. Keller, C. Grontkowski, “The Mind’s Eye”, p. 208.

56 *Ibid.*

57 H. Jonas, *op. cit.*, p. 507.

58 E. F. Keller, C. Grontkowski, *op. cit.*

59 N. Chodorow, *Feminism and Psychoanalytic Theory*, p. 216.

60 Consultar I. Amadiume, *op. cit.*; e V. Amos, P. Parma, “Challenging Imperial Feminism”.

61 C. Coles, B. Mack (eds.), *Hausa Women in the Twentieth Century*, p. 6.

62 C. Robertson, *Sharing the Same Bowl: A Socioeconomic History of Women and Class in Accra*, p. 23.

63 *Ibid.*, p. 25.

64 Por exemplo, B. House-Midamba, F. K. Ekechi, *African Market Women’s Economic Power: The Role of Women in African Economic Development.*; G. Clark, *Onions Are My Husband: Accumulation by West African Market Women*.

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

66 Na escola de história de Ibadan, consultar A. Temu e B. Swai, *Historians and Africanist History: A Critique*. A coleção da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) sobre a História Geral da África também foi uma resposta à acusação de que os africanos são povos sem história.

67 Consultar os seguintes livros para acompanhar alguns dos debates: P. J. Hountondji, *African Philosophy: Myth and Reality*; K. Wiredu, *Philosophy and African Culture*; P. O. Bodunrin (ed.), *Philosophy in Africa: Trends and Perspectives*; T. Serequeberhan (ed.), *African Philosophy: The Essential Readings*.

68 Em geral, a sociologia do conhecimento fala sobre questões de formação de conhecimento, identidade social e interesses sociais. De acordo com K. Mannheim, *Ideology or Utopia?*, p. 3: “as

*image
not
available*

(RE)CONSTITUINDO A COSMOLOGIA E AS INSTITUIÇÕES SOCIOCULTURAIS OYÓ-IORUBÁS

ARTICULANDO A COSMOPERCEÇÃO IORUBÁ

Indiscutivelmente, o gênero tem sido um princípio organizador fundamental nas sociedades ocidentais. Intrínseca à conceituação de gênero está uma dicotomia na qual macho e fêmea, homem e mulher, são constantemente classificados em relação de uns contra os outros. Está bem documentado que as categorias de macho e fêmea na prática social ocidental não estão livres de associações hierárquicas e oposições binárias nas quais o macho implica privilégio e a fêmea, subordinação. É uma dualidade baseada na percepção do dimorfismo sexual humano inerente à definição de gênero. A sociedade iorubá, como muitas outras sociedades em todo o mundo, foi analisada com conceitos ocidentais de gênero, assumindo que o gênero é uma categoria atemporal e universal. Mas, como Serge Tcherkézoff adverte: “Uma análise que parta de um casal macho/fêmea simplesmente produz mais dicotomias”.¹ Portanto, não é de surpreender que quem pesquisa, quando o procura, sempre encontre o gênero.

Neste contexto, mostrarei que, apesar da volumosa pesquisa em contrário, o gênero não era um princípio organizador na sociedade iorubá antes da colonização pelo Ocidente. As categorias sociais “homens” e “mulheres” eram inexistentes e, portanto, nenhum sistema de gênero² esteve em vigor. Em vez disso, o princípio básico da organização social era a senioridade, definida pela idade relativa. As categorias sociais “mulheres” e “homens” são construções sociais derivadas da suposição ocidental de que “corpos físicos são corpos sociais”,³ suposição que, no capítulo anterior, nomeei como “raciocínio corporal” e uma interpretação “bio-lógica” do mundo social. O impulso original de aplicar essa suposição transculturalmente está enraizado na noção simplista de que gênero é uma maneira natural e universal de

*image
not
available*

Portanto, o que as fêmeas não são as definem como mulheres, enquanto o macho é considerado a norma. As imagens acima são derivadas da experiência ocidental e não estão associadas à palavra iorubá obìnrin. Como a linguagem conceitual das teorias de gênero é derivada do Ocidente, é necessário considerar essas teorias como vetores da questão que elas pretendem explicar. Diferentemente de “macho” e “fêmea” no Ocidente, as categorias de obìnrin e ọkùnrin são primariamente categorias de anatomia, não sugerindo suposições subjacentes sobre as personalidades ou psicologias que derivem delas. Porque não são elaboradas em uma relação de oposição uma à outra, elas não são sexualmente dimórficas e, portanto, não são generificadas. Na Velha Oyó, elas não indicavam uma classificação social; nem expressavam masculinidade ou feminilidade, porque essas categorias não existiam na vida ou no pensamento iorubás.

DISTINÇÕES NECESSÁRIAS SEM DIFERENÇA

Os termos iorubás obìnrin e ọkùnrin expressam uma distinção. A reprodução é, obviamente, a base da existência humana e, dada a sua importância, e a primazia do tipo de corpo das anafêmeas, não surpreende que a língua iorubá descreva os dois tipos de anatomia. Os termos ọkùnrin e obìnrin, no entanto, apenas indicam as diferenças fisiológicas entre as duas anatomias, uma vez que elas se relacionam com procriação e relação sexual. Eles se referem, então, às diferenças fisicamente marcadas e fisiologicamente aparentes entre as duas anatomias. Eles não se referem a categorias de gênero que denotam privilégios e desvantagens sociais. Além disso, não expressam dimorfismo sexual¹⁰ porque a distinção que indicam é específica para questões da reprodução. Para compreender este ponto, seria necessário voltar à diferença fundamental entre a concepção de mundo social iorubá e a das sociedades ocidentais.

No capítulo anterior, argumentei que o determinismo biológico em grande parte do pensamento ocidental advém da aplicação de explicações biológicas na consideração das hierarquias sociais. Isso, por sua vez, levou à construção do mundo social com tijolos biológicos. Assim, o social e o biológico estão

*image
not
available*

posição usada não tanto para homenagear como para se dirigir a uma pessoa superior. Todas as pessoas que escolherem dirigir-se a ọba, por exemplo, seja ọkùnrin ou obìnrin, necessariamente ficarão de joelhos. Isso não é difícil de entender, uma vez que é impraticável envolver-se em longas conversas nas posições íyîká ou idòbálẹ̀. De fato, o ditado ẹni b'ọba jìyàn ô yìò pẹ̀ lóri ikunlẹ̀ (alguém que argumente com a ọba deve se preparar para passar muito tempo de joelhos) alude a esse fato. Além disso, sabemos pelos escritos de Johnson que aláàfin (governante) de Oyó tradicionalmente teve que se ajoelhar para apenas uma pessoa – uma obìnrin funcionária do palácio. Ao explicar a natureza desse posto e deveres dessa funcionária – iyámọ̀de (uma alta autoridade que reside na habitação palaciana) – Johnson escreve:

Sua função é cultuar os espíritos dos reis que partiram, chamando seus Egúngúns em uma sala em seus aposentos reservada para esse propósito.... O rei olha para ela como para seu pai, e se dirige a ela como tal, sendo a adoradora do espírito de seus ancestrais. Ele se ajoelha ao saudá-la, e ela também retribui a saudação, ajoelhada, nunca reclinada em seu cotovelo, como é costume das mulheres ao saudar seus superiores. O rei não se ajoelha para ninguém além dela, e se prostra diante do deus Xangô e diante das pessoas possuídas pela divindade, chamando-as de “pai”.¹⁸

As propiciações e ofertas de agradecimento aos ancestrais da linhagem durante os dois primeiros dias do Egúngún (festival anual de veneração dos antepassados) são chamadas de ikúnlẹ̀.¹⁹ Finalmente, ikúnlẹ̀ era a posição preferida para o parto na sociedade tradicional e é central para a construção da maternidade. Esta posição, ikúnlẹ̀ abiyamọ̀ (o ajoelhar-se de uma mãe em trabalho de parto), representa o momento culminante da submissão humana à vontade divina. Talvez o fato de que o modo e o estilo de reverenciar uma pessoa superior não dependam de ser um anamacho ou uma anafêmea indique a estrutura cultural não generificada. Uma pessoa superior assim o é, independentemente do tipo de corpo.

É significativo que, na cosmologia iorubá, quando uma parte do corpo é destacada, é o orí (cabeça), que é entendida como a sede do destino individual (orí). A palavra orí tem, assim, dois significados intimamente entrelaçados – destino e cabeça. Orí não tem gênero. A preocupação com a escolha de um

*image
not
available*

senioridade seja determinada.

Os termos de parentesco também são codificados pela relatividade etária. A palavra àbùrò refere-se a todos os parentes nascidos depois de uma determinada pessoa, incluindo irmãs, irmãos e primas(os). A distinção indicada é de idade relativa. A palavra ègbón exerce uma função similar. Ọmọ, a palavra para “filha(o)”, é melhor entendida como “prole”. Não há palavras específicas para menino ou menina. Os termos ọmọkùnrin (menino) e ọmọbìnrin (menina) ganharam circulação na atualidade por indicar o anasexo das crianças (derivadas de ọmọ ọkùnrin e ọmọ obìnrin, literalmente “criança, macho anatômico” e “criança, fêmea anatômica”); eles mostram que o socialmente privilegiado é a juventude da criança, e não sua anatomia. Essas palavras são uma tentativa recente de generificar a linguagem e refletem a observação de Johnson sobre a Iorubalândia no século XIX. Comentando sobre o novo vocabulário da época, ele observou que “nossos tradutores, em seu desejo de encontrar uma palavra expressando a ideia inglesa de sexo e não de idade, cunharam as... palavras ‘arakonrin’, ou seja, parente do sexo masculino; e ‘arabinrin’, parente feminino; essas palavras sempre devem ser explicadas às pessoas iorubás simples e analfabetas”.²⁶

Ìyá e bàbá podem ser descritos como as categorias inglesas “mãe” e “pai”, respectivamente e, para os anglófonos, podem parecer categorias de gênero. Mas a questão é mais complicada. O conceito de paternidade está intimamente entrelaçado com a idade adulta. Espera-se que pessoas de certa idade tenham tido descendentes, porque a procriação é considerada a razão de ser da existência humana. É assim que as coisas são e devem ser para que o grupo sobreviva. Embora a singularidade dos papéis ọkùnrin e obìnrin na reprodução esteja codificada na linguagem, o atributo mais importante que essas categorias indicam não é gênero; ao contrário, é a expectativa de que pessoas de certa idade deveriam ter procriado. Ao contrário dos conceitos ingleses de mãe e pai, bàbá e ìyá não são apenas categorias de parentalidade. São também categorias da adultez, uma vez que também são usados para se referir a pessoas idosas em geral. E, mais importante, eles não são opostos de forma binária e não são construídos em relação entre si.

A importância do princípio da senioridade na organização social dos povos

*image
not
available*

sè (cozinhar) é instrutivo na compreensão do negócio da obtenção de refeições. É possível que fale do fato de que uma grande quantidade de comida consumida foi comprada nas ruas e nos mercados da cidade. Não está explícito quando exatamente a culinária profissional se desenvolveu na Iorubalândia, mas é provável que esteja ligada à urbanização. Nitidamente, no entanto, a prática de cozinhar alimentos para a venda nas ruas tem uma longa história na região. Hugh Clapperton e Richard Landers, que visitaram Oyó na década de 1830, discutiram os vários tipos de pratos cozidos que podiam comprar nos mercados.⁶⁴

Como aya estava muito ocupada e envolvida na busca de seus próprios meios de subsistência, grande parte da comida que era consumida diariamente não se originava na família; era comprada. A ideia de que uma aya tinha que cozinhar para seu parceiro conjugal, portanto, precisa de qualificação. Como Sudarkasa observou:

Quando os homens trabalham nos campos ao redor das aldeias, para o café da manhã, eles comem èkọ ou akara, que compram com dinheiro ou a crédito das mulheres que vendem nas proximidades das terras de cultivo. Para o almoço, alguns agricultores aferventam e comem uma ou duas fatias de inhame nos campos. Ocasionalmente, as mulheres cozinham para seus maridos durante o dia, já que muitas vezes trabalham em lugares diferentes; os maridos não costumam esperar que suas esposas preparem qualquer refeição, exceto aquela que comem no final da tarde, depois de voltar dos campos.⁶⁵

Em geral, alguns pratos e refeições eram mais propensos a serem comprados do que outros. Por exemplo, ọkà (um prato a base de farinha de inhame) e èkọ (um prato a base de farinha de milho) foram mais frequentemente ligados ao verbo dá (cortar de uma grande quantidade) do que sè (cozinhar). O café da manhã era geralmente comida comprada (não caseira), como as pessoas jovens e velhas lọ dá èkọmu (conseguiam èkọ). Certos pratos demorados parecem ter passado da produção caseira para o domínio comercial no início da organização social das cidades. Èkọ tútú, ègbo, òlèlè, èkuru e àkàrà vêm logo à mente. Nenhum prato, no entanto, estava ausente do cardápio de iyá olóónjẹ (vendedoras profissionais de comida). Não

*image
not
available*

parto contrastava nitidamente com as práticas nos casamentos europeus do mesmo período histórico, casamentos em que os maridos tinham acesso sexual ilimitado às esposas. Isso significava que as esposas europeias não tinham controle sobre seus corpos, já que os “direitos conjugais” dos homens incluíam acesso sexual ilimitado, independentemente do bem-estar da criança, da idade da criança ou da saúde da mãe. Em seu livro *A History of Women’s Bodies*, o historiador social Edward Shorter documenta a dor, a angústia e o perigo que o privilégio sexual masculino e a falta de consideração causaram às mulheres europeias:

Coloque-se no lugar da dona de casa típica que morava em uma cidade ou vila. Nem ela nem ninguém mais tinha ideia de quando era o período “seguro” para uma mulher; e, para ela, qualquer ato sexual poderia significar gravidez. Ela era obrigada a dormir com o marido sempre que ele quisesse. E se tivesse sorte, ela poderia engravidar sete ou oito vezes, com uma média de seis crianças vivas. A maioria dessas crianças era inoportuna para ela, pois, se se pode dizer que um único tema sustenta sua história, é o perigo para todos os aspectos de sua saúde que a gravidez incessante significava.⁷²

A tese de Shorter é que os avanços médicos entre 1900 e 1930, que permitiram às mulheres europeias ter alguma medida de controle sobre sua fertilidade, também contribuíram para que pudessem mudar a prioridade para questões de política. Para Shorter, “acabar com a vitimização física das mulheres foi uma pré-condição para o feminismo”.⁷³ Suas análises e outras postulações feministas sobre o casamento como escravidão fornecem uma boa base para a questão de por que o feminismo se desenvolveu no Ocidente.

Quaisquer que sejam os debates sobre as origens do movimento feminista ocidental, o controle das mulheres sobre seus corpos continua a ser a pedra angular da agitação pelos direitos das mulheres. Isto não é surpreendente, dada a história esboçada acima. A história conjugal dos povos iorubás, no entanto, era diferente, particularmente devido ao fato de que a expressão sexual masculina não era privilegiada em relação à expressão sexual feminina, bem-estar feminino e sobrevivência das crianças. A primazia da procriação, que era acordada para todos os membros adultos da sociedade, significava

*image
not
available*

gênero, mas também com os “quem” – porque um determina o outro. Ou seja, quando quem investiga diz que o gênero é socialmente construído, temos não apenas que localizar o que está sendo construído, mas também identificar quem (singular e plural) faz a construção. Para retornar à metáfora do edifício usada anteriormente, quantos dos tijolos para a construção do edifício provêm da sociedade em questão? Quantos vêm de quem investiga? E, finalmente, quantos vêm do público?

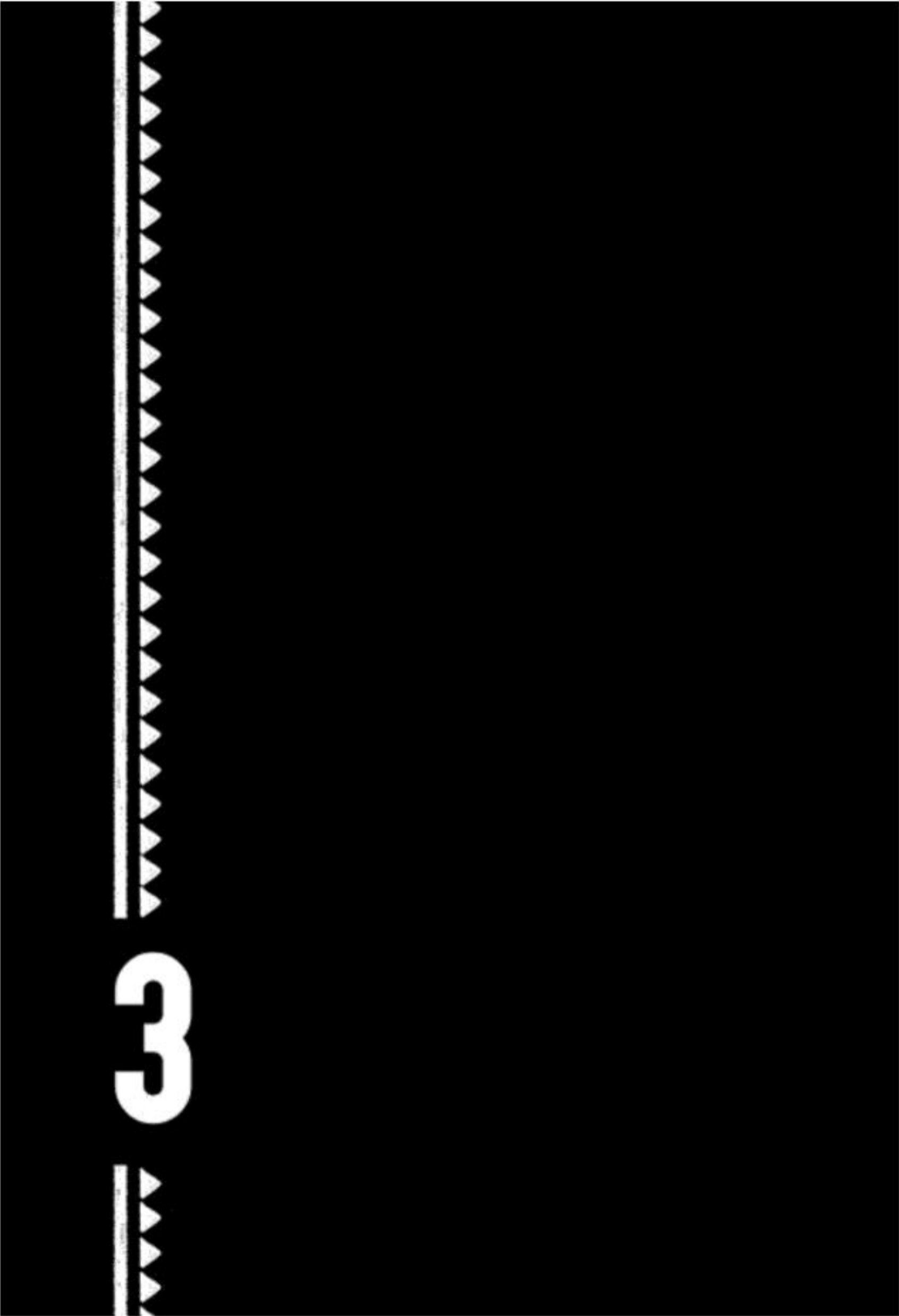
O problema do gênero nos Estudos Africanos tem sido geralmente colocado como a questão da mulher, isto é, em termos de quanto as mulheres são oprimidas pelo patriarcado em qualquer sociedade. As mulheres e o patriarcado são aceitos com naturalidade e, portanto, são deixados sem análise e sem explicação. No entanto, ao mapear o quadro de referência iorubá, ficou explícito que a categoria social “mulher” – identificada anatomicamente e percebida como vítima e socialmente desfavorecida – não existia. Assumir a priori a questão da mulher constitui uma aplicação infundada do modelo ocidental, privilegiando o modo ocidental de ver e, assim, apagando o modelo iorubá de ser.

Em conclusão, o que o caso iorubá nos diz sobre gênero como categoria é que este não é um dado. Assim, como uma ferramenta analítica, ele não pode ser invocado da mesma maneira e no mesmo grau em diferentes situações no tempo e no espaço. O gênero é tanto uma construção social quanto histórica. Não há dúvida de que o gênero tem seu lugar e tempo nas análises acadêmicas, mas seu lugar e seu tempo não eram a sociedade iorubá pré-colonial. O tempo do “gênero” viria durante o período colonial, que será discutido nos capítulos seguintes. Mesmo em referência a esses períodos, o gênero não pode ser teorizado em si mesmo; ele deve estar localizado dentro de sistemas culturais – locais e globais –, e sua história e articulações devem ser mapeadas criticamente junto com outros aspectos dos sistemas sociais.

1 S. Tcherkézoff, “The Illusion of Dualism in Samoa”, p. 55.

*image
not
available*

- 93 N. Sudarkasa, *op. cit.*, p. 26.
- 94 C. A. Diop, *Precolonial Black Africa*, p. 8.
- 95 Entrevista realizada em Ògbómòsò em 7 de maio de 1996. Todas as citações são das transcrições da gravação.
- 96 Há muito o que dizer sobre o conflito cultural contemporâneo entre as instituições autóctones e as recém-adquiridas atribuições ocidentais e islâmicas, mas este não é o lugar adequado.
- 97 K. Barber, *I Could Speak until Tomorrow: Oriki, Women, and the Past in a Yoruba Town*, p. 289.
- 98 *Idem.*
- 99 Parece haver uma disjunção linguística em chamar de babalaô a esta obinrin, já que o prefixo bàbá é normalmente ligado a um adivinho macho adulto – bàbá sendo pai. Uma adivinha fêmea provavelmente teria iyá (mãe) como prefixo, como em iyanifa ou iyalawo. Não sei se a disjunção é de Barber ou de seus informantes.
- 100 K. Barber, *op. cit.*, p. 289.
- 101 Em um artigo sobre os Suku do Zaire, Igor Kopytoff discute por que as posições de liderança das mulheres parecem ser mais prevalentes em algumas culturas não ocidentais do que no Ocidente. Ele alude a Benazir Bhutto como um exemplo disso. A partir da abordagem iorubá, Bhutto não é uma exceção – ela está apenas realizando o comércio da família. Consultar I. Kopytoff, “Women’s Roles and Existential Identities”.
- 102 F. J. Pedler, *Economic Geography of West Africa*, p. 139.
- 103 B. W. Hodder, *op. cit.*, p. 103.
- 104 Consultar J. Kopytoff, *A Preface to Modern Nigeria: Sierra Leonians in Yoruba 1830-1890*, p. 21, para uma discussão sobre a composição étnica das pessoas capturadas.
- 105 N. Sudarkasa, *op. cit.*, p. 26.
- 106 S. Johnson, *op. cit.*, p. 91.
- 107 H. Clapperton, *op. cit.*, p. 6.
- 108 Consultar, por exemplo, J. Brown, “A Note on the Division of Labor by Sex”, p. 1073.
- 109 N. Sudarkasa, *op. cit.*, p. 156.
- 110 *Idem.*
- 111 F. Edholm, O. Harris, K. Young, “Conceptualizing Women”, p. 119.
- 112 *Ibid.*, p. 123.
- 113 N. Sudarkasa, *op. cit.*, p. 34.
- 114 R. W. Connell, *Gender and Power*, p. 54.
- 115 *Idem.*
- 116 J. Guyer, *op. cit.*, p. 363.
- 117 S. Errington, *op. cit.*, p. 40.
- 118 Consultar essa discussão em S. Gould, *op. cit.*
- 119 F. Sulloway, *Born to Rebel: Birth Order, Family Dynamics, and Creative Lives*.
- 120 F. Edholm, O. Harris, K. Young, *op. cit.*, p. 127.



FAZENDO HISTÓRIA, CRIANDO GÊNERO: A INVENÇÃO DE HOMENS E REIS NA ESCRITA DAS TRADIÇÕES ORAIS DE OYÓ

Quando falamos de tradições ou histórias africanas, queremos dizer tradição oral; e nenhuma tentativa de penetrar na história e no espírito dos povos africanos é válida, a menos que se baseie na herança de conhecimento de todo tipo transmitido pacientemente de boca em orelha, de mestre para discípulo, através dos séculos.

Amadou Hampâté Bâ, “Approaching Africa”

De todas as coisas que foram produzidas na África durante o período colonial – cultivos comerciais, Estados e tribos, para citar alguns – a história e a tradição são as menos reconhecidas. Isso não significa que os povos africanos não tivessem história antes que o homem branco viesse. Mais apropriadamente, faço as seguintes distinções: primeiro, história como experiência vivida; segundo, a história como um registro da experiência vivida que é codificada nas tradições orais;¹ e, terceiro, a história escrita. A última categoria está muito ligada aos compromissos europeus com a África e à introdução da “escrita histórica” como disciplina e profissão. De fato, é importante reconhecer que a história africana, incluindo as tradições orais, foi registrada como resultado do ataque europeu. Isso ressalta o fato de que interesses ideológicos estavam em ação na construção da história africana, como é o caso de toda a história. A tradição é constantemente reinventada para refletir esses interesses. A. I. Asiwaju, por exemplo, em um ensaio examinando as motivações políticas e manipulações da tradição oral na constituição do *obanato* em diferentes partes de Iorubalândia durante o período colonial, escreve: “Na era do domínio europeu, particularmente do domínio britânico, quando o governo frequentemente baseava a maioria de suas decisões sobre as reivindicações locais acerca da evidência da história

tradicional, uma boa proporção dos dados tendia a ser manipulada deliberadamente”.² Esse processo de manipulação produziu exemplos do que Asiwaju se refere, com humor, como “nouveau rois da Iorubalândia”.³

O conceito de “tradições inventadas”⁴ é útil para sondar a reconstituição das tradições orais africanas no período contemporâneo. Eu o aciono por reconhecer a implicação do presente no passado, em vez de fazer uma alegação “presentista”⁵ de que o passado é apenas fabricado para refletir os interesses presentes. A elaboração de J. D. Y. Peel da ideia de “reprodução estereotipada” ou o condicionamento mútuo do passado e do presente é uma abordagem mais útil nesse caso. Peel declara: “Quando possível, a prática atual é regida pelo modelo da prática passada e, onde a mudança ocorre, há uma tendência a retrabalhar o passado para fazer parecer que a prática passada governou a prática atual”.⁶

A noção de tradições inventadas não implica necessariamente desonestidade; o processo é geralmente muito mais inconsciente. De fato, é um testemunho da natureza imediata da evidência e da posição de qualquer registro particular do passado. Como Arjun Appadurai nos lembra: “Embora o passado seja inerentemente discutível, não é um recurso simbólico infinito e plástico, totalmente suscetível a propósitos contemporâneos (...). Pelo contrário, o passado é um recurso cultural governado por regras e, portanto, finito. Tal como acontece com outros tipos de regras culturais, tudo é possível, mas apenas algumas coisas são permissíveis”.⁷ O que é permissível é culturalmente limitado. A ideia expressa na noção de permissibilidade é que a extensão em que o passado é maleável para os propósitos atuais é limitada. Embora muitas coisas possam mudar, algumas coisas devem permanecer as mesmas. A tarefa da sociologia histórica é perceber quais instituições mudaram e quais permaneceram as mesmas em conteúdo e em forma e quais processos históricos e forças culturais tornaram tais mudanças e continuidades “permissíveis”, para usar o termo de Appadurai. Também é importante notar que há uma leitura positiva da noção de tradições inventadas que reconhece que as tradições, como um corpo de conhecimento, não são estáticas, mas dinâmicas, e partem de um processo nas experiências vividas das pessoas. Conseqüentemente, a ideia de “invenção” não sugere que não haja tradições

reais. Além disso, não significa que a mudança em si anule a existência da tradição como um todo.⁸ A concepção iorubá de tradição (àsà) fala sobre a questão da interação entre o passado e o presente e a ação da pessoa que “reconta” a história a qualquer momento. Olabiyi Yai explica àsà da seguinte forma:

Algo não pode ser qualificado como àsà sem ter sido resultado da escolha deliberada (sà), baseada no discernimento e consciência das práticas e processos históricos (itàn), individual ou coletivamente pelo orí individual ou coletivo (destino pessoal que é escolhido antes de entrar no mundo da humanidade). E como a escolha dirige o nascimento de àsà (tradição), esta última é permanentemente sujeita à metamorfose.⁹

Desde o período colonial, a história iorubá foi reconstituída por meio de um processo de invenção de tradições generificadas. Homens e mulheres foram inventados como categorias sociais, e a história é apresentada como dominada por atores masculinos. Os atores femininos estão virtualmente ausentes e, quando são reconhecidos, são reduzidos a exceções. A historiadora Bolanle Awe faz uma observação semelhante quando escreve que construir “a história das mulheres” foi difícil devido à “escassez de informações [sobre as conquistas femininas], particularmente provas documentais; (...) algumas mulheres notáveis da história foram confundidas com homens e suas realizações [foram] atribuídas a governantes do sexo masculino!”¹⁰ Em um ensaio anterior, Awe aludiu a uma distinção entre a historiografia africana, com seu viés masculino, e as tradições orais africanas, que incluem todos os segmentos da população. Torna-se explícito, então, que a noção de “história das mulheres” como articulada pela “feminista internacional ocidental”¹¹ é problemática em relação à África. Subjacente à ideia da história das mulheres estão as suposições de: (1) que quaisquer relatos do passado que temos agora são, na verdade, a história dos homens; e (2) que aceitar tal conceituação seria legitimar afirmações que já sabemos serem falsas no caso de muitas sociedades africanas. Se devemos “recuperar a história das mulheres”, nós, que nos dedicamos à pesquisa, não podemos ser a-históricos em nossa abordagem. A questão é: quando essa história se perdeu? E como foi possível em nossas

sociedades que as histórias de “homens” e “mulheres” fossem assim separadas? Em suma, o conceito de viés de gênero na própria história exige um exame atento, na medida em que privilegia a tradição euro-estadunidense de história de predominância masculina sobre as tradições orais africanas, muitas vezes inclusivas. Tal privilégio faz sentido no período contemporâneo, mas com relação à longa duração da história iorubá, por exemplo, ele realmente não tem lugar. No esforço para corrigir o viés masculino da recente documentação histórica africana, quem pesquisa poderia começar com um reexame fundamental de tais historiografias como a *História Geral da África e Groundwork of Nigerian History* da Unesco, os quais Awe aponta como masculinamente enviesados.¹² Os trabalhos de pesquisa histórica, como os de Awe, dedicados a recolocarem as mulheres de volta na história, particularmente contra o pano de fundo das reconstruções históricas de predominância masculina do último século e meio, devem ser aplaudidos. Na contabilização de “passados”, no entanto, fatores conjunturais não são menos importantes do que eventos históricos e fatos socioculturais.¹³ É preciso perguntar: Quais são as origens dessa historiografia africana de viés masculino? E, mais importante, por que a história escrita em geral continua sendo androcêntrica?

Conseqüentemente, minha preocupação não é com a “história das mulheres”, em si. Em vez disso, meu foco, mais fundamentalmente, é questionar a historicidade da interpretação de gênero das tradições orais de Oyó no trabalho de muitas pesquisas históricas contemporâneas. Meu objetivo é chamar a atenção para o fato de que escrever a história iorubá tem sido um processo de atribuição de gênero, no qual reis e homens foram criados a partir de tradições orais que eram originalmente isentas de categorias de gênero. Para traçar e explicar esses processos, questiono a obra de Samuel Johnson,¹⁴ o historiador pioneiro dos povos iorubás, e outras escritas que abordaram a questão do gênero na historiografia de Oyó. Questões de linguagem, a transmissão de conhecimento, a identidade social de quem escreve a história, a coleção e tradução cultural das tradições orais também serão abordadas. Além disso, imagens do passado apresentadas na arte de Oyó serão examinadas, levando em conta o “olhar de gênero” que foi

introduzido na interpretação do passado por quem construiu a historiografia da arte.

ENCONTRANDO O REI EM CADA HOMEM

Grande parte da história de Oyó-Iorubá foi escrita no modo tradicional de documentação histórica, centrado em eventos, repleto de sua super-representação de guerras, reis e grandes homens. Esse foco, que pressupõe um interesse indefinido, levou à ideia de que os atores masculinos dominavam em detrimento (e na virtual ausência de) “mulheres”. No capítulo anterior, mostrei que as categorias de gênero não existiam como tais na antiga sociedade Oyó – o gênero não era um princípio organizador. A senioridade, definida pela idade relativa, era o princípio dominante. Assim, categorias sociais decorrentes de uma elaboração de distinções anatômicas – categorias como “homens” e “mulheres” ou reis – não existiam. As categorias sociais de Oyó eram isentas de gênero, na medida em que a anatomia não constituía a base para sua construção e elaboração. O acesso ao poder, exercício de autoridade e adesão em ocupações derivadas da linhagem, era regulado internamente pela idade e não pelo sexo.

Então, no que diz respeito à historiografia da Velha Oyó, as categorias “homens” e “mulheres” tiveram que ser inventadas. Essa invenção, no entanto, não foi sistemática. Seu ímpeto original estava enraizado na suposição de que o gênero é uma maneira natural de categorizar em qualquer sociedade e que o privilégio masculino é a manifestação definitiva de tal categorização. Essa suposição foi importada da história europeia como o modelo da história global; e por causa da colonização e da formação educacional de pessoas de origem africana que pesquisaram a história, muitas dessas pessoas não se afastaram do modelo ocidental, que elas aceitaram como natural. Por mais inestimável que tenha sido seu trabalho, é importante questionar em sua totalidade a suposição, na historiografia, de que o gênero era uma categoria nas sociedades da Velha Oyó e, de fato, da Iorubalândia. Do mesmo modo, a noção de dominação masculina, baseada no privilégio da posse do pênis, deve ser minuciosamente interrogada. Tais artigos de fé

devem ser provados primeiro, não aceitos automaticamente, ou usados como base para discussão subsequente. O que e quem constitui a categoria “homens” e o que constitui os interesses masculinos deve ser explicado.

Por outro lado, a premissa impulsionada mais recentemente sobre a chamada posição das mulheres também precisa ser desconstruída. Ela também é fundamentalmente falha quando entende as categorias e interesses de gênero como dados atemporais. Além disso, é prejudicial para as mulheres: uma vez que assume a dominação masculina, transforma as fêmeas em posições de poder em “machos” ou exceções. Se o foco for mudado do status das mulheres para o status dos homens, pode ser possível situar algumas abordagens teóricas em um contexto histórico e cultural. Procuro reunir fatores socioculturais e conjunturais na interpretação das tradições orais de Oyó. Sustento, portanto, que o surgimento de homens e mulheres como categorias sociais no discurso Oyó-Iorubá foi um processo histórico e que qualquer interpretação da história que pressupõe que essas categorias sejam atemporais é inerentemente falha.

É importante entender que isso não é uma objeção polêmica à dominação social masculina. Meu foco, ao contrário, é examinar sistematicamente os blocos de construção do conhecimento histórico. O que se questiona é a alegação, na historiografia iorubá, de que a antiga sociedade Oyó era dominada por machos, quando nenhuma evidência jamais foi apresentada para sustentar essa posição. A história e a tradição do Oyó foram reconstituídas durante o período colonial, e a cosmopercepção e o quadro de referência autóctones foram subvertidos no processo de constituição das novas categorias sociais – homens, mulheres e reis, em particular.

Na primeira parte deste capítulo, questiono especificamente as listagens dinásticas de aláàfin (governantes) que foram apresentadas por vários compiladores locais e estrangeiros do passado. Essas listas pretendem mostrar que os governantes do sexo masculino eram a norma e que, se houvesse mulheres, elas eram exceções. A questão que surge então é: dado que os nomes, pronomes e categorias sociais de Oyó não têm especificidade de gênero, como quem escreveu a história decifrou o gênero da totalidade de aláàfin nas listas? Dito de outra forma: considerando a dificuldade de

identificar o sexo anatômico, de uma distância espacial e temporal, e no contexto da língua iorubá, como os “compiladores” das listas foram capazes de identificar governantes particulares como machos, especialmente os que governaram antes do século XIX, período em que não havia relatos escritos de testemunhas oculares?

N. A. Fadipe observa um aspecto importante do problema de decifrar o gênero entre os povos iorubás quando se está a uma distância espacial e temporal do tema: “[A] introdução do pronome pessoal da terceira pessoa do singular ó em uma passagem escrita iorubá, na qual pessoas e coisas de vários gêneros já foram mencionados anteriormente, pode ser irritante, porque ó pode significar ele, ela, isso ou isto”.¹⁵ A fonte da irritação de Fadipe não está na língua iorubá, mas na mais recente imposição à sociedade da predileção europeia de categorização por gênero. Não se pode culpar o iorubá por não criar construções de gênero. O problema real é o erro de tradução e a distorção que resultaram do processo de imposição de modelos ocidentais na reconstrução do passado iorubá.

Em última instância, o argumento deste capítulo não é se as mulheres foram construídas como ausentes entre governantes Oyó-Iorubá, mas sobre a apresentação de aláàfin como homens; também, o capítulo problematiza a projeção do poder de governantes como sendo fundado na existência de privilégio e interesse masculinos. A ideia de que o privilégio inerente ao tipo de corpo masculino foi introduzido na pesquisa sobre os povos iorubás sem um exame cuidadoso do ethos cultural desse povo e dos parâmetros de codificação da informação; portanto, sem justificativa. Na Velha Oyó, não havia especificações de gênero legais, linguísticas ou culturais para o acesso a determinados cargos e posições. Antes de criar a categoria “reis” seria primeiro necessário criar a categoria “homens”. Feito isso, os homens recebiam o governo do império, enquanto a parte residual da sociedade foi designada como domínio de outra categoria – rotulada de “mulheres”. Esse processo derivou da suposição acrítica de que as categorias ocidentais eram universais. Assim, à medida que as tradições orais iorubás se tornavam parte da história global, adquiriam as feições das instituições culturais dominantes de seu tempo – tanto ocidentais quanto cristãs. Nessas tradições, acredita-se



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.