

TRADUÇÃO

OYĚWÙMÍ O. **Visualizing the Body**: Western Theories and African Subjects. In: OYĚWÙMÍ O. **The Invention Of Women** – Making An African Sense Of Western Gender Discourses. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1997. pp. 1-30.

VISUALIZANDO O CORPO: TEORIAS OCIDENTAIS E SUJEITOS AFRICANOS

VISUALIZING THE BODY: WESTERN THEORIES AND AFRICAN SUBJECTS

Oyèrónké Oyewùmí¹

Tradução: Leonardo de Freitas Neto (UFRB)²

Revisão da Tradução: Osmundo Pinho (UFRB)³

RESUMO

Trata-se aqui da mudança epistemológica ocasionada pela imposição das categoriais ocidentais de gênero no discurso Yorubá. Uma vez que há um fundamento epistemológico claro para o conhecimento cultural, a primeira tarefa deste estudo é entender as bases epistemológicas tanto da cultura Yorubá, quanto da cultura ocidental. Esse esforço é melhor descrito como arqueológico, na medida em que se preocupa em revelar onde estão escondidos os pressupostos mais básicos, tornando explícito o que tem sido meramente implícito, desenterrando as premissas tomadas como corretas e que são subjacentes aos conceitos de pesquisa e teoria. Apenas quando essas premissas são expostas é que elas podem ser debatidas e desafiadas.

PALAVRAS-CHAVE: Gênero; Yorubá; Epistemologia; Corpo.

ABSTRACT

We address here the epistemological change brought about by the imposition of Western gender categories in the Yoruba discourse. Since there is a clear

¹ Stony Brook University (New York). Email: oyeronke.oyewumi@stonybrook.edu .

² Mestrando em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Pós-graduado em Gestão Cultural pelo Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial (SENAC-BA). Graduado em Letras Vernáculas pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Email: leofneto@gmail.com .

³ Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas. Mestre em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas. Docente da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia. Email: osmundopinho@uol.com.br .

epistemological foundation for cultural knowledge, the first task of this study is to understand the epistemological foundations of both Yoruba culture and Western culture. This effort is best described as archaeological, in that it is concerned with revealing where the most basic assumptions are hidden, making explicit what has been merely implicit, unearthing the assumptions taken as correct and underlying the concepts of research and theory. It is only when these premises are exposed that they can be debated and challenged.

KEY-WORDS: Gender; Yorubá; Epistemology; Body.

Nota do Revisor

Publicam-se aqui o “prefácio” e a primeira sessão do Capítulo I de “The Invention of Women – Making an African Sense of Western Gender Discourses” da socióloga nigeriana Oyèrónké Oyewùmí, professora de Sociologia da Stony Brook University na cidade de Nova Iorque. Publicado originalmente em 1997 nos Estados Unidos, o livro logo ganhou grande repercussão e influência graças à sua crítica etnograficamente bem fundamentada à transposição de categorias ocidentais para realidades africanas, notadamente a categoria “gênero”, como a autora descreve. O livro foi agraciado com o “*Distinguished Book Award in the Gender and Sex Section of the American Sociological Association*” e recebeu inúmeras resenhas elogiosas. Assim, tanto no próprio continente africano, como no espaço dos debates decoloniais e críticos da Diáspora Africana na América Latina, e da sociologia do gênero, a obra de Oyèrónké Oyewùmí reveste-se de grande significado sociológico e político. Levando em conta a escassez de textos da autora disponíveis em português e graças, em primeiro lugar, ao trabalho de Leonardo de Freitas Neto, que realizou essas traduções como uma iniciativa voluntária para permitir mais amplamente a leitura e discussão da obra da autora na disciplina Teoria Antropológica (PPGCS-UFRB - 2016) quando o mesmo era estudante e eu o professor; e em segundo lugar graças à gentileza da própria autora que autorizou a publicação, podemos trazer a público aqui estes excertos, como um estímulo à maior divulgação do trabalho crítico da autora.

Prefácio

Este livro trata sobre a mudança epistemológica ocasionada pela imposição das categoriais ocidentais de gênero no discurso Yorubá. Uma vez que há um fundamento epistemológico claro para o conhecimento cultural, a primeira tarefa deste estudo é entender as bases epistemológicas tanto da cultura Yorubá, quanto da cultura ocidental. Esse esforço é melhor descrito como arqueológico, na medida em que preocupa-se em revelar onde estão escondidos os pressupostos mais básicos, tornando explícito o que tem sido meramente implícito, desenterrando as premissas tomadas como corretas e que são subjacentes aos conceitos de pesquisa e teoria. Apenas quando essas premissas são expostas é que elas podem ser debatidas e desafiadas.

Este livro não é sobre a chamada questão da mulher. A questão da mulher é derivada das questões ocidentais – um legado da idade de ouro da ⁴somatocentricidade no pensamento Ocidental. Esse é um problema importado e não é originado do mundo Yorubá. Se a questão tem-se tornado relevante nos estudos Yorubá, a história deste processo precisa ser abordada. Este estudo tornou-se parte dessa história. Quando eu comecei a pesquisa, eu acreditava que era possível fazer uma pesquisa sobre gênero em uma comunidade Yorubá contemporânea e que se enfrentaria preliminarmente a questão a partir de uma perspectiva local. Rapidamente tornou-se claro para mim que por conta das práticas acadêmicas de confiar em teorias disciplinares e debates conceituais originados e dominados pelo Ocidente, a maioria dessas questões que informaram o início do projeto de pesquisa não eram (nem poderiam ser) geradas a partir das condições locais. No entanto, continuei acreditando que o problema poderia ser superado no processo.

Como meu trabalho e meu pensamento progrediram, eu comecei a perceber que a categoria “mulher” – que é fundamental nos discursos ocidentais de gênero – simplesmente não existia nas terras Yorubá, antes do seu contato direto com o Ocidente.

⁴Somatocentricidade – É um sistema de valor cultural em que o determinismo biológico é a base para a organização social. A variação fenotípica de um indivíduo, de acordo com esse sistema, determina a identidade social e as relações sociais deste (N. do T.).

Não havia grupos preexistentes [de gênero] caracterizados pela partilha de interesses, 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 provê a racionalidade para a organização do mundo social. Assim, essa lógica cultural é na verdade uma “bio-lógica”. Categorias sociais como “mulher” são baseadas no corpo e são construídas em relação e em oposição a outra categoria: “homem”; a presença ou ausência de certos órgãos determina [nesse caso] a posição social. Não é surpresa que a socióloga feminista Dorothy Smith observou que nas sociedades ocidentais “*o corpo de um homem confere credibilidade à sua fala, ao passo que o corpo de uma mulher pode privá-la de sua fala*” (p. 30). Judith Lorber também observa a profundidade e ubiquidade das noções da biologia no campo social quando ela escreve que “*o gênero é tão difundido em nossa sociedade (Ocidental) que nós assumimos que ele é produzido em nossos genes*” (p. 13). Face ao exposto, fica óbvio que se alguém que aplicar essa “bio-lógica” Ocidental ao mundo social Yorubá (isto é, usar a biologia como uma ideologia para organizar aquela sociedade), este deveria primeiro inventar a categoria “mulher” no discurso Yorubá.

A afirmação de que a “mulher” enquanto uma categoria social não existiu nas comunidades Yorubá não deve ser lida como uma hermenêutica antimaterialista, um tipo de desconstrução pós-estruturalista do corpo em dissolução. Longe disso – o corpo foi (e ainda é) muito corpóreo nas comunidades Yorubá. Mas, antes da infusão das noções ocidentais na cultura Yorubá, o corpo não era o fundamento das funções sociais de inclusão ou exclusão; não era o fundamento da identidade e do pensamento social. A maioria dos estudos acadêmicos sobre os Yorubá tem, como sempre, assumido que “a lógica do corpo” estava presente na cultura nativa Yorubá. Eles reconhecem as construções ocidentais como universais, o que tem levado ao uso acrítico dessas categorias baseadas no corpo para interpretar a sociedade Yorubá tanto historicamente quanto no período contemporâneo.

Consequentemente, a fim de analisar como e por que o gênero é construído na sociedade Yorubá (e realmente em outras sociedades africanas contemporâneas), o papel e o impacto do Ocidente são de extrema importância, não apenas porque a maior parte das sociedades africanas começaram a estar sob as regras europeias no final do século XIX, mas também pelo domínio continuado do Ocidente na produção do conhecimento. Nos estudos africanos, historicamente e atualmente, a criação, a constituição e a produção do conhecimento têm sido um privilégio do Ocidente. Portanto, a “lógica do corpo” e a “bio-lógica” que derivam do determinismo biológico presente no pensamento ocidental foram impostas às sociedades africanas. A presença de construções de gênero não pode ser separada da ideologia do determinismo biológico. Os esquemas conceituais e as teorias do Ocidente foram tão difundidos que quase todos os acadêmicos, até mesmo os africanos, as utilizam sem questionar.

Este livro surge, então, da compreensão do domínio Ocidental sobre os estudos africanos. Essa compreensão tornou necessário empreender um reexame dos conceitos que baseiam o discurso nos estudos africanos, levando em conta, de forma consciente, a experiência africana. Claramente, todos os conceitos aparecem com sua própria bagagem filosófica e cultural, a maioria das quais se tornam alienadas e distorcidas quando aplicadas a culturas diferentes daquelas a partir das quais elas derivam. Assim sendo, como um primeiro passo no sentido de mapear a lógica cultural de uma sociedade africana como a Yorubá, as categorias conceituais e as formulações teóricas que derivam de experiências ocidentais tiveram que ser desconstruídas.

Após todas essas considerações, eu descobri que não seria mais possível para mim fazer um estudo de “gênero” (uma categoria concebida biologicamente) em uma localidade Yorubá; eu teria que escrever primeiro uma história dos discursos de gênero nos estudos desta sociedade. Tornou-se claro para mim que, para fazer uma analogia com a explicação da história da sexualidade de Michel Foucault, a história do gênero – isto é, a história daquilo que opera no discurso acadêmico como um campo específico da verdade – deve primeiro ser escrita a partir do ponto de vista de uma história dos

discursos. Além disso, a análise da reorganização material que teve lugar como resultado da colonização britânica tinha que ser efetuada. Minha explicação da colonização, no entanto, não se baseia no período de colonização formal. Eu tomo o período do comércio atlântico de escravos como parte integrante deste processo. Na história Yorubá, não há um caminho lógico que separe esses dois períodos. Estes foram logicamente um processo de desdobramento que se estendeu a muitos países. Sem atenção para com o domínio material mundial do Ocidente, não pode haver nenhuma explicação abrangente para sua hegemonia contínua nas ideias e na produção do conhecimento. Por essa razão, esse também é um estudo sobre a Sociologia do conhecimento.

Esse estudo, então, pretende documentar o porquê e como o gênero veio a ser construído na sociedade Yorubá no Sudoeste da Nigéria (as terras Yorubá foram formalmente colonizadas pelos britânicos de 1862 a 1960) e como o gênero é constituído enquanto uma categoria fundamental nos estudos acadêmicos sobre os Yorubá. A maior questão aqui é: Quais são as relações entre, de um lado, as distinções bio-anatômicas e as diferenças de gênero como parte da realidade social, e por outro lado, as construções de gênero como algo que o observador traz a uma situação particular?

Eu questiono as maneiras através das quais os pressupostos ocidentais sobre diferenças sexuais são usados para interpretar a sociedade Yorubá e, nesse processo, criar um sistema de gênero local. Minha análise desafia uma série de ideias, algumas já mencionadas acima, comuns à maioria dos escritos das feministas ocidentais:

1. As categorias de gênero são universais e atemporais e estiveram presentes em todas as sociedades em todos os tempos. Essa ideia é expressa com frequência em um tom Bíblico, como se sugerisse que “No início havia o gênero”.
2. O gênero é um princípio de organização fundamental em todas as sociedades e por isso é sempre saliente. Em qualquer sociedade, o gênero está por toda parte.

3. Existe uma categoria essencial e universal, a “mulher”, que é caracterizada pela uniformidade social dos seus membros.
4. A subordinação da mulher é universal.
5. A categoria “mulher” é pré-cultural, fixada em tempo histórico e espaço cultural em antítese à outra categoria fixada, o “homem”.

Eu aponto que esses pressupostos são resultados do fato de que nas sociedades ocidentais os corpos físicos são *sempre* corpos sociais. Como consequência, não há realmente uma distinção entre sexo e gênero, a despeito dos muitos esforços por parte das feministas em distinguir os dois. No Ocidente, as categorias sociais têm uma longa história de in-corporação e, portanto, de *gendering*. De acordo com a Antropóloga ShellyErrington, “Sexo (com ‘S’ maiúsculo) é o sistema de gênero do Ocidente.” Ela continua: “*O Sexo não é a única maneira de classificar os corpos humanos, não é a única maneira de dar sentido ao sexo. Pode-se facilmente imaginar diferentes classificações culturais e de lógicas para as categorias de gênero, diferentes cenários que igualmente levam em conta a evidência que nossos corpos fornecem.*” (p. 33).

O caso Yorubá apresenta um desses diferentes cenários; e mais do que isso, mostra que o corpo humano não necessita ser constituído como tendo gênero, ou ser visto como evidência para a classificação social a todo tempo. Na sociedade Yorubá pré-colonial, o tipo físico (*body-type*) não era a base da hierarquia social: homens e mulheres não eram classificados de acordo com suas distinções anatômicas. A ordem social requeria um outro tipo de mapa, não um mapa de gênero que reconhecia a biologia como fundamento para a posição social.

Eu uso os conceitos de Sexo e Gênero como sinônimos. No que diz respeito à sociedade Yorubá no período pré-colonial, no entanto, eu tenho usado os termos “sexo anatômico”, “homem anatômico” e “mulher anatômica” para enfatizar a atitude *non-gendered* na relação entre o corpo humano e regras sociais, posições e hierarquias. Em

alguns trechos eu reduzo esses termos para “anasexo”, “anahomem”, “anamulher”. Minha proposta em qualificar esses termos com “anatômico” ou (“ana-”) é para mostrar que as distinções Yorubá são superficiais e não assumem quaisquer dimensões da hierarquia social, como é feito no Ocidente. (As categoriais sociais ocidentais derivam essencialmente do dimorfismo sexual percebido no corpo humano). O gênero simplesmente não era inerente à organização social humana.

Apesar de a lógica cultural da Yorubá pré-colonial não usar o corpo humano como base para posições sociais (em nenhuma situação na sociedade Yorubá o homem era, por causa do seu *body-type*, superior a uma mulher), a sociedade Yorubá era organizada hierarquicamente, de escravos a governantes. A posição dos indivíduos dependia, em primeiro lugar, da senioridade, a qual era geralmente definida pela idade relativa. Outra diferença fundamental entre as categorias sociais Yorubá e Ocidentais envolve a natureza altamente situacional da identidade social Yorubá. Na sociedade Yorubá antes da infusão prolongada das categoriais ocidentais, a posição social das pessoas mudava constantemente em relação àquelas com as quais elas interagiam; conseqüentemente, a identidade social era relacional e não essencializada. Em contraste, na maioria das sociedades Europeias, homens (*males*) e mulheres (*females*) têm suas identidades de gênero baseadas a partir da elaboração de tipos anatômicos, e, portanto, homens e mulheres são essencializados. Essas identidades essenciais de gênero nas culturas ocidentais se estendem a todas as esferas sociais, não importando o quão distante das questões de reprodução tais abordagens possam estar. Um exemplo clássico é que por muitos anos as mulheres não podiam votar simplesmente por serem mulheres. Outro exemplo é o *gendering* das profissões, ao ponto de os léxicos profissionais conterem frases do tipo: “*womanpilot*” (mulher piloto), “*womanpresident*” (mulher presidente) e “*professor emerita*”, como se o que quer que essas mulheres fazem nessas profissões fosse diferente daquilo que os homens fazem nas mesmas profissões.

Face ao exposto, eu argumentarei que a concentração dos estudos feministas sobre o status da mulher – uma ênfase que pressupõe a existência da “mulher” como

uma categoria social sempre entendida como impotente, por estar em desvantagem e por ser controlada e definida pelos homens – pode levar a sérios equívocos quando aplicado à sociedade Òyó-Yorùbá. Com efeito, meu argumento central é de que não havia “mulheres” – definidas estritamente em termos de gênero – nessa sociedade. Mais uma vez, o conceito de “mulher” usado e invocado nos estudos acadêmicos é derivado da história e da experiência ocidental, uma história enraizada nos discursos filosóficos sobre as distinções entre corpo, mente e alma e em ideias sobre o determinismo biológico e as ligações entre o corpo e o “social”.

A Yorubalândiase estende por uma área vasta, e a despeito de fatores homogeneizantes como linguagem e experiências históricas recentes, podem-se distinguir algumas especificidades culturais e institucionais significativas em alguns locais. Por exemplo, o Ondo e algumas unidades políticas ao Leste das terras Yorubá apresentam especificidades culturais diferentes daquelas presentes na cultura Òyô-Yorubá. Sendo assim, para a minha proposta, foi necessário limitar um pouco a área a ser estudada. Minha unidade primária de análise é a cultura Òyô-Yorubá. Dito isto, convém observar que aquelas especificidades culturais e locais eram mais evidentes antes das mudanças radicais que ocorreram na guerra civil e nos períodos colonial e pós-século XIX. Uma vez que o objetivo da minha pesquisa era capturar as grandes e radicais mudanças institucionais estabelecidas pela dominação europeia, fez sentido abrir minhas perspectivas para além da cultura Òyó-Yorubá. Devo acrescentar aqui que a linguagem é central no meu estudo e que meu foco é a língua Yorubá, conforme falada pelos Òyó.

Ainda que seja claro que as descobertas desse estudo são aplicáveis a algumas outras sociedades africanas, eu hesito em aplicá-las amplamente, primeiramente porque não quero cair na armadilha comum de apagar uma multiplicidade de culturas africanas fazendo generalizações fáceis, um processo que resulta em homogeneização indevida. O apagamento das culturas africanas, um dos maiores defeitos dos estudos sobre a África, motiva meus esforços a não fazer um caso geral simplista sobre a África, a partir do

exemplo Yorubá. Existem dois caminhos comuns nos quais as culturas africanas são desprestigiadas, mesmo naqueles estudos que supostamente abordam as sociedades africanas. O primeiro é através da imposição acrítica de categorias conceituais e teorias supostamente objetivas, que são de origem e constituição vinculada à cultura ocidental, sobre as culturas africanas. O segundo é o que eu chamo de teoria da confusão (*mishmash*) da África - cujo resultado é a homogeneização desenfreada das culturas africanas, mesmo quando é claro que essas culturas não compartilham instituições ou histórias idênticas. Não há questionamento de que os africanos tenham muitas coisas em comum e que algumas generalizações são possíveis. Mas alguns cuidados devem ser tomados em decidir como estas afirmações serão feitas e em que nível serão aplicadas, dada a escassez de estudos detalhados, historicamente fundamentados, e culturalmente informados das muitas sociedades africanas.

Outra preocupação deste estudo é historicizar e levar em conta o Androcentrismo⁵ nos estudos da história e da cultura Yorubá. O pressuposto do privilégio dos homens na maioria desses escritos e em partes da vida Yorubá hoje é questionado, porque existem evidências de que nem sempre foi esse o caso. Além disso, eu postulo que embora a dominação masculina esteja presente nos estudos acadêmicos e nos escritos populares sobre o Yorubá, essa dominação na vida Yorubá, tanto historicamente como no presente, não pode ser atestada no mesmo nível e em todos os lugares, instituições e situações. Por exemplo, em 1996, havia duas mulheres *baálè* (chefes da aldeia) em Ògbómòsò. Essas mulheres eram as portadoras da tocha (protetoras) do patrimônio e das regras de suas famílias. Tive o privilégio de conduzir uma entrevista com uma delas – BaáleMáýá (vista no capítulo 3). O que se pode observar é que não são dadas a essas mulheres a proeminência que elas merecem,

⁵Termo cunhado pelo sociólogo americano Lester F. Ward em 1903, está intimamente ligado à noção de patriarcado. Entretanto, não se refere apenas ao privilégio dos homens, mas também à forma com a qual as experiências masculinas são consideradas como as experiências de todos os seres humanos e tidas como uma norma universal, tanto para homens quanto para mulheres, sem dar o reconhecimento completo e igualitário à sabedoria e experiência feminina. (N. do T.).

mesmo na era de conferências internacionais das mulheres – a ênfase recai erroneamente em como a tradição vitimiza as mulheres.

O grau em que a hierarquia de gênero se manifesta hoje nas instituições do Estado é diferente do grau em que se mostra na família ou nas religiões indígenas. Saber quão disseminada e quão profunda é, entre quais grupos sociais, e quando e onde ela se manifesta são questões empíricas que exigem pesquisa, não suposições inquestionadas. Uma questão relacionada a isso é que os estudiosos têm presumido que os "costumes" que eles encontram hoje em dia são sempre enraizados em tradições antigas. Eu argumento que essa atemporalidade não é comprovada; algumas delas são “tradições novas.”

Outro tema mencionado aqui é o papel dos estudiosos no processo de formação de gênero. Eu argumento que os conceitos e as formulações teóricas são limites culturais e que os estudiosos não são apenas entrevistadores e observadores no processo da pesquisa, são participantes também. Eu postulo, portanto, que até mesmo quando os estudiosos africanos procuram validar as especificidades africanas, eles o fazem enquadrando-os em categorias de conhecimento derivadas da Europa. Consequentemente, apesar de que origens da lógica do corpo possam ser atribuídas ao pensamento europeu, suas influências estão em todo lugar, incluindo uma variedade de disciplinas nos estudos africanos. Ao analisar uma sociedade particular a partir de construções de gênero, os estudiosos justamente criam categorias de gênero. Colocando essa questão de outra forma, ao escrever sobre qualquer sociedade através de uma perspectiva de gênero, os estudiosos necessariamente inscrevem questões de gênero nessa sociedade. O gênero, assim como a beleza, está sempre no olho de quem vê. A ideia de que, ao lidar com idealizações de gênero, a pessoa necessariamente contribui para a sua criação, fica evidente na afirmação de Judith Lorber ao dizer “*o paradoxo primordial de gênero é que, a fim de dismantelar a instituição, primeiro você deve torná-la muito visível.*”(p. 10). Na verdade, o processo de tornar o gênero visível é também um processo de criação de gênero.

Desta forma, o estudo está implicado no processo Gênero-Formação. Em um estudo histórico da sociedade Zulu, no Sul da África, Keletso Atkins opôs-se à forma teórica dos estudos em impor as construções de gênero sem contextualizá-las. Sumarizando um [certo] número de textos históricos Zulu, Atkins observa:

Na medida em que se é capaz de dizer, estes incidentes não podem ser tornados inteligíveis aos relacioná-los com os conceitos que são recorrentes hoje em dia. Não há alusões a relações de gênero no texto supracitado; em nenhum lugar há uma discussão, delineando ocupações que se enquadram no âmbito do trabalho das mulheres. Ao insistir, então, que esses incidentes de alguma forma estão ligados à questão do gênero seria mal interpretar grosseiramente as passagens, atribuindo-lhes um sentido que nunca tiveram a intenção de expor. (p. 67)

O presente estudo chama a atenção para as armadilhas de interpretação dos "fatos biológicos" e dos "dados estatísticos" fora do quadro cultural de referência do qual derivam. Não é exagero considerar que, nos estudos africanos, uma avaliação cuidadosa da genealogia dos conceitos e das formulações teóricas deve ser parte integrante da pesquisa. Em última análise, como esforço da pesquisa, eu defendo uma interpretação cultural de contextos dependentes da realidade social. O contexto inclui a identidade social do pesquisador, o local temporal e espacial da pesquisa e os debates na literatura acadêmica. Existe, é claro, a questão fundamental da relação entre a pesquisa e a realidade social, uma questão importante, dada a inclinação política da pesquisa – especialmente nos estudos da mulher.

As conexões entre identidade social, experiências pessoais, e a natureza da pesquisa e da perspectiva de alguém são complexas, as ligações geralmente são imprevisíveis e não lineares. No entanto, apesar de a maioria dos tratados pós-modernistas desconstruírem identidades sociais, gostaria de afirmar que eu sou Yorubá. Eu nasci em uma família grande e as idas e vindas das minhas muitas relações constituem uma importante introdução ao estilo de vida Yorubá. Em 1973, meu pai ascendeu ao trono e tornou-se o *Sòún* (monarca) do Ògbómòsò, o maior governo Òyó-Yorubá, com alguma significância histórica. Desde aquele momento até o presente, o

ààfinSòún (palácio) é o lugar que chamo de casa. Diariamente eu ouço os músicos e escuto o *oríkí* (poesia laudatória) dos meus antepassados recitados, [lembrando] como as mães reais prestavam homenagens aos membros da família com saudações, quando passávamos pelo *saarè* – pátio no qual os monarcas falecidos estão enterrados. Nossos ancestrais ainda estão verdadeiramente conosco. O palácio ancora a velha cidade, que é cercada por todos os lados pelos dois mercados (Ojá Igbó e Ojá Jagun) mercados que tem toda sua glória à noite. O *ààfinSòún* é o centro dos rituais diários e do constante fluxo de habitantes da cidade que vem prestar suas homenagens e trazer suas histórias para meu pai e minha mãe. Passar o tempo com minha mãe *Ìgbàyílolá* (a *olorí*[a esposa real sênior]) cuja “corte” é o primeiro ponto de contato para os *aráílú* (habitantes da cidade) acrescentou ainda um outro ponto de vista para ver este mundo dinâmico. Todos esses acontecimentos me proporcionaram ampla oportunidade de observar e refletir sobre os aspectos pessoais e públicos da cultura viva.

Os festivais anuais como os *Egúngún*, *Òdèlè Ìgbé* me ensinam a reconhecer a continuidade cultural e me fazem apreciar as instituições nativas, mesmo em meio a mudanças fenomenais. Durante o festival *Òdèlè*, os *Egúngún* (mascarados) dos 5 ramos da família real realizam performances. Eu quero acreditar que todos esses eventos e processos têm sido importantes na formação das minhas ideias e de algumas questões que abordo neste livro. Eu não posso deixar passar como despercebidas as contribuições das conversas que tive com meus pais, irmãos mais velhos e mais novos, as muitas mães e pais no palácio, e a família em geral no decorrer de muitos anos de pesquisa.

[...]

VISUALIZANDO O CORPO

A ideia de que a biologia é o destino – ou melhor, que o destino é a biologia – tem sido a base do pensamento ocidental por séculos. Se a questão é quem é quem na pólis de Aristóteles, ou quem é pobre no final do século XX nos Estados Unidos, a noção de que diferenças e hierarquias na sociedade são biologicamente determinadas

306

Visualizando o corpo: Teorias Ocidentais e Sujeitos Africanos -
OyèrónkéOyewùmí – Tradução: Leonardo de Freitas Neto (UFRB);
Revisão da Tradução: Osmundo Pinho (UFRB) – p. 294-317

continua a gozar de credibilidade, mesmo entre os cientistas sociais que se propõem a explicar a sociedade humana sem utilizarem termos genéticos para tal. No Ocidente, as explicações biológicas parecem ser privilegiadas em relação a outras formas de explicar as diferenças de gênero, raça ou classe. A diferença é expressa como degeneração. Traçando uma genealogia da ideia de degeneração no pensamento europeu, J. Edward Chamberlain e Sander Gilman notaram a maneira em que esta era usada para definir certos tipos de diferenças, particularmente no século XIX. *“Inicialmente, a degeneração trazia juntamente duas noções de diferença, uma científica – um desvio de um tipo original – e a outra moral, um desvio de uma norma de comportamento. Mas elas eram essencialmente a mesma noção, de uma queda do estado de Graça, um desvio do tipo original.”* (p. 37). Consequentemente, os que estão em posições de poder entendem como imperativo estabelecer sua biologia como um modo de afirmar seu privilégio e domínio sobre os “Outros.” Os que são diferentes são vistos como geneticamente inferiores e isso, por sua vez, é usado para explicar suas posições sociais desprivilegiadas.

A noção de sociedade que emerge dessa concepção é a de que a sociedade é constituída pelo corpo e como corpo – corpos masculinos, corpos femininos, corpos judeus, corpos arianos, corpos negros, corpos brancos, corpos ricos, corpos pobres. Eu estou usando a palavra “corpo” de duas formas: a primeira como metáfora da biologia, e a segunda para chamar a atenção do aspecto puramente físico que parece estar presente na cultura ocidental. Eu me refiro ao corpo físico tanto quanto às metáforas do corpo.

É dado ao corpo uma lógica própria. Acredita-se que somente ao olhar para ele já se pode perceber a posição social ou as convicções de uma pessoa, ou a ausência delas.

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

O modo como as pessoas sabiam de seus lugares no mundo tinha a ver com seus corpos e com a história desses corpos, e quando elas violavam as prescrições para esses lugares, seus corpos eram punidos, geralmente de forma espetacular. O lugar de uma pessoa no corpo político era tão natural quanto o lugar dos órgãos no corpo dela, e a desordem política [era] tão antinatural como as mudanças e deslocamentos desses órgãos. (p. 186).

Similarmente, Elizabeth Grosz observou o que ela chamou de “profundidade” (*depth*) do corpo nas sociedades ocidentais modernas:

As formas dos nossos corpos (ocidentais) são consideradas expressões de um interior, não inscrições em uma superfície rasa. Através da construção de uma alma ou psique para si mesmo, o "corpo civilizado" forma fluxos libidinosos, sensações, experiências e intensidades em necessidades, desejos...*O corpo se torna um texto, um sistema de signos a ser decifrado, lido e relido. A lei social é encarnada, corporificada[;] correlativamente, os corpos são textualizados, lidos por outros como expressão do interior psíquico de um indivíduo.* Um celeiro de inscrições e mensagens entre os limites internos e externos [do corpo]...Gera ou constrói os movimentos do corpo dentro de “comportamento”, que, em seguida, [tem] de maneira interpessoal e social significados e funções identificáveis dentro de um sistema social. (p. 198).

Conseqüentemente, uma vez que o corpo é o alicerce sobre o qual a ordem social está fundada, o corpo está sempre em vista e à vista. Como tal, convida a um *olhar*, um olhar da diferença, um olhar de diferenciação - sendo o mais historicamente constante o olhar de gênero. Existe um entendimento segundo o qual frases do tipo “o corpo social”, ou “o corpo político” não são apenas metáforas, mas podem ser lidas literalmente. Não foi surpresa, então, que quando o corpo político necessitou ser purificado na Alemanha nazista, certos tipos de corpos tiveram que ser eliminados.

A razão pela qual o corpo tem muita presença no Ocidente é que o mundo é primeiramente percebido pela visão. As diferenças do corpo humano, em termos de sexo, cor da pele, e tamanho do crânio são um testamento do poder atribuído à visão. O olhar é uma invenção para diferenciar. Propostas diferentes de compreensão da realidade, então, sugerem diferenças epistemológicas entre as sociedades. Em relação à sociedade Yorubá, que é o foco deste livro, o corpo tem uma presença exagerada na

conceituação ocidental de sociedade. O termo “visão de mundo” (*worldview*), que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, captura o privilégio da visão ocidental. É eurocêntrico usar isso para descrever as culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo “sentido de mundo” (*world-sense*) é uma forma mais inclusiva de descrever os conceitos de mundo, pelos diferentes grupos culturais. Neste estudo, portanto, “visão de mundo” será aplicado apenas para descrever o senso cultural ocidental, ao passo que “senso de mundo” será empregado para descrever a cultura Yorubá ou outras, que podem privilegiar outros sentidos mais que o visual ou mesmo uma combinação de sentidos.

O acima exposto dificilmente representa a visão recebida da história e do pensamento social do Ocidente. Pelo contrário: até recentemente, a história das sociedades ocidentais tem sido apresentada como documento do pensamento racional no qual as ideias têm sido concebidas como agentes da história. Se os corpos aparecem, eles são entendidos como o lado degradado da natureza humana. O foco preferencial tem sido sobre a mente, elevada acima das fraquezas da carne. No início do discurso ocidental, uma oposição binária entre corpo e mente emergiu. O dualismo cartesiano tão apregoado foi apenas uma afirmação de uma tradição em que o corpo foi visto como uma armadilha da qual qualquer pessoa racional tinha que fugir. Ironicamente, assim como o corpo permaneceu no centro tanto das categorias quanto dos discursos sociopolíticos, muitos pensadores negaram sua existência para determinadas categorias de pessoas, notadamente para eles próprios. A “ausência do corpo” (*bodylessness*) tem sido uma condição prévia do pensamento racional. Mulheres, primitivos, judeus, africanos, os pobres e todos aqueles que são classificados sob o rótulo de “diferentes” nas variadas épocas históricas foram considerados como sendo os incorporados, dominados, portanto, pelo instinto e pelas emoções, estando a razão além deles. Eles são o Outro e o Outro é um corpo.

Apontar a centralidade do corpo na construção da diferença na cultura ocidental, não é necessariamente negar que tenha havido certas tradições no Ocidente que

procuraram explicar a diferença de acordo com outros critérios, mais que a presença ou ausência de determinados órgãos: a posse de um pênis, o tamanho de cérebro, o formato do crânio ou a cor da pele. A tradição marxista é especialmente notável a este respeito, na medida em que enfatiza as relações sociais como uma explicação para as desigualdades de classe. No entanto, a crítica ao marxismo como androcêntrico feita por várias escritoras feministas sugere que esse paradigma também está implicado na somatocentricidade ocidental. Similarmente, o estabelecimento das disciplinas Sociologia e Antropologia, que se propõem a explicar a sociedade baseadas na interação humana, parece sugerir o banimento do determinismo biológico no pensamento social. Numa análise mais aprofundada, no entanto, verifica-se que o corpo dificilmente foi banido do pensamento social, sem falar do seu papel na constituição do status social. Isso pode ser ilustrado na disciplina sociológica. Em uma monografia sobre corpo e sociedade, Bryan Turner lamenta aquilo que ele percebeu como ausência do corpo nas pesquisas sociológicas. Ele atribui o fenômeno de “ausência do corpo” ao fato de que a *“sociologia emergiu como uma disciplina que assumiu o significado social da interação humana como seu principal objeto de pesquisa, afirmando que o significado da ação social não pode ser reduzido à biologia ou a fisiologia”* (p. 31).

Pode-se concordar com Turner sobre a necessidade de separar a Sociologia do eugenismo e da frenologia. Entretanto, dizer que os corpos têm estado ausentes das teorias sociológicas é desconsiderar o fato de que os grupos sociais, que são o tema principal da disciplina, são essencialmente entendidos como enraizados na biologia. Esses grupos são categorias baseadas na percepção da presença de diferenças físicas dos vários tipos de corpo. Nos Estados Unidos contemporâneo, enquanto os sociólogos usarem as chamadas categorias sociais, tais como subclasse (*underclass*), suburbano, trabalhadores, fazendeiros, eleitores, cidadãos e criminosos (para mencionar algumas categorias que historicamente e no ethos cultural são entendidas como a representação de tipos corporais específicos) não há como escapar da biologia. Se o lugar social é determinado pelos tipos de corpos que o ocupam, então até que ponto existe um

lugarsocial, uma vez que este é concebido como biológico? Por exemplo, ninguém ao ouvir o termo “executivos” (*corporate executives*) iria reconhecer se tratar de mulheres; no final dos anos 1980 e 1990, ninguém espontaneamente associaria os brancos com os termos subclasse ou gangues; na verdade, se alguém fizesse uma associação entre estes termos, os seus significados seriam alterados. Por conseguinte, qualquer sociólogo que estuda essas categorias não pode escapar de uma armadilha biológica subjacente.

Esta onipresença de explicações biologicamente deterministas nas Ciências Sociais pode ser demonstrada através da categoria do criminoso ou do tipo criminoso na sociedade americana contemporânea. Troy Duster, em um excelente estudo sobre o ressurgimento do determinismo biológico, evidente nos círculos intelectuais, repreendeu a avidez de muitos pesquisadores em associarem a criminalidade com herança genética; ele segue argumentando que outras explicações para a criminalidade são possíveis:

A interpretação econômica predominante explica os índices de crime em termos de acesso ao trabalho ou em termos de desemprego. A interpretação cultural procura demonstrar as diferenças dos ajustes culturais entre a polícia e aquele que é apreendido por crimes. Uma interpretação política vê a atividade criminosa como uma interpretação política ou pré-revolucionária. Uma interpretação do conflito vê isso como um conflito de interesses por recursos escassos. (s. p. no original)

Claramente, diante do exposto, todas estas explicações da criminalidade são não-biológicas; no entanto, enquanto a “população” ou o grupo social que elas estão tentando explicar – neste caso, criminosos que são negros e/ou pobres – for visto enquanto representante de um grupo genético, o pressuposto básico da predisposição genética desta população ou grupo vai estruturar as explicações apresentadas, sejam elas baseadas no corpo ou não. Isso está ligado ao fato de que, devido à história do racismo, a questão básica da pesquisa (mesmo que não seja declarada) não é o por que certas pessoas cometem crimes: na verdade, é o por que os negros são mais propensos a cometê-los. A definição de o que é atividade criminal está muito mais ligada a quem (negros, brancos, ricos, pobres) está envolvido na atividade. Dessa forma, a polícia,

como um grupo, é assumida como branca. Similarmente, quando foram feitos estudos sobre liderança na sociedade americana, os pesquisadores “descobriram” que a maioria das pessoas em posição de liderança eram homens brancos. Independentemente das representações que esses pesquisadores dão a estes resultados, suas afirmações serão lidas como explicações da predisposição que esses grupos apresentam para a liderança.

A integridade dos pesquisadores não está sendo questionada aqui. Minha proposta não é rotular os grupos de estudiosos como racistas em suas intenções. Ao contrário, desde os movimentos em prol dos direitos civis, a pesquisa em Ciências Sociais tem sido usada para formular políticas que amenizam, se não findam a discriminação contra os grupos subordinados. O que se deve ressaltar é como a produção do conhecimento e sua disseminação nos Estados Unidos está inevitavelmente embebida no que Michael Omi e Howard Winant chamam de “*o senso comum cotidiano de raça – uma forma de compreender, explicar e agir no mundo.*” A raça, então, é um princípio fundamental de organização na sociedade americana. Está institucionalizada e funciona independentemente das ações dos atores individuais.

No Ocidente, as identidades sociais são interpretadas através do “prisma da hereditariedade”, tomando emprestado a frase de Duster. O determinismo biológico é um filtro através do qual passa todo conhecimento sobre a sociedade. Como eu mencionei no prefácio, eu me refiro a esse tipo de pensamento como “*raciocínio corporal*” (*body-reasoning*), uma interpretação biológica do mundo social. O ponto, outra vez, é que enquanto os atores sociais tais como líderes, criminosos, enfermeiros e pobres são apresentados como grupos e não como indivíduos, e enquanto esses grupos forem concebidos como geneticamente constituídos, não há como escapar do determinismo biológico.

Contra esse pano de fundo, a questão da diferença de gênero é particularmente interessante por se referir à história e à constituição das diferenças no pensamento e na prática social europeia. A longa história da personificação das categorias sociais é sugerida pelo mito fabricado por Sócrates para convencer cidadãos de diferentes

posições a aceitarem o status que lhes fora imposto. Sócrates explicou o mito a Glauco nesses termos:

Cidadãos, diremos a eles em nossa fábula, vocês são todos irmãos, porém Deus moldou vocês diferentemente. Alguns de vocês têm o poder de comandar, e na composição destes, ele inseriu ouro, por conseguinte eles têm maior honra; outros ele fez de prata, para serem auxiliares; outros ainda, feitos para serem artesãos e lavradores, têm bronze e ferro em sua composição. E as distinções serão naturalmente preservadas nos filhos... Um Oráculo disse que quando um homem de bronze ou de ferro guarda o Estado, este será destruído. Assim é o conto, existe alguma possibilidade de fazermos nossos cidadãos acreditarem nele?

Glauco replica: *“Não na presente geração; não existe forma de concretizar isso; mas seus filhos podem acreditar nesse conto, e os filhos dos seus filhos, e a posteridade depois deles.”* Glauco estava enganado ao acreditar que a aceitação desse mito só poderia ser concretizada na geração seguinte. O mito dos que nasceram para governar já estava em operação; mães, irmãs e filhas – as mulheres – já eram excluídas de consideração em qualquer uma dessas posições. No contexto em que as pessoas tinham sua posição conforme a associação com certos metais, as mulheres, feitas de madeira, por assim dizer, nem sequer eram consideradas. Stephen Gould, um historiador da ciência, chama a observação de Glauco de profecia, uma vez que a história mostra que o conto de Sócrates tem sido propagado e acreditado pelas gerações subsequentes. No entanto, o ponto é que mesmo no tempo de Glauco, era mais que uma profecia, já era uma prática social que excluía as mulheres das posições de liderança.

Paradoxalmente, no pensamento europeu, a despeito do fato de que a sociedade era percebida como habitada por corpos, apenas as mulheres tinham corpo; os homens não tinham corpos – eles são mentes ambulantes. Duas categorias sociais que emanaram dessa construção foram “os homens da razão” (o pensador) e “a mulher do corpo”, e elas foram posicionalmente construídas. A ideia de que o homem da razão geralmente tinha a mulher do corpo em sua mente não foi claramente aceita. Como a *História da*

sexualidade de Michel Foucault sugere, o homem das ideias frequentemente tinha a mulher e, de fato, outros corpos em mente.

Em tempos recentes, graças em parte às acadêmicas feministas, o corpo está começando a receber a atenção que merece como lugar e material para explicação do pensamento e da história europeia. A contribuição distinta do discurso feminista para o nosso entendimento sobre as sociedades ocidentais é que ele torna explícita a questão do gênero (portanto do corpo) e do domínio masculino, ‘naturais’ em todas as instituições e discursos ocidentais. A lente feminista despe o homem de ideias para que todos o vejam. Até mesmo os discursos científicos, que se presumia serem objetivos, foram revelados como tendo um viés masculino (*male-biased*).

Já que o corpo está implicado em construções de categorias e epistemologias sociopolíticas, ele não pode ser subestimado. Como observado anteriormente, Dorothy Smith escreveu que nas sociedades ocidentais “*o corpo do homem confere credibilidade à sua fala ao passo que o corpo da mulher priva ela disso.*” Escrevendo sobre a construção da masculinidade, R. W. Connell observou que o corpo é inescapável em sua construção e que a fisicalidade determina as categorias de gênero na visão ocidental de mundo: “*Em nossa cultura[ocidental], ao menos, o sentido físico de masculinidade e feminilidade é central para a interpretação cultural de gênero. O gênero masculino é (entre outras coisas) certa sensação à pele, certas formas e tensões musculares, certas posturas e modos de se movimentar, certas possibilidades no sexo.*” (p. 53)

Da antiguidade à modernidade, o gênero tem sido uma categoria fundamental sobre a qual as categorias sociais têm sido erguidas. Por isso, o gênero foi ontologicamente concebido. A categoria de cidadão, que tem sido a pedra angular de muitas das teorias políticas ocidentais, era masculina, a despeito das muitoaclamadas tradições democráticas ocidentais. Elucidando a categorização de gênero feita por Aristóteles, Elizabeth Spelman escreve: “*Uma mulher é uma fêmea que é livre; o homem é o macho que é um cidadão.*” (p. 54). As mulheres foram excluídas da categoria de cidadãs porque a “posse do pênis” era uma das qualificações para a

cidadania. Lorna Shiebinger apontou, em um estudo sobre as origens da ciência moderna e sobre a exclusão das mulheres das instituições científicas europeias, que “*as diferenças entre os dois sexos foram reflexo de um conjunto de princípios dualísticos que penetraram o cosmos, bem como os corpos do homem e da mulher.*” (p. 54). Diferenças e hierarquia, então, são consagradas nos corpos; e os corpos consagram as diferenças e a hierarquia. Por conseguinte, dualismos como natureza/cultura, público/privado e visível/invisível são variações do tema dos corpos masculino/feminino hierarquicamente ordenados, posicionados diferentemente em relação ao poder e espacialmente distanciados um do outro. Ao longo da história ocidental, as justificativas para a construção das categorias “homem” e “mulher” não permaneceram as mesmas. Ao contrário, elas foram dinâmicas. Ainda que os limites estejam se modificando 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 por meio de valores inatos tem variado conforme o curso da história ocidental. Platão invocou a dialética, a igreja os dogmas. Nos dois últimos séculos, as afirmações científicas foram os agentes primários de validação do mito de Platão.*” (p. 20). O que consta nessa narrativa ocidental é a centralidade do corpo: dois corpos em exibição, dois sexos, duas categorias persistentemente vistas – uma em relação à outra. Essa narrativa é sobre a firme construção do corpo como o local e a causa das diferenças e das hierarquias na sociedade. Enquanto a questão for a diferença e hierarquia social, então o corpo vai ser constantemente posicionado, afirmado, exposto e reexposto como sua causa. A sociedade, é então, vista como um reflexo preciso do legado genético – aqueles com uma biologia superior inevitavelmente são os mesmos que ocupam posições sociais superiores. Nenhuma diferença é construída sem os corpos que são posicionados hierarquicamente. Thomas Laqueur apresenta uma história ricamente texturizada da construção do gênero desde a Grécia clássica até o período contemporâneo, observando as mudanças em símbolos e nos significados. O ponto, todavia, é a persistência do corpo na construção das categorias sociais. Nessa

perspectiva, a máxima de Freud de que a anatomia é o destino não foi original, nem excepcional; ele apenas foi mais explícito do que muitos dos seus predecessores.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ATKINS, Keletso. *The Moon is Dead! Give Us Our Money! The Cultural Origins of an African Work Ethic, Natal, South Africa 1843-1900*. Londres: Heinemann, 1993.

CHAMBERLAIN, J. Edward, y Sander Gilman. *Degeneration: The Darker Side of Progress*. Nueva York: Universidad de Columbia, 1985.

CONNELL, R. W. *Masculinities*. Cambridge: Polity Press, 1995.

DUSTER, Troy. *Backdoor to Eugenics*. Nueva York: Routledge, 1990.

ERRINGTON, Shelly. “Recasting Sex, Gender, and Power”. En *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*, editado por Jane Atkinson y Shelly Errington. Stanford, Calif.: Universidad de Stanford, 1990.

FOUCAULT, Michel. *The History of Sexuality. Vol. 1 An Introduction*. Nueva York: Random House, 1990.

GOULD, Stephen. *The Mismeasure of Man*. Nueva York: Norton, 1981.

GROSZ, Elizabeth. “Bodies and Knowledges: Feminism and the Crisis of Reason”. En *Feminist Epistemologies*, editado por Linda Alcoff y Elizabeth Potter. Nueva York: Routledge, 1993.

LORBER, Judith. *Paradoxes of Gender*. New Haven: Universidad de Yale, 1994.

OMI, Michael y Howard Winant. *Racial Formation in the United States from the 1960s to the 1980s*. Nueva York: Routledge, 1986.

SCHEMAN, Naomi. *Engenderings: Constructions of Knowledge, Authority, and Privilege*. Nueva York: Routledge, 1993.

SCHIEBINGER, Londa. *The Mind Has No Sex? Women in the Origins of Modern Science*. Cambridge, Mass.: Universidad de Harvard, 1989.

SMITH, Dorothy E. *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*. Boston: Universidad del Noreste, 1987.



SPELMAN, Elizabeth. *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*. Boston: Beacon Press, 1988.

TURNER, Bryan. *The Body and Society: Explorations in Social Theory*. Oxford: Blackwell, 1984.