



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO**

**LICENCIATURA EM FILOSOFIA**

**CARLOS EDUARDO DA SILVA ROCHA**

**Ó JÉ BABALÁWO:**

**UM OLHAR CRÍTICO SOBRE A GENDRIFICAÇÃO  
COLONIAL DA FILOSOFIA E CULTURA YORÙBÁ,  
SEGUNDO O PENSAMENTO DE OYÈRÓNKÉ OYEWÙMÍ**

**Rio de Janeiro**

**2022**

**CARLOS EDUARDO DA SILVA ROCHA**

**Ó JÉ BABALÁWO:**

**UM OLHAR CRÍTICO SOBRE A GENDRIFICAÇÃO  
COLONIAL DA FILOSOFIA E CULTURA YORÙBÁ,  
SEGUNDO O PENSAMENTO DE OYÈRÓNKÉ OYEWÙMÍ**

Monografia apresentada ao Curso de Filosofia da  
Universidade Federal do Rio de Janeiro como pré-  
requisito para a obtenção do título de Licenciado em  
Filosofia

Orientadora: Susana de Castro Amaral Vieira

Rio de Janeiro

2022

## Agradecimentos

A Exu (*Èṣù*) por abrir meus caminhos e permitir a oportunidade de escrever esse estudo.

A Ogum (*Ògún*), Oxóssi (*Òṣóṣì*) e Òsùn por estarem sempre a frente de meus caminhos.

Ao meu Orí, por me lembrar que ser humano é ser divino e que, apesar de predestinado, sou o autor das escolhas que dão forma ao meu destino.

A Olocum (*Olókun*) de quem eu tenho o privilégio de ser filho (*omọ*). *Mo niṣẹ̀ Òrìṣà mi.* (Eu amo meu Orixá).

A Òrúnmilà por me revelar meu destino e por dar início ao sistema filosófico o qual estou me especializando.

A Oxum (*Ọ̀ṣun*) por ter encontrado a bolsa da sabedoria e ser a mãe de meu *Odù*.

A Iemanjá (*Yemoja*) por me defender sem pedir nada em troca.

A todos os Orixás (*Gbogbo Òrìṣà*).

Aos meus ancestrais que do *òrun* me abençoam todos os dias de minha vida.

A meu pai Aguinaldo Rocha (*in memoriam*) cujo exemplo de vida me inspira a ser uma pessoa melhor a cada dia.

A minha mãe Creusa Lina da Silva Rocha pelo amor, carinho e pelo privilégio de ser seu filho.

A meu irmão babaláwo Ricardo da Silva Rocha pelos conselhos e divinações

Ao babaláwo José Roberto Brandão Telles por ter me iniciado em *Ifá*

A minha Família, pelo carinho e pelo apoio que me dão todos os dias de minha vida.

A minha noiva e companheira Renata Ribeiro Costa pelo amor, amizade e o apoio sem o qual este estudo não teria sido possível.

Ao curso de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro pela oportunidade de poder pesquisar um tema em Filosofia Africana.

A minha orientadora Professora Doutora Susana de Castro Amaral Vieira cuja orientação me introduziu aos estudos decoloniais e de gênero que tornou essa pesquisa possível.

## Resumo

O presente estudo propõe uma leitura crítica da gendrifcação da cultura e filosofia yorùbá perpetrada pela colonização da Yorùbálândia no século XIX, que impôs aos povos yorùbá um conceito que eles desconheciam: o gênero. Segundo Oyèrónké Oyèwùmí, quando os colonizadores europeus marcharam sobre as terras yorùbá, o fizeram com os olhos cobertos pelo que ela chama de “lentes do gênero”. As lentes do gênero, segundo Oyèwùmí lança o olhar da diferenciação sobre os corpos que os categoriza e gendrifca, prendendo-os a uma bio-lógica. A gendrifcação colonial impôs o patriarcado ocidental como norma, o que levou a uma concepção equivocada da filosofia de *Ifá*: a de apenas homens podem ser *babaláwo*, sacerdotes e intérpretes do oráculo de *Ifá*. Esse epistemicídio que acabou por ser naturalizado pelos yorùbá colonizados, apagou da memória histórica a existência e o papel das mulheres *babaláwo*. Este estudo tem como objetivo resgatar, junto ao pensamento de Oyèrónké Oyèwùmí, a memória dessas mulheres que, assim como seus colegas anamachos, eram versadas nos *Odù Ifá* e mestras na divinação de seu oráculo.

**Palavras-chave:** Gênero. Babaláwo. Senioridade. Ifá. Colonialidade.

CARLOS EDUARDO DA SILVA ROCHA

**Ó JÉ BABALÁWO:**

**UM OLHAR CRÍTICO SOBRE A GENDRIFICAÇÃO COLONIAL DA  
FILOSOFIA E CULTURA YORÙBÁ, SEGUNDO O PENSAMENTO DE  
OYÈRÓNKÉ OYEWÙMÍ**

Monografia apresentada ao Curso de Filosofia da  
Universidade Federal do Rio de Janeiro como pré-  
requisito para a obtenção do título de Licenciado em  
Filosofia

Orientadora: Susana de Castro Amaral Vieira

Rio de Janeiro, 20 de Outubro de 2022

BANCA EXAMINADORA:



\_\_\_\_\_  
Nota: 10,0 (dez)

Susana de Castro Amaral Vieira

Orientadora



\_\_\_\_\_  
Nota: 10,0 (dez)

Felipe Ceppas de Carvalho e Faria

Convidado 1



\_\_\_\_\_  
Nota: 10,0 (dez)

Rafael Haddock-Lobo

Convidado 2

## Sumário

Sumário .....	5
Glossário .....	6
Introdução .....	8
Capítulo 1 .....	10
1.1. ....	10
1.2. ....	17
Capítulo 2 .....	30
2.1. ....	30
2.2. ....	46
Conclusão .....	55
Referências Bibliográficas .....	58

## Glossário

**Àpò:** Bolsa, sacola.

**Ogbón:** Sabedoria, senso, arte.

**Àpò Ogbón:** Bolsa da sabedoria.

**Awo:** Mistério, segredo.

**Awooloriṣà:** Sacerdote de culto de *Òriṣà*. Especialista do oráculo do *Èḗrìndinlógún*.

**Àyié:** Mundo, planeta, mundo material, plano terrestre.

**Baba:** Especialista, mestre.

**Bàbá:** Pai.

**Babaláwo:** Mestre ou especialista do mistério. Sacerdote de *Ifá*. Especialista no oráculo de *Ifá*.

**Didá ọwó:** Manejar, empregar as mãos. Manipular instrumentos divinatórios.

**Èsè:** Pernas, pés.

**Ètítẹ̀ alẹ̀:** Impressão das marcas dos Odù no *Ọpón Ifá* (bandeja divinatória do oráculo de *Ifá*)

**Èniyàn:** Pessoa, ser humano.

**Èḗrìndinlógún:** Oráculo dos dezesseis búzios.

**Èlẹ̀ẹ̀rì:** Testemunha, testemunha ocular.

**Èlẹ̀ẹ̀rì ipín:** Literalmente “testemunha da porção” ou “testemunha do destino”. Um dos epítetos de *Ọ̀rúnmilà*, pois segundo o *Corpus Odú Ọ̀rúnmilà* é a testemunha da escolha do destino dos seres humanos.

**Ifá:** Filosofia de *Ọ̀rúnmilà*. Corpus Filosófico composto por 256 poemas denominados *Odù*. Complexo sistema divinatório com 256 combinações possíveis.

**Ipín:** Porção, lote.

**Ìwà:** Caráter.

**Ìwàrere:** Bom caráter.

**Ìyá:** Mãe.

**Ìyánifá:** Sacerdotisa de *Ifá*. Termo cunhado após a colonização da Yorùbálândia.

**Ìyàwó:** Esposa. Denominação usada para a pessoa que se inicia no culto de *Òriṣà*.

**Obìrin:** Mulher. Indicativo de quem detém sexo anatômico feminino.

**Odù:** Poemas que compõem o *Corpus Ifá* sendo, ao mesmo tempo, narrativa mítica, relato histórico e sistema filosófico. Somam um total de 256 poemas que são transmitidos de forma oral e que devido sua oralidade tem um número indeterminados de versos, havendo *Odù* com mais de oitocentos versos.

**Ojù Odù:** Os dezesseis *Odù* maiores de *Ifá* dos quais os demais 240 descendem.

**Òkùnrin:** Homem. Indicativo de quem detém sexo anatômico masculino.

**Olódùmarè:** Alta divindade de *Ifá*. Diferente dos *Òrìṣà* não é antropomorfizado por nenhum elemento da natureza ou sexo anatômico. Não há cultos, templos ou iniciados dedicados a Olódùmarè. Os *Òrìṣà* são intermediários entre Olódùmarè e os seres humanos.

**Orí:** Cabeça. Segundo *Ifá* é a divindade individual de cada pessoa e considerado o primeiro *Òrìṣà*, sendo o receptáculo da personalidade e destino humano.

**Òrìṣà:** Divindades relacionadas aos elementos da natureza. Segundo a Filosofia de *Ifá* são em número de 400+1.

**Òmọ:** Criança, filha, filho, descendência.

**Òmọ Odù:** Os duzentos e quarenta *Odù* menores de *Ifá* que descendem dos *Ojù Odù*, os dezesseis poemas maiores.

**Òpèlè:** Instrumento de divinação usado por *babaláwo*. Corrente divinatória intercalada por oito sementes côncavas, tendo um número de 256 combinações possíveis.

**Òrun:** Céu, firmamento. Mundo imaterial, plano divino.



## Introdução

O título desta monografia, como veremos mais adiante, é, ao mesmo tempo, uma crítica e uma provocação. Uma crítica e provocação acerca da imposição colonial que deturpou a língua e o sistema endógeno de conhecimento dos povos Yorùbá, introduzindo na Yorùbálândia um conceito que, segundo Oyèrónké Oyèwùmí, lá não existia, o conceito de gênero.

Para Oyèwùmí, uma característica marcante para o pensamento ocidental é a ideia da biologia como destino, ou melhor que o destino é biologia. Assim, o pensamento Ocidental é marcado por uma bio-lógica, onde ao corpo é dado uma “lógica própria”. Uma lógica que leva ao olhar (*gaze*) da diferenciação. Como coloca Oyèwùmí: “o corpo está sempre em vista e a vista”, por isso ele convida ao olhar que diferencia, sendo a maior constante o olhar gendrificado. Então, pela bio-lógica Ocidental, os corpos são diferenciados, categorizados e gendrificados pelo olhar. Ao falar em destino, Oyèwùmí faz um importante contraste entre os pensamentos Ocidental e Africano, especificamente o Yorùbá, no qual o destino é um conceito central. Com esse contraste, ela aponta para a não gendrificação do pensamento Yorùbá pré-colonial, em especial a filosofia de Òrúnmilà, a filosofia de *Ifá*. Para *Ifá*, *èniyàn*, isto é, a pessoa não tem gênero, visto que para *Ifá* não existe tal noção, assim todos escolhem seu *Orí*, seu destino de forma igual. Isto significa que o destino, para o pensamento Yorùbá, não está limitado ao gênero ou sexo anatômico, ou seja, a filosofia de *Ifá* não está presa à uma bio-lógica. Para *Ifá*, não há um olhar que diferencie, que corporize ou que imponha o gênero.

No entanto, a colonização e sua imposição dos padrões eurocêntricos aos povos Africanos levaram ao que Oyèwùmí chama de “*Othering of Persons*”, uma “Alteridade das Pessoas” que acarretou uma gendrificação que deformou o sentido da filosofia de Òrúnmilà, rotulando *Ifá* como um mundo de exclusividade masculina. Segundo Oyèwùmí, com a colonização, os estudiosos Ocidentais que se dedicaram a traduzir e interpretar os *Odù* do Corpus *Ifá*, acabaram deturpando seu sentido, pois não conseguiram ver além das lentes do gênero. Para ela, talvez a maior deturpação tenha sido a falsa noção de que apenas homens podem manipular o oráculo de *Ifá*. Quando os estudiosos Ocidentais se depararam com *Ifá* e perceberam sua importância para a sociedade Yorùbá, nunca poderiam conceber, em sua concepção gendrada, que uma mulher poderia estar à frente de um sistema oracular

e de conhecimento tão importante. Uma mulher nunca poderia ser *babaláwo*, isto é, uma oraculista e sacerdotisa de *Ifá*. Uma das raízes dessa falsa concepção está na tradução equivocada de *babaláwo* por “pai do segredo”. Assim como a filosofia de Ọ̀rúnmilà não faz distinção de gênero, a língua originária na qual ela foi fundada também não o faz, então, o termo *babaláwo*, como a maior parte dos termos da língua Yorùbá, não faz distinção de gênero ou anasexo. Portanto, *babaláwo* pode ser um termo usado para se referir tanto a oraculistas anamachos como anafêmeas. Porém, o projeto colonial é metódico e se arrasta pelo tempo e faz com que os colonizados naturalizem os padrões eurocêtricos e percam grande parte de sua identidade originária e se tornem um reflexo menor da cultura invasora. A Yorùbálândia não foi exceção, com os britânicos invadindo as terras Yorùbá de forma autoritária, impondo a supremacia de sua cultura gendrada como norma. Um dos efeitos colaterais dessa nova norma hegemônica foi o apagamento das mulheres *babaláwo* da história e memória da Yorùbálândia.

Em sua obra, Oyèrónké Oyèwùmí faz um resgate dessa memória perdida, mostrando que a cultura Yorùbá e a filosofia de Ọ̀rúnmilà tem sua base na senioridade e não no gênero. Ela traz de volta o papel de destaque que as mulheres sempre tiveram na sociedade Yorùbá e em *Ifá*, ou seja, seu papel como *babaláwo*, como estudiosas, oraculistas e sacerdotisas de *Ifá*. Um papel que, criminosamente, o patriarcado colonial suprimiu, mas que Oyèwùmí, com base em uma sólida pesquisa histórica e de campo, resgata o lugar de direito que as mulheres sempre tiveram e que lhes fora subtraído pela colonialidade.

Em sua escrita, Oyèwùmí é cirúrgica ao apontar os equívocos e os crimes da colonialidade. Ela mostra que para *Ifá*, o destino não é bio-lógico, mas uma escolha. Uma escolha que depende de um fator fundamental: *Ìwà*, isto é, o caráter. Assim como o destino, o caráter não tem gênero e o caráter é um dos elementos centrais para se tornar *babaláwo* e pertencer a longa linhagem de oraculistas e estudiosos que descendem desde os dezesseis primeiros discípulas e discípulos originais de Ọ̀rúnmilà. Oyèwùmí nos mostra que qualquer mulher que tenha se ajoelhado diante de Olódùmarè, a alta divindade e que sob o testemunho de Ọ̀rúnmilà tenha escolhido o destino de ser *babaláwo*, pode erguer sua cabeça, olhar seu reflexo no espelho e dizer: *O gbón bi'fá*, ou seja, “Você é sábia como *Ifá*”!

## Capítulo 1. O Olhar da Diferenciação: o mundo através das lentes do gênero

### 1.1. Será o destino biológico?

Oyèrónké Oyewùmí abre o primeiro capítulo de *The Invention of Women: Making na African Sense of Western Gender Discourses* com uma forte provocação: que a ideia da biologia como destino, ou melhor, a ideia de que o destino é biologia é uma característica marcante do pensamento ocidental.<sup>1</sup>

Nesta afirmação, Oyewùmí faz, ao mesmo tempo, uma crítica a gendrificação presente no pensamento Ocidental e um contraste com o pensamento Yorùbá, mais especificamente com a filosofia de Òrúnmilà, visto que o destino é um dos conceitos fundamentais de *Ifá*. Segundo ela,<sup>2</sup> conceber o destino como biologia, traz a noção de que a sociedade é composta por corpos aos quais é dado uma “lógica” própria. Oyewùmí se refere ao corpo em dois sentidos: Como uma metonímia para biologia e como uma forma de chamar a atenção para a fisicalidade do corpo que, segundo a autora, parece muito importante para o pensamento Ocidental.<sup>3</sup> Vemos nas palavras de Oyewùmí, que a noção do corpo trazida pela concepção do destino como biologia é uma noção da diferença, pois ela diferencia os corpos ao atribuir categorias como, masculino, feminino, preto, branco, pobre, rico etc. Assim, os corpos não são apenas compreendidos de uma forma bio-lógica, mas são, também, diferenciados pelo olhar (*gaze*). Então, segundo a bio-lógica Ocidental, os corpos são objetos da diferenciação causada pelas categorias que lhes são atribuídas pelo olhar. Quanto a diferenciação pelo olhar vejamos as seguintes palavras de Oyewùmí:

Consequentemente, já que o corpo é a pedra fundamental sobre a qual a ordem social é fundada, o corpo está sempre em vista e a vista. Então, ele convida o *olhar*, o olhar da diferença, o olhar da diferenciação \_ sendo o olhar gendrifificado a maior constante (...)

A razão do corpo ter tanta presença no Ocidente é que o corpo é percebido primeiramente pela visão. A diferenciação do corpo humano em termos de sexo, cor da pele e tamanho do crânio, são poderes atribuídos ao “ver”. O olhar é um convite para diferenciar. (OYEWÙMÍ, 1997, p. 2, tradução nossa)

---

<sup>1</sup> OYEWÙMÍ, *The Invention of Women: Making an Sense of Western Gender Discourses*. London. University of Minnesota Press, 1997, p. 1.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 1.

Na passagem acima, Oyewùmí deixa claro que a visão é um convite para diferenciação, para categorização dos corpos, tornando-os distintos ao olhar, um olhar cujo maior constante é a gendrificação. Ela observa que, a visão é o sentido mais valorizado pelo pensamento Ocidental o que acaba levando a uma valorização da diferença. Oyewùmí é cirúrgica ao afirmar que a visão é a pedra fundamental sobre a qual a ordem social é fundada no pensamento Ocidental, pois desde Aristóteles podemos perceber a importância dada a visão e a diferenciação por ela causada, como nos mostra o seguinte trecho do primeiro capítulo do livro *A da Metafísica*:

Todos os homens por natureza tendem ao saber. Sinal disso é o amor pelas sensações. De fato, eles amam as sensações por si mesmas, independentemente de sua utilidade e amam, acima de todas, a sensação da visão. Com efeito não só em vista da ação, mas mesmo sem ter nenhuma intenção de agir, nós preferimos o ver, em certo sentido, a todas as outras sensações. E o motivo é que a visão nos proporciona mais conhecimento do que todas as outras sensações e nos torna manifesta **numerosas diferenças entre as coisas**. (ARISTÓTELES, 2005, 980<sup>a</sup> 21-26, p.3, tradução do grego de Giovanni Reale, tradução portuguesa de Marcelo Perine, grifo nosso)<sup>4</sup>

Como vemos na passagem acima, Aristóteles já privilegiava a visão acima dos demais sentidos. Privilegiava não só a visão como, também, as numerosas diferenças que a visão manifesta entre as coisas. Giovanni Reale, em seu comentário à obra do Estagirita<sup>5</sup>, observa que não está totalmente claro quais são essas diferenças (*diaforai*) que a visão torna manifesta. Contudo, o que podemos dizer que fica claro nas palavras de Aristóteles é que a primazia da visão está impregnada no pensamento ocidental e de como essa primazia leva a diferenciação. Oyewùmí aponta<sup>6</sup> para o desprezo ao corpo presente no pensamento Ocidental como vemos, por exemplo, no dualismo cartesiano onde o corpo é concebido como uma armadilha da qual a pessoa racional precisa escapar, ou seja, a “não-Corporeidade” (*Bodylessnes*) é uma condição *sine qua non* para o pensamento racional. A não-Corporeidade como condição para racionalidade resultou na “corporização” de tudo

---

<sup>4</sup> Consequently, since the body is the bedrock on which the social order is founded, the body is always *in view* and *on view*. As such, it invites a gaze, a gaze of differentiation—the most historically constant being the gendered gaze. (...)

The reason that the body has so much presence in the West is that the world is primarily perceived by sight. The differentiation of human bodies in terms of sex, skin color, and cranium size is a testament to the powers attributed to “seeing”.

<sup>5</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica, vol III: Sumário e Comentários de Giovanni Reale*. São Paulo. Edições Loyola, 2002, p. 6.

<sup>6</sup> OYEWÙMÍ, 1997, p. 3.

aquilo que a visão, que o olhar percebe como diferente. Assim, segundo Oyewùmí,<sup>7</sup> as mulheres, judeus, africanos, os pobres e todos aqueles que são classificados como “diferente” foram corporizados e, portanto, excluídos da racionalidade. Oyewùmí nos mostra, claramente, como o corpo é, para bio-lógica Ocidental, o instrumento da alteridade e da diferenciação. Esta é a biologia como destino, ou melhor, o destino como biologia. A diferenciação, leva, também, a gendrificação e com ela a alteridade da mulher que, segundo a bio-lógica, não passa de um corpo sem a capacidade do pensamento. Como nos mostra Oyewùmí,<sup>8</sup> de forma paradoxal no pensamento Europeu, apesar do fato da sociedade ser vista como habitantes de corpos, apenas as mulheres foram percebidas como corporizadas. O homem (apesar de habitar um corpo) era visto como mente ambulante, livre dos grilhões da corporeidade, ao passo que, a mulher era um corpo sem mente, uma casca ambulante, o que resultou, como ela nos lembra<sup>9</sup>, em duas categorias: o “homem da razão” e a “mulher do corpo”, duas categorias que foram construídas uma em oposição à outra.

A diferenciação entre o “homem da razão” e a “mulher do corpo” mostra o determinismo da biologia como destino. Ao afirmar que para o Ocidente o destino é biologia, Oyewùmí define esse destino como determinista, talvez até como determinismo rígido, ou seja, como a total negação do livre arbítrio apesar da vontade da pessoa. O destino biológico condena aquele que é visto como “Outro” a uma prisão: a do corpo. No determinismo bio-lógico o corpo é uma prisão sem muros, na qual o prisioneiro é condenado a vagar como uma casca sem mente, um corpo que apenas existe, porém sem noção de si mesmo, visto que lhe falta a capacidade de pensar. Ao classificar o destino biológico como determinista, Oyewùmí aponta para sua inalterabilidade,<sup>10</sup> pois se não há livre arbítrio, logo não há a possibilidade para mudança. Para ela, a biologia está sempre em mutação criando categorias através da diferenciação como, por exemplo, o gênero. Contudo, o gênero, enquanto destino, permanece inalterável. Aquele que é corporizado está, dentro da bio-lógica, destinado a um corpo sem mente, destino do qual não pode fugir, uma prisão da qual não há escapatória, assim a “mulher do corpo” está destinada a prisão do gênero, ao contrário do “homem da razão” que é o senhor de seu destino. Ao colocar o destino biológico como determinista, Oyewùmí nos apresenta, de forma brilhante, sua

---

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> OYEWÙMÍ, 1997, p. 6.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Ibid., 1997, p. 9.

crítica ao pensamento Ocidental, pois ao falar do destino, ela faz um importante contraste entre as Filosofias Ocidental e Africana, em especial a Yorùbá, na qual o destino é um conceito central. Com esse contraste entre os pensamentos Europeu e Yorùbá, Oyewù mí aponta para a não gendrificação no pensamento Yorùbá, em especial na filosofia de Òrúnmilà, a filosofia de *Ifá* que, antes da colonização do século XIX, desconhecia a noção de gênero como podemos ver nos *Odù* e na língua Yorùbá que, assim como a filosofia de Òrúnmilà, não era limitada por categorias de gênero. O destino biológico é determinista, contudo, para *Ifá* o destino não é uma sentença, mas uma escolha e parte integrante da constituição do ser humano, cujo corpo não é uma prisão, mas sim parte de um todo que é sagrado, isto é, a pessoa humana.

Como observa Oyewù mí,<sup>11</sup> *èniyàn* é a palavra Yorùbá para ser humano, uma palavra que não especifica gênero, ao contrário da palavra “*man*” (homem) que na língua Inglesa é usada para descrever seres humanos de forma geral tanto homens como mulheres, embora, obviamente, privilegie o masculino. Segundo a filosofia de *Ifá*, *èniyàn* tem uma constituição tripartite. Eis a constituição do ser humano, segundo a filosofia de Òrúnmilà como nos mostra Omotade Adegbindin:

(I) *ara*, o corpo que é o elemento físico. Uma entidade tangível, composto por carne, ossos e sangue.

(II) *èmí*, comumente traduzido como alma, é o elemento espiritual. É imaterial e tido como a força vital que confere vida ao corpo.

(III) *orí-inu*, literalmente “cabeça interna”, também é espiritual e popularmente concebido como a essência da personalidade humana. (ADEGBINDIN, 2014, p. 105, tradução nossa)<sup>12</sup>

Como podemos ver na passagem de Adegbindin, o corpo está em primeiro lugar na constituição de *èniyàn* e isso não é por acaso, mas por ordem de necessidade como apontado por Makinde<sup>13</sup>. Segundo a narrativa mítica de *Ifá*, Òrìṣà-nlá e Ògùn moldam o

<sup>11</sup> OYEWÙMÍ, 1997, p. 33.

<sup>12</sup> (i) *ara*, the body which is the physical element. A tangible entity, it is composed of flesh, bones and blood; (ii) *èmí*, often translated as the soul, is the spiritual element. It is immaterial and regarded as the vital force which gives life to the body

(ii) *orí-inú*, literally “inner head” is also spiritual and popularly held to be the essence of human personality.

<sup>13</sup> MAKINDE, M. “An African Concept of Human Personality: The Yoruba Example” In: **Ultimate Reality and Meaning**, pp. 189-200, 1984.

corpo antes de todas as outras partes do ser humano, pois *è mí*, o sopro divino de Olódùmarè precisa de algo para animar, assim, pela lógica de *Ifá* o corpo precede a alma, já que esta precisa de algo para animar. Aqui já podemos ver uma grande diferença em relação ao corpo para o pensamento Yorùbá e o pensamento Ocidental. Na filosofia Ocidental, como já vimos, há uma tendência em reduzir o corpo e privilegiar o pensamento, sendo o corpo uma prisão da qual a alma, o pensamento precisa se livrar. Essa redução do corpo levou ao olhar da diferenciação que, por sua vez, levou a corporização e a gendrificação. O mesmo não acontece no pensamento Yorùbá, pois segundo a filosofia de Òrúnmilà, *ara*, o corpo não é uma prisão, mas parte integrante da constituição de *èniyàn* criado antes de *è mí*, o sopro divino de Olódùmarè que lhe concederá a vida. A importância dada ao corpo pelo pensamento Yorùbá muda as peças do jogo no que tange o olhar da diferenciação, já que como o corpo não sofre redução diante da alma ou do pensamento não há, para a *Ifá*, um olhar que diferencie, que corporize ou que imponha gênero. Todavia, o componente de *èniyàn* que mais nos interessa aqui é o terceiro listado por Adegbindin, o *Orí* que é o receptáculo da personalidade e do destino humano.

*Orí* é a palavra Yorùbá para cabeça, no entanto, para *Ifá* é muito mais do que isso, o *Orí* é dividido em: *Orí Òde*, a cabeça externa que carrega nossos órgãos como nosso cérebro ou nossos olhos e *Orí Inú*, que é a dimensão espiritual da cabeça que carrega nosso *ìpín*, isto é, nossa porção divina, nossa personalidade e nosso destino os quais escolhemos de joelhos. Como nos lembra Beniste,<sup>14</sup> para cosmologia Yorùbá existem três formas de se receber o *Orí* as quais são: 1ª *Àkúnlè yàn* “Aquele que se ajoelha e escolhe”; 2ª *Àkúnlè gbá* “Aquele que se ajoelha e recebe”; 3ª *À yàn mó* “Aquele que escolhe e determina o destino para alguém”. Oyewùmí se volta para a primeira forma de receber o destino, *àkúnlèyàn*<sup>15</sup> que como ela lembra significa, literalmente “ajoelhar-se para escolher” que é a posição que todas as pessoas assumem diante de *Èlèdá* (o Criador) quando escolhem seu destino antes de nascerem no mundo físico. Todavia, ela volta sua atenção para um fator importante, o fato de o *Orí* não ter gênero.<sup>16</sup> Ela aponta que a questão acerca do *Orí*, está em escolher um bom destino antes de nascimento no mundo físico o que independe de gênero ou anasexo. Oyewùmí lembra o mito dos três amigos que vão até a casa de Àjàlà<sup>17</sup>, o oleiro para

<sup>14</sup> BENISTE, Òrun Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorùbá entre o céu e a terra. 15ª edição. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2021, p.135.

<sup>15</sup> OYEWÙMÍ, 1997, p. 37.

<sup>16</sup> Ibid. p. 38.

<sup>17</sup> O Oleiro dos *Orí*. Responsável pela confecção dos *Orí* que serão o receptáculo das personalidades e dos destinos humanos. Segundo Wande Abimbola (1971, pp. 9-10), é uma criatura descuidada e irresponsável

escolher seus respectivos *Ori* sendo que, dentre eles, apenas um escolhe um bom *Ori*. Eis o fragmento do poema de Ifá destacado por Oyewù mí:

Eles foram levados até o armazém das cabeças de Àjálà (o Oleiro)  
 Quando Oriseeku entrou,  
 Escolheu uma cabeça que acabara de ser feita  
 Orileemere também entrou,  
 Escolheu uma cabeça muito grande,  
 Sem saber que estava quebrada.  
 Colocaram suas cabeças e se apressaram para a terra.

Trabalharam e trabalharam, mas não alcançaram sucesso  
 Se negociassem com meio centavo  
 Os levaria  
 A perda um centavo e meio.

Os sábios avisaram que a culpa era das cabeças ruins que haviam escolhido.  
 Quando Afùwàpé chegou à terra,  
 Ele começou a trabalhar  
 E obteve muito lucro (OYEWÙMÍ, 1997, pp. 38-39, tradução nossa)<sup>18</sup>

Oyewù mí ainda lembra que quando Oriseeku e Orileemere viram Afùwàpé, começaram a chorar e disseram o seguinte:

Eu não sei onde os afortunados escolhem suas cabeças;  
 Eu teria ido até lá para escolher a minha  
 Eu não sei onde Afùwàpé escolheu sua cabeça

---

motivo pelo qual a maioria dos *Ori* modelados por Àjálà são mal-cozidos ou mal-feitos. Devido sua incorrigibilidade, Àjálà não é considerado uma divindade, como observa Abimbola. N. A.

<sup>18</sup> They took them to Àjálà's (the Potter's) store-house of heads; When Oriseeku entered, he picked a newly made head; wih Àjálà had not baked at all.;When Orileemere also entered,; he picked; a very big head, Not knowing it was broken.; the two of them put on their clay heads,;And They hurry off to earth. / They worked and worked, but They had no gain; If They traded with one Half penny; it led them; To a loss of one and one Half pennies. / The wise men told them that the fault was in the bad heads they had chosen.; When Afùwàpé arrived on earth; He started to trade.; And made plenty of profit.



Eu teria ido até lá para escolher a minha (OYEWÙMÍ, 1997, p. 39, tradução nossa)<sup>19</sup>

Oyewùmí aponta que a resposta de Afùwàpé para seus amigos foi que em essência mesmo que todos escolhem suas cabeças no mesmo lugar, os destinos não são iguais. Ela salienta<sup>20</sup> que o anasexo dos três amigos não é a questão do mito, muito menos quem fez uma boa ou má escolha, mas que por causa da impaciência e da pressa, os dois amigos escolheram um mau *Orí* enquanto o outro escolhera um bom *Orí*. Percebe-se no fragmento do mito da escolha do *Orí* que o destino não está limitado a questão de gênero ou sexo anatômico, visto que na língua Yorùbá os nomes próprios por si só não indicam anasexo tampouco o gênero já que, como coloca Oyewùmí, os Yorùbá pré-colonização desconheciam o conceito de gênero e, portanto, o sistema filosófico de *Ifá* também desconhecia tal noção. Só sabemos que ao cruzar o limiar entre *òrun* (mundo imaterial) e *àiyé* (mundo material), Afùwàpé nasceu anamacho, porque ao final do poema é dito que ele teve muitas esposas (*aya*) e muitas crianças (*omo*), contudo em sua jornada no *òrun* para escolher suas cabeças não havia nenhuma menção ao sexo anatômico dos três amigos. Mas que lição podemos tirar do poema além do cuidado com a impaciência e a pressa em nossas escolhas? Podemos tirar a lição que o destino para o pensamento Yorùbá não segue uma bio-lógica, por isso, o *Orí*, como afirma Oyewùmí, não tem gênero. Vimos até aqui que a biologia como destino ou o destino como biologia tem uma bio-lógica determinista que lança o olhar da diferenciação e corporiza o “Outro”, fazendo dessa corporeidade uma prisão categorial e gendrificada da qual, por ser determinista, não há esperança de mudança não importando a vontade do agente. Entretanto, para o pensamento de Òrúnmilà, a vontade do agente e o peso de suas escolhas, as quais é livre para tomar, tem um grande impacto sobre seu destino. No mito, os personagens não são gendificados o que significa que estão todos em pé de igualdade, os três foram até a oficina de Àjàlà e uma vez lá se ajoelharam para escolher (*àkúnlẹ̀yàn*), de forma igual e, o que afetou sua escolha, não foi uma bio-lógica determinista, mas o peso de suas escolhas, cujas impaciência e pressa de Oriseeku e Orileemere os levaram a uma má escolha, enquanto que a sabedoria de Afùwàpé fez com que ele escolhesse um bom destino. Diferente da bio-lógica Ocidental, *Ifá* não lança olhares

---

<sup>19</sup> “I don’t know where the Lucky ones choose their heads; I Would have gone there to choose mine.; I don’t know where Afùwàpé chose his head.; I would have gone there to choose mine”.

<sup>20</sup> OYEWÙMÍ, 1997, pp. 38-39.

da diferenciação, *Ifá* não vê gênero ou anasexo, *Ifá* vê *iwà*, isto é, o caráter do agente e, assim como o *Ori*, *iwà* também não tem gênero.

## 1.2. Senioridade: um desafio epistêmico e linguístico para o olhar gendrado da colonialidade Ocidental

Na introdução de *What Gender is Motherhood? Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation And Identity in The Age of Modernity*, Oyewù mí diz<sup>21</sup> que a sociedades que experienciaram a colonização, sofreram diversos efeitos danosos a um nível psicológico, linguístico e intelectual. Contudo, a autora aponta que nenhum dano foi maior que a marginalização das epistemes locais perpetrado pela colonização. O epistemicídio Yorùbá teve seu início quando os colonizadores Britânicos, ao marcharem sobre o solo da Yorùbálândia, levando seu patriarcado e com ele sua visão gendrada do mundo, ou seja, a colonização levou o gênero para uma sociedade que desconhecia tal noção. Oyewù mí defende que a sociedade Yorùbá pré-colonial era baseada em um sistema de senioridade<sup>22</sup> e não do gênero. A senioridade Yorùbá pré-colonização era um sistema no qual a reverência estava baseada na idade mais avançada ou posição social, ou seja, era um sistema que não levava em conta o anasexo e muito menos o gênero, visto que tal conceito não existia na cultura endógena Yorùbá. Para Oyewù mí,<sup>23</sup> o gênero é um valor patriarcal Ocidental imposto aos povos Yorùbá, um valor que, com o tempo, foi assimilado e naturalizado pelos Yorùbá, pois esse é *modus operandi* do “ato civilizatório” da colonização, isto é, impor a hegemonia da cultura invasora suprimindo as epistemes endógenas das sociedades “bárbaras” as quais tinha a pretensão de “civilizar”. O processo civilizatório, além de violento, é, também, metódico, pois é um projeto que se alastra pelo tempo, fazendo com que as sociedades violentadas acabem naturalizando a cultura dos invasores e se tornem um reflexo distorcido e inferiorizado da cultura dominante. No que tange a colonialidade, Oyewù mí lembra<sup>24</sup> a obra do Peruano Aníbal Quijano e sua tese da “Colonialidade do Poder”. Acerca da colonialidade diz Quijano:

---

<sup>21</sup> OYEWÙ MÍ, **What Gender is Motherhood? Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation And Identity in The Age of Modernity**. Palgrave Macmillan, 2016, pp. 1-2

<sup>22</sup> OYEWÙ MÍ, 2016, p.1.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Ibid. p. 3.

A repressão cai, acima de tudo, sobre as formas de conhecimento, de produção de conhecimento, da produção de perspectivas, imagens e sistemas de imagens, símbolos modos de significação, sobre os recursos, padrões e instrumentos de expressão formalizada e ob-jetivada, intelectual e visual. Foi seguido da imposição do uso dos próprios padrões de expressão dos próprios governantes de suas crenças e imagens com referência ao sobrenatural (...)

Os colonizadores, também, impuseram uma imagem mistificada de seus próprios padrões acerca da produção de conhecimento e significado. (QUIJANO, 2007, p.169, tradução nossa)<sup>25</sup>

Como vemos nas palavras de Quijano, o alvo do projeto colonial é o sistema de conhecimento das culturas invadidas, o ato epistemicida visa a supressão total da identidade da cultura dominada, sendo seus valores, suas crenças e tudo o que constrói a identidade endógena substituído pelos padrões da cultura alienígena dominante. A autora observa<sup>26</sup> que o foco de Quijano é na raça, contudo, para ela raça e gênero são inseparáveis como mostra a teoria da intersecção defendida por Maria Lugones que afirma a necessidade da incorporação do gênero para uma melhor compreensão da Colonialidade do Poder. Para Lugones<sup>27</sup>, a Colonialidade de Gênero é um processo binário, dicotômico e hierárquico no qual as categorias são compreendidas de forma homogênea e selecionam, em seu grupo, uma categoria dominante para ser a norma como, por exemplo, “mulher” que seleciona como norma as fêmeas brancas burguesas ou “homem” que seleciona como norma os machos burgueses heterossexuais e assim por diante. Lugones aponta que a lógica de separação categorial causa uma distorção dos seres e fenômenos sociais que existem na intersecção. Como exemplo da distorção tomemos a categoria “negro” que elege como norma os machos negros heterossexuais. Como coloca a filósofa<sup>28</sup>, na intersecção entre “mulher” e “negro” há uma ausência onde a mulher negra deveria estar, já que as categorias “mulher” e “negro”, que são tidas como norma, não a incluem. Assim, para Lugones, a intersecção mostra um vazio, nos mostra o que é perdido no meio da separação categorial. Lugones<sup>29</sup>, ao mencionar Oyewùmí aponta para a limitação da análise de Quijano no que

---

<sup>25</sup>Repression fell, above all, over the modes of knowing, of producing knowledge, of producing perspectives, images and systems of images, symbols, modes of signification, over the resources, patterns, and instruments of formalized and ob- jectivised expression, intellectual or visual. It was followed by the imposition of the use of the rulers’ own patterns of expression, and of their beliefs and images with reference to the supernatural. (...) The colonizers also imposed a mystified image of their own patterns of producing knowledge and meaning.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> LUGONES, “Colonialidad y Género”. In: **TABULA RASA** Nº.9, 2008, p. 82.

<sup>28</sup> LUGONES, 2008, P. 82.

<sup>29</sup> Ibid. pp. 88-89.

tange a Colonialidade de Gênero, pois, segundo ela, o pensamento do Peruano refaz o apagamento e a exclusão das mulheres colonizadas, ao invés de trazê-lo à tona, ao passo que o pensamento de Oyewùmí, como colocado por Lugones, deixa claro a extensão da inferiorização das anafêmeas gerada pela colonização. Segundo Lugones, Oyewùmí<sup>30</sup>, diferente de Quijano, entende o gênero como uma ferramenta de dominação introduzida pelo Ocidente, uma ferramenta que cria categorias como normas a serem seguidas, normas estas que deixaram a cultura e as anafêmeas Yorùbá perdidas na intersecção.

Para Oyewùmí, o sistema de senioridade que era a base da cultura endógena Yorùbá, se perdeu na intersecção causada pela colonialidade patriarcal que levou a noção de gênero para uma sociedade onde o binarismo gendrificado não existia, onde o patriarcado, como defendido por Oyewùmí, não existia. Quanto a não existência do patriarcado nas sociedades originárias, temos uma discordância entre Oyewùmí e a antropóloga Rita Segato que em seu ensaio *Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado moderno de alta intensidad* defende que nas sociedades indígenas originárias já existia, antes da chegada dos colonizadores, a noção de patriarcado, porém de baixa intensidade se comparado ao patriarcado colonial. Para defender sua tese, Segato menciona Oyewùmí e Lugones apontando que elas estão no outro extremo no que tange a colonialidade e o gênero. Quanto a Oyewùmí e Lugones, diz Segato:

Uma segunda posição, em outro extremo, é a posição de algumas autoras, como Maria Lugones e, também, Oyeronke Oyewumi, que afirmam a inexistência do gênero no mundo pré-colonial (Lugones 2007). Publiquei em 2003 (2003, republicado em inglês em 2008) uma análise crítica do livro de Oyeronke de 1997, a luz de um texto meu de 1986 que manifestava perplexidade idêntica frente ao gênero na atmosfera da civilização Yoruba, porém com conclusões divergentes (...) (SEGATO, 2013, p. 81, tradução nossa)<sup>31</sup>

Na passagem acima, vemos que Segato se coloca, claramente, em um extremo oposto de Oyewùmí e Lugones no que concerne a colonialidade e o gênero. A proposta de

---

<sup>30</sup> Ibid. 87.

<sup>31</sup> Una segunda posición, en el otro extremo, es la posición de algunas autoras, como maria Lugones y también Oyeronke Oyewumi, que afirmam la inexistência del género em el mundo pre-colonial (Lugones 2007). Publique em 2003 (2003<sup>a</sup>, republicao em inglês em 2008) um análisis del libro de Oyeronke de 1997, a luz de um texto mío de 1986 que manifestaba perplejidad idêntica frente el género em la atmosfera de la civilización Yoruba, pero com conclusiones divergentes (...)

Segato<sup>32</sup> é ler a interface entre o mundo pré-intrusão e a colonialidade moderna a partir das transformações do sistema de gênero. Para Segato, a questão não é, meramente, introduzir o gênero como apenas um dos temas da crítica decolonial, mas sim dar ao gênero um estatuto teórico e epistêmico para, assim, estudá-lo como categoria central afim de, a partir dela, examinar outros aspectos da transformação que foi imposta às comunidades originárias quando estas foram assimiladas pela nova ordem colonial moderna. Para tanto, Segato propõe uma posição que se opõe diretamente às teorias de Oyewùmí e Lugones. Uma posição que, segundo a antropóloga<sup>33</sup>, é respaldada por uma grande acumulação de evidências históricas e relatos etnográficos que confirmam, de forma incontestável, a existência de nomenclaturas de gênero em sociedades tribais e afro-americanas. Essa posição proposta por Segato, defende a existência de uma organização patriarcal nas sociedades indígenas e afro-americanas, contudo diferente da concepção de gênero ocidental, o qual ela denomina de “patriarcado de baixa intensidade”<sup>34</sup>. Em sua pesquisa sobre colonialidade e gênero, Segato divide o mundo em dois: o Mundo Aldeia que são as sociedades originárias pré-colonização; e o Mundo Estado construído pela colonialidade e onde os povos originários foram assaltados pela intrusão colonial. No Mundo Aldeia, segundo a antropóloga, fica claro, devido a sólidos dados históricos e documentais, a existência de estruturas semelhantes ao que chamamos de relações de gênero que continham óbvias distinções hierárquicas e de prestígio entre o masculino e o feminino. Uma das evidências que Segato aponta para a defesa da distinção de gênero no Mundo Aldeia está no que ela chama de “pré-história patriarcal da humanidade”<sup>35</sup>, onde a antropóloga explica que a masculinidade pré-intrusão é uma construção de muitas dimensões que acompanhou os momentos evolutivos da espécie humana, ou seja, é uma construção que se caracteriza por uma temporalidade lentíssima. Nessa temporalidade, o masculino teve que encarar provas, enfrentar a morte, ser avaliado por seus pares, provando e reafirmando habilidades de resistência, agressividade, capacidade de domínio e colecionar o que Segato chama de “tributo feminino”, para que, assim, esse masculino, esse homem pré-intrusão pudesse exibir as suas potências fossem elas, bélicas, políticas, intelectuais ou sexuais. Para Segato, essas eram as características que permitiam

---

<sup>32</sup> SEGATO, “Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado moderno de alta intensidad” In: **La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda**. 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013, pp. 80-81.

<sup>33</sup> SEGATO, 2013, p.82.

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> SEGATO, 2013, p. 83.

ao sujeito ser intitulado e reconhecido como masculino, mostrando, assim, que no Mundo Aldeia existia a distinção entre o masculino e o feminino, entre o homem e a mulher e que essa construção não é um mero privilégio do masculino sobre o feminino, mas uma construção que acompanhou a história evolutiva da humanidade. Esse é o patriarcado de baixa intensidade, que colocava o homem em uma posição de destaque, mas que, contudo, não excluía o feminino como vemos no patriarcado do Mundo Estado que na lógica colonial buscava a repressão e o domínio sobre os corpos femininos. Assim, no Mundo Aldeia não existia um binarismo de gênero, mas uma dualidade onde as duas categorias, masculino e feminino, homem e mulher coexistiam, sendo que o masculino tinha uma posição de superioridade, mas não de exclusão do feminino.

Como exemplo dessa dualidade, onde o masculino e o feminino coexistiam podemos citar a obra de Julieta Paredes Adriana Guzmán e sua tese do “*Entronque Patriarcal*”. Segundo as autoras<sup>36</sup>, o *Entronque Patriarcal*, que em uma tradução livre, podemos traduzir por “Junção Patriarcal”, foi o modo pelo qual o patriarcado Ocidental colonizou *Abya Yala*. Paredes e Guzmán observam, assim como Segato, que antes da invasão colonial já existia uma estrutura patriarcal em *Abya Yala*, mas que, no entanto, a mulher tinha um lugar na sociedade. Um lugar que, embora não fosse de total igualdade, não configurava uma relação de domínio. Paredes aponta que o domínio sobre a mulher nas sociedades colonizadas se deu pela traição dos homens indígenas ao estabelecerem alianças com os colonizadores. Essas alianças entre indígenas e colonizadores foi o veículo pelo qual o patriarcado colonial se espalhou por *Abya Yala* e com ele o domínio sobre o corpo feminino. Sobre o *Entronque Patriarcal*, diz Paredes:

“A Junção Patriarcal deixa clara os acordos, as alianças, a cumplicidades entre os homens invasores e colonizadores e os homens indígenas originários de nossos povos. Uma articulação desigual entre os homens, mas uma articulação de cumplicidade contra as mulheres que confabulou uma nova realidade patriarcal que é vivenciada até hoje.” (PAREDES; GUZMÁN, 2014, p. 83, tradução nossa)<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> PAREDES C., J.; GUZMÁN, A. **El Tejido de la Rebeldía: ¿Qué es el Feminismo Comunitario?** Comunidad Mujeres Creando Comunidad, La Paz, 2014, p. 83.

<sup>37</sup> El Entronque Patriarcal deja claras las combinaciones, las alianzas, mas cumplicidades entre hombres invasores colonizadores y hombres indígenas originarios de nuestros pueblos una articulación desigual entre hombres, pero articulación complice contra las mujeres, que confabula una nueva realidade patriarcal que es a la que vivimos hasta el día de hoy.

Como podemos ver nas palavras de Paredes, a articulação entre os homens indígenas originários e os invasores era desigual, pois o patriarcado indígena originário simplesmente não estava à altura do patriarcado invasor no que tange organização e poder. Todavia, embora a aliança tenha sido desigual ela, ainda assim, foi uma articulação contra as mulheres, uma articulação que subverteria os valores dos povos originários, uma subversão cujas cicatrizes as mulheres do mundo colonizado carregam até hoje em seus corpos. O corpo e a relações que envolvem este, é um dos meios pelos quais Paredes e Guzmán estabelecem as diferenças entre o patriarcado dos povos originários e o patriarcado invasor. A principal diferença entre os patriarcados originário e colonizador no que se refere ao corpo está no fato de que para os povos originários, o corpo consistia em uma unidade, ao passo que, as culturas invasoras separavam o corpo da alma, ou seja, diferenciavam o corpo em relação a alma colocando o corpo em uma relação de inferioridade. De acordo com Paredes e Guzmán,<sup>38</sup> no patriarcado de *Abya Yala* o corpo era concebido como uma unidade material, biológica, energética e ritual, sendo compreendido e respeitado segundo idade e o sexo. *Em Abya Yala*, as mulheres estavam presentes nos ritos, trabalhos e decisões territoriais. Por outro lado, para o patriarcado colonizador o corpo era separado, dividido da alma. Uma divisão na qual o corpo é considerado natural e a alma espiritual o que, como já apontamos, coloca o corpo em uma posição de inferioridade em relação a alma. As mulheres eram excluídas dos ritos sociais a não ser que estivessem sob supervisão masculina. Seus corpos instrumentos do pecado e, portanto, impuros e, por isso, deveriam ser devidamente controlados. Paredes e Guzmán elaboram um esquema<sup>39</sup> onde elas mostram as diferenças entre as concepções do corpo para o patriarcado ancestral de *Abya Yala* e o patriarcado colonial da Europa, um esquema que recriaremos abaixo:

---

<sup>38</sup> PAREDES C., J. **Para Descolonizar el Feminismo 1492-Entronque Patriarcal: La situación de las mujeres de los pueblos originários de Abya Yala después de la invasión colonial de 1492**. Editorial: Feminismo Comunitário de Abya Yala. La Paz, 2020, p. 74.

<sup>39</sup> Ibid. tradução nossa.

Patriarcado ancestral Abya Yala	Patriarcado colonial Europa
<p><b>CORPO</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>* O corpo era e é entendido como uma unidade, material, biológica, energética e ritual.</li> <li>* Os corpos eram filhas e filhos da mãe natureza Pachamama.</li> <li>* O corpo era compreendido e respeitado, segundo a idade e o sexo.</li> <li>* As mulheres, as ancestrais de Qullasuyo, estavam presentes no trabalho, na ritualidade, no uso de seu tempo, no tratamento da memória das normas e nas decisões de seus territórios.</li> <li>* A saúde das mulheres, das meninas e dos meninos era de responsabilidade das mulheres.</li> <li>* As mulheres e homens nos Ayllus e comunidades, participavam juntos em todos os trabalhos, tanto domésticos quanto fora de casa.</li> <li>* Existia união a prova de <i>sirwicuy</i>, as filhas e filhos eram protegidos pela comunidade.</li> <li>* As <i>coyas</i> não tinham esposos secundários, embora as relações secundárias fossem um privilégio dos Incas.</li> <li>* Principalmente as meninas e as mulheres eram usadas para pactos, alianças e manutenção da reciprocidade das relações de poder e na manutenção da autoridade e dos símbolos rituais necessários de um Estado.</li> </ul>	<p><b>CORPO</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>* Há uma divisão entre corpo e alma. O corpo é natural e a alma espiritual.</li> <li>* O homem como denominador da natureza.</li> <li>* O corpo como objeto do pecado, concebido como exílio, punição e loucura.</li> <li>* O trabalho doméstico se torna invisível para o usufruto da acumulação originária do capital.</li> <li>* As mulheres estavam excluídas dos ritos, buscavam estratégias para participar, mas sempre sob a supervisão dos homens.</li> <li>* Se os corpos das mulheres eram o pecado, irracional, suas palavras não tinham valor, não pensavam por si mesmas, portanto, eram instrumentos do demônio.</li> <li>* As imagens do corpo que eram divinas eram homens e se houvesse mulheres, eram subordinadas a eles.</li> </ul>

No esquema acima podemos ver, claramente, as diferenças entre os patriarcados, mais especificamente a percepção do corpo da mulher. A perspectiva do corpo no patriarcado dos povos originários, mostra como a mulher, embora não estivesse em pé de igualdade com os homens, tinham muito mais reconhecimento e por isso diversas funções consideradas importantes nas sociedades pré-coloniais. Esse reconhecimento da



importância da mulher nas sociedades originárias, vinha da percepção do corpo como uma unidade material, genética, biológica e ritual. Essa visão unitária do corpo, marca a maior distinção entre as culturas originárias e as culturas invasoras, pois ao contrário de seus algozes, os povos originários não percebiam o corpo como separado da alma, ou seja, as culturas ancestrais não reduziam o corpo em relação a alma, não o menosprezavam. Assim, o corpo da mulher não era concebido como pecaminoso, ou algo para ser controlado pela constante supervisão masculina. As diferentes perspectivas do corpo elencadas por Paredes, ajudam a corroborar a tese de Segato do patriarcado de baixa intensidade que, como já estudamos, de fato, fazia distinção entre o masculino e o feminino tendo o masculino um lugar de destaque, todavia, no Mundo Aldeia a mulher não era excluída dos ritos sociais, ao contrário do Mundo Estado que reprimia e dominava os corpos femininos. No esquema de Paredes vemos que, de fato, no Mundo Aldeia não havia um binarismo de gênero, mas uma dualidade onde o masculino e feminino, ainda que distintos em grau de importância, conseguiam coexistir. Para Segato, por um lado, essa construção é uma prova da existência da distinção de gênero no mundo pré-intrusão, porém de uma forma diferente da modernidade, por outro ela observa que a colonização do Mundo Aldeia causaria uma modificação perigosa no que tange o gênero, pois coube ao homem do Mundo Aldeia ser o intermediário com os colonizadores brancos, o que levou a subjugação das culturas originárias, a emasculação dos homens, a usurpação das mulheres e finalmente a assimilação, por parte das culturas invadidas, dos valores e crenças de seus usurpadores.

Segato e Oyewùmí não poderiam estar mais de acordo no que tange a violência e os danos da intrusão colonial nas sociedades originárias, uma intrusão que, como já apontamos, invade, violenta e assimila a cultura originária mudando para sempre sua identidade enquanto civilização. No entanto, as autoras não poderiam estar em maior desacordo no que tange a existência de um patriarcado e do gênero no mundo pré-intrusão. Oyewùmí defende que na sociedade Yorùbá pré-colonial não existia patriarcado e, logo não existia a noção de gênero. Para Oyewùmí, a sociedade originária da Yorùbálândia tinha como base a senioridade, onde quem é mais velha/o ou tem uma posição social superior é reverenciada/o independente de seu anasexo. Assim como Segato, Oyewùmí defende sua posição também partindo de uma rigorosa documentação histórica e pesquisas de campo que sustentam sua tese da não gendrificação dos Yorùbá pré-coloniais. Oyewùmí se apoia em *Ifá*, o sistema filosófico endógeno mais importante dos povos Yorùbálândia e na língua Yorùbá para demonstrar a não gendrificação pré-colonial.

Para Oyewùmí, a colonialidade e sua imposição de padrões Eurocêntricos aos povos Africanos, levou ao que ela denomina de “*Othering of Persons*”, uma “Alteridade das Pessoas”, uma Alteridade que leva ao olhar (*gaze*) da diferenciação, da inferiorização. Nessa Alteridade, a distinção de gênero desempenha um importante papel, pois como lembra Lugones *apud* Oyewùmí: “O colonialismo não impôs mecanismos de gênero Europeus ao pré-colonial. Impôs um novo sistema de gênero, que criou mecanismos muito diferentes daquele dos brancos, para os machos e fêmeas colonizados”<sup>40</sup><sup>41</sup>. Nesse novo sistema de gênero, a língua tem um papel fundamental. A língua é o meio pelo qual um determinado povo expressa sua filosofia, religião, valores éticos, ou seja, é parte integrante da identidade daquele povo. Devido sua importância como característica identitária de um povo, a língua é uma das maiores ferramentas do epistemicídio colonial. Quando a cultura invasora impõe seus padrões aos colonizados, uma dessas imposições é a língua alienígena como norma suprimindo a língua originária alterando para sempre a identidade da cultura invadida. Quanto a língua como ferramenta epistemicida, Oyewùmí faz menção<sup>42</sup> ao antropólogo Maxwell Owuso que diz:

Uma das mais sutis e mais efetivas armas de supremacia imperial era a língua Europeia. As pessoas sujeitas a colonização foram obrigadas a adotar a e usar a língua de seus colonizadores se quisessem ser bem-sucedidas no mundo colonial. Com o tempo, o Africano colonizado passou a crer que tudo que era escrito na língua colonial era sacrossanto, infalível e inquestionável. (OWUSO, 2012, p.90, tradução nossa)<sup>43</sup>

Nas palavras de Owuso, vemos como a colonialidade usa a língua como uma ferramenta para subjugar os povos invadidos. Ao suprimir a língua originária com a imposição da língua invasora, o processo da perda da identidade originária tem seu início e o colonizado passa a adotar e a naturalizar o uso da língua do invasor e, pior, passa a tomá-la como sua. Oyewùmí observa que a marginalização das línguas endógenas leva ao apagamento da memória, a alteridade das culturas e corpos e a demonização dos deuses e

---

<sup>40</sup> OYÈWÙMÍ, 2016, p. 3.

<sup>41</sup> colonialism did not impose precolonial, European gender arrangements on the colonized. It imposed a new gender system that created very different arrangements for colonized males and females than for whites.

<sup>42</sup> Ibid. 2016, p. 6.

<sup>43</sup> One of the subtler and more effective weapons of imperial supremacy was the European language. Subject peoples were obliged to adopt and use it if they wished to succeed in the colonial world. In time the colonized African was made to believe that anything written in a colonial language is sacrosanct, infallible and beyond question.

ancestrais. A cultura dominada se torna, assim, um reflexo distorcido e menor da cultura invasora. No caso Yorùbá, Oyewù mí mostra que não houve apenas uma supressão da língua, mas a sua deformação por parte de eruditos ocidentais que se propuseram a transcrever e traduzir a sabedoria endógena Yorùbá. Com o choque cultural que houve quando os britânicos marcharam sobre a Yorùbálândia, os colonizadores se depararam com algo inusitado: uma cultura que não conhecia a noção de gênero, o que estava expresso em sua língua, pois assim como a cultura Yorùbá pré-colonização não era gendrificada, sua língua também não era. Entretanto, a tentativa dos colonizadores de traduzir a língua Yorùbá para as línguas Europeias acarretou inúmeros erros de tradução o que acabou por deturpar o sentido do sistema de conhecimento endógeno Yorùbá.

Oyewù mí afirma<sup>44</sup> que a língua é Yorùbá é livre da distinção de gênero, e como exemplo ela toma duas palavras que tiveram seus sentidos deformados pela colonialidade: *obìnrin* e *òkùnrin*. Ela aponta para o erro que foi a tradução dos termos *obìnrin* por fêmea/mulher e *òkùnrin* por macho/homem. Ela observa<sup>45</sup> que o erro ocorre porque pensadores, tanto Ocidentais quanto Yorùbá com influência Ocidental, falharam ao não perceberem que essas categorias não são binariamente opostas ou hierárquicas. Ela mostra que a palavra *obìnrin* não deriva etimologicamente de *òkùnrin* como ocorre no inglês *wo-man* (mulher) que deriva de *man* (homem). Ela ainda vai mais adiante apontando que sufixo “*Rin*” sugere humanidade em comum e que os prefixos “*obìn*” e “*òkún*” especifica apenas variedade anatômica. Assim, tanto *obìnrin* quanto *òkùnrin* são igualmente *àwòn*<sup>46</sup> *èniyàn*, isto é, seres humanos. Como vimos “*èniyàn*” é a palavra Yorùbá não gendrada para ser humano, diferente da palavra inglesa “*man*” que serve como rótulo para seres humanos em geral. Então, os termos *obìnrin* e *òkùnrin* expressam sim uma diferença, o anasexo, porém não se referem a categorias de gênero ou posição hierárquica.<sup>47</sup>

Podemos aprofundar ainda mais o problema com a análise que Oyewù mí faz da tradução do fragmento de um poema do *Corpus Ifá* feito por Wande Abimbola, um erudito Yorùbá que, para Oyewù mí, sofre com a influência gendrificada da colonialidade em sua obra. Eis o poema:

---

<sup>44</sup> OYEWÙMÍ, 1997, p. 29.

<sup>45</sup> Ibid. p. 32.

<sup>46</sup> Terceira pessoa do plural. Quando precede uma palavra indica plural.

<sup>47</sup> OYEWÙMÍ, 1997, p. 34.

1. *Ó ní*
2. *Oníkélé logún;*
3. *Alágbàjà lṣgbòn*
4. *Oníkolo Iàádṣṣta*
5. *A díá fún Qdúnmbákú*
6. *Tí í sṣmṣ bíbí inú Àgbonnirègún.*
7. *Wṣn ní rúbṣ nítorí Ikú.*
8. *Ó ṣe é,*
9. *Ikú ò pa á*
10. *Qdún mbá kú,*
11. *Ejié tí gb'ádìṣṣ mi lṣ.*
12. *Adìṣṣ mi,*
13. *Adìṣṣerànà,*
14. *Tí mo fì'ilé*
15. *Lejié gbé lṣ.*

1. *One who has (my translation because Abimbola did not translate this line)*
2. *He who has kéké facial marks has twenty markings;*
3. *He who has àbàjà facial marks has thirty markings;*
4. *He who has kolo facial marks has fifty markings;*
5. *Ifá divination was performed for Qdúnmbákú,*
6. *Who was the son of Àgbonnirègún.*
7. *He was asked to perform a sacrifice.*
8. *In order to avert imminent death,*
9. *He was asked to offer sacrifice of one irànà hen.*
10. *He did so,*
11. *He did not die.*
12. *He started to dance,*
13. *He started to rejoice,*
14. *He started it to praise his Ifá priest*

15. *While his Ifá priest praised Ifá*

1. A pessoa que (tradução minha, pois Abimbola não traduziu essa linha)<sup>48</sup>
2. Ele que tem *kéké* marcas faciais tem vinte marcas;<sup>49</sup>
3. Ele que tem *àbàjà* marcas faciais tem trinta marcas;
4. Ele que tem Kolo marcas faciais tem cinquenta marcas
5. Foi feito Ifá para *Ọdúnmbákú*
6. Que era filho de *Àgbonnirègún*.
7. Foi pedido a ele que oferecesse um sacrifício,
8. Para impedir a morte iminente,
9. A ele foi pedido o sacrifício de uma galinha *ìràrà*.
10. Então ele o fez.
11. Ele não morreu.
12. Ele começou a dançar,
13. Ele começou a festejar,
14. Ele começou a louvar seu sacerdote de Ifá
15. Enquanto seu sacerdote de Ifá louvava a Ifá.<sup>50</sup> (ABIMBOLA, 1976, P. 61, *Apud* OYÈWÙMÍ, 2016, p. 15, tradução nossa.)

O problema com tradução de Abimbola está relacionado com terceira pessoa do singular “*Ó*” nas linhas 2-5, 7, 8, 10-12 e 14. Como observado por Oyewùmí,<sup>51</sup> Abimbola traduz o pronome “*Ó*” para o inglês “*He*” (Ele), o que segundo Oyewùmí não é só um grave erro de tradução, como também compromete o sentido contido no poema. Ela aponta que o poema indica apenas que aquele que fala está se referindo a alguém da mesma idade ou mais jovem, ou seja, o poema não faz distinção de gênero, mas sim nos dá um exemplo do sistema de senioridade no qual a sociedade Yorùbá pré-colonial se baseava, pois aquele que fala ao usar o pronome “*Ó*” apenas demonstra que está falando com alguém da mesma faixa etária ou mais jovem. Na tradução de Abimbola, o pronome “*He*”

<sup>48</sup> O verso omitido por Abimbola e transcrito por Oyewùmí, no original yorùbá começa com o “*Ó*” a terceira pessoa do singular no idioma yorùbá que não faz distinção de gênero. Em sua tradução inglesa, Oyewùmí usa o termo “*One*” que também não faz distinção de gênero. Assim, em nossa tradução portuguesa, optamos pelo termo “Pessoa” por também ser um termo de gênero neutro.

<sup>49</sup> Segundo Beniste, em seu **Dicionário Yorubá-Português** (2020, pp. 29 e 453) *àbàjà* e *kéké* são tipos de marcas faciais. N.T.

<sup>50</sup> ABIMBOLA, **Ifá: An Exposition of Ifá Literary Corpus**. Ibadan: Oxford University Press, 1976, P. 61.

<sup>51</sup> OYÈWÙMÍ, 2016, p. 16.

é uma constante que se alastra por toda a tradução do poema, o que não só gendrifica aquele que fala como também mascara o sentido da senioridade contido no poema. Para Oyewùmí a melhor tradução para essas linhas seria “*one who has*” (a pessoa que) como ela traduz na linha 1, visto que Abimbola omitiu a primeira linha em sua tradução. A falha na tradução ainda se intensifica na linha 5 com o nome Ọ̀dúnmbákú e, como lembra a autora,<sup>52</sup> os nomes próprios na língua Yorùbá raramente indicam gênero, tampouco o anasexo. Ela mostra que a intenção e o erro de Abimbola ficam claros na linha 6 onde ele traduz que Ọ̀dúnmbákú é “filho” de Àgbònnìrègún. Para Oyewùmí,<sup>53</sup> não há justificativa alguma para tradução da palavra “*somọ*” por “*son*” (filho), pois no Yorùbá a palavra simplesmente significa que Ọ̀dúnmbákú é prole biológica de Àgbònnìrègún. Ela observa que o uso do pronome “*He*” (Ele) para Àgbònnìrègún não está incorreta, já que outras fontes apontam que é um dos nomes de Ọ̀rúnmilà, Ọ̀rìṣà da sabedoria e da divinação, o que confirma Àgbònnìrègún como um personagem anamacho. A cultura ocidental é tomada pela distinção de gênero o que é refletido nas línguas ocidentais, uma gendrificação que privilegia o masculino sobre o feminino. A tentativa de tradução da língua Yorùbá não foi, de fato, uma tradução, mas uma apropriação e assimilação colonial dessa cultura e sua língua. Uma apropriação e assimilação que deformou e reduziu a cultura dominada.

Para aprofundar a questão do gênero e da não gendrificação do mundo Yorùbá pré-colonial, Oyewùmí se debruça sobre *Ifá*, o sistema filosófico endógeno da Yorùbálândia e propõe o que ela chama de a “Questão Homem” em *Ifá*. Com isso ela vai mostrar que *Ifá* não fazia distinção binária de gênero o que se opõe diretamente com o que os eruditos Ocidentais e Yorùbá influenciados pelo Ocidente nos levaram a acreditar.

---

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> Ibid.

## Capítulo 2. Olhando além: removendo as lentes do gênero

### 2.1. Òṣun: a mãe de Ifá

O que é *Ifá*? *Ifá* é a filosofia e o oráculo de Òrúnmilà, o Òrìṣà da divinação e da sabedoria. É o principal sistema filosófico endógeno da Yorùbálândia. O *Corpus Ifá* é composto por 256 *Odù*, poemas transmitidos de forma oral de uma geração para outra e que devido sua natureza oral, o número de versos de cada poema é indeterminado. Se dividem em 16 *Odù* principais, os *Ojù Odù* e 240 *Odù* menores, os *Omọ Odù*. Os poemas de *Ifá* são, como coloca Oyewùmí,<sup>54</sup> um registro da cultura do povo Yorùbá, sendo, ao mesmo tempo, uma narrativa mítica que conta os mitos dos Òrìṣà e um relato histórico que registra a memória da Yorùbálândia. Os oraculistas que interpretam os *Odù* por meio da divinação são denominados *babaláwo*. Segundo Oyewùmí,<sup>55</sup> com a colonização muitos estudiosos Ocidentais se dedicaram a tentativa de traduzir e compreender o sistema endógeno de conhecimento yorùbá, o que levou a muitos equívocos de tradução e do sentido contido no *Corpus Ifá*, equívocos que marcariam para sempre a cultura Yorùbá.

Para a autora, talvez o equívoco mais significativo perpetrado pela colonialidade seja a noção que apenas homens podem manipular no oráculo de *Ifá*, apesar da evidência contrária que corrobora a existência de mulheres *babaláwo*. Oyewùmí defende, a partir de uma sólida investigação e documentação histórica, que a gendrificação Ocidental apagou da memória histórica a existência de mulheres *babaláwo*. Para defender sua tese, ela irá focar, principalmente, na obra de dois estudiosos, William Bascom e Wande Abimbola. Como aponta Oyewùmí,<sup>56</sup> Bascom em sua obra *Ifá Divination: Communication between Gods and Men in West*, escreve que os oraculistas de *Ifá* são comumente chamados de *babaláwo* ou simplesmente *awo*, porém uma constante na obra de Bascom, mesmo quando ele faz alusão a diferenças no culto de *Ifá* nas diferentes cidades que visitou para documentar sua pesquisa, é o fato de que apenas homens eram *babaláwo*. Para ela é curioso o fato de o antropólogo não dar nenhuma explicação do motivo pelo qual as mulheres são excluídas do culto, assim como não há nenhum registro de seus informantes confirmando o sacerdócio de *Ifá* como um território exclusivamente masculino. A autora mostra que Bascom simplesmente aceita o fato de apenas homens serem *babaláwo* como parte da “ordem natural das coisas”. Diante disso Oyewùmí se

---

<sup>54</sup> OYÈWÙMÍ, 2016, p. 12.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>56</sup> OYÈWÙMÍ, 2016, p. 18.

questiona:<sup>57</sup> “Mas da ordem de quem isso deriva? Com certeza não da ordem epistêmica Yorùbá.”<sup>5859</sup> A “ordem natural” que levou Bascom e outros estudiosos a simplesmente aceitarem o sacerdócio de *Ifá* como uma instituição exclusivamente masculina, não foi outra, senão, enxergar o mundo através das lentes do gênero<sup>60</sup>. Os estudiosos ao se dedicarem ao estudo do sistema endógeno de conhecimento levaram sua concepção Ocidental gendrada de um mundo que privilegia o masculino e faz dele a norma. Para compreender como a gendificação Ocidental levou a falsa concepção de que as mulheres estão excluídas do sacerdócio de *Ifá*, precisamos antes compreender como essa mesma gendificação categorizou os sistemas oraculares da filosofia de Òrúnmilà, os oráculos de *Ifá* e o *Éjèrìndinlógún*.

O *Éjèrìndinlógún* é um sistema oracular constituído por 16 búzios e, assim como o oráculo de *Ifá*, é um veículo para interpretação da filosofia de Òrúnmilà. Contudo, as lentes do gênero que borrou os olhos dos eruditos ocidentais e yorùbá influenciados pelo ocidente levou a uma deturpação da filosofia de Òrúnmilà causando uma divisão binária e hierárquica entre os sistemas oraculares que interpretam os *Odù Ifá*. Bascom em seu livro *Sixteen Cowries: Yorùbá Divination from Africa to the New World* diz<sup>61</sup> que o *Éjèrìndinlógún* é mais difundido nas Américas porque é praticado por ambos homens e mulheres, que superam o número de homens nesse sistema oracular, ao passo que apenas homens poderiam praticar *Ifá*. Fica claro nas palavras de Bascom a concepção de *Ifá* como um mundo exclusivamente masculino e por isso um mundo hierarquicamente superior. Como observado por Oyewùní<sup>62</sup> apesar das similaridades e a aparente origem comum entre os dois sistemas de divinação, as lentes do gênero, viram *Ifá* como a instituição superior, ao passo que, o *Éjèrìndinlógún* é percebido como o sistema feminino e secundário. Para a autora<sup>63</sup>, o fato do *Éjèrìndinlógún* não ser uma instituição de exclusividade feminina, não impediu que os eruditos ocidentais o concebessem como tal. Um fato que, provavelmente, ajudou na gendificação binária entre os sistemas de divinação seja a relação do *Éjèrìndinlógún* com a divindade Òṣun. Oyewùní lembra<sup>64</sup> que é aceito que *Ifá* pertence a

<sup>57</sup> Ibid.

<sup>58</sup> Tradução nossa.

<sup>59</sup> But whose order does this derive from? Certainly not the Yorùbá epistemic order.

<sup>60</sup> OYÈWÙMÍ, Op.Cit. p. 19.

<sup>61</sup> BASCOM, *Sixteen Cowries: Yorùbá Divination from Africa to the New World*. Bloomington: Indiana University Press, 1993, P. 3.

<sup>62</sup> OYÈWÙMÍ, 2016, p. 26.

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> Ibid.





De acordo com Abimbola,<sup>70</sup> no mito de *Ogbèsá*, Olódùmarè convocou todos os 400+1 *Òrìṣà* para o *òrun*, mas para sua surpresa os *Òrìṣà* encontraram um grupo de canibais perversos no *òrun* (provavelmente seres conhecidos na filosofia de *Ifá* como *Aje*) que começaram a matar e a devorar os *Òrìṣà* um a um. Mas como *Òrúnmilà* havia feito sacrifícios antes de deixar o *àiyé*, ele foi salvo por *Ọṣun* que, com muito sucesso, escondera *Òrúnmilà* dos canibais e substituiu a carne de *Òrúnmilà* por carne de bode que foi o que os canibais comeram achando que estavam devorando o *Òrìṣà*. Daí, ambos *Òrìṣà* retornaram ao *àiyé* e ficaram muito próximos e se casaram. Então, como prêmio por ter salvado sua vida, *Òrúnmilà* desenvolveu o oráculo dos dezesseis búzios e ensinou a *Ọṣun* como usá-lo. Eis o fragmento de *Ogbèsá* transcrita por Abimbola:

*Báyìi nì Ọrúnmilá òun Ọṣun bá sun mó raa won.*  
*Ọṣun ní irú oore tó se fún nìjelòó,*

*Kó sírú oore tó tún le tó èyiun mó*  
*Kín ni òun ibá se fúnwo Ọṣun báyìi o?*  
*Ìdí eléyìi pàtàki ló mú kí. Ọrúnmilá*

*Ó dá ẹ̀rìndínlógún silẹ̀.*  
*Ló bá kó o lé Ọṣun.*  
*Níniú gbogbo ẹ̀bọra òòṣà tí lo ẹ̀rìndínlógún,*  
*Kó sí òkan tó ní in saájú Ọṣun.*  
*Ifá ló sì kó o fún Ọṣun*  
*Pé kó máa dá a.*  
*Kóun náà ó máa fi sàyèwò.*  
*Èyí ni Ifá san oore lákòkò ná.*  
*Báyìi tó fi jé pé Ifá pèlú Ọṣun*

*Ẹ̀nikan kò le mó ààrin araa won*  
*Ni Ọrúnmilá bá fẹ Ọṣun nìyàwó.*  
*Nifá bá di oko Ọṣun*

---

<sup>70</sup> ABIMBOLA, 2001, p. 142.

*Níniú gbogbo àyèwò pátápátá,  
Èḗrìndínlógún ló sìkejì Ifá.*

Foi assim que *Òrúnmilà* e *Òṣun* se tornaram próximos  
*Òrúnmilà* disse que o bem que ela havia feito por ele

Foi excepcional.

Ele se perguntou o que ele deveria retribuir

Essa foi a razão mais importante do porquê *Òrúnmilà*

Criou os dezesseis búzios

Ele então os entregou para *Òṣun*

E pediu que ela os jogasse

E usar como uma outra forma de divinação

Foi isso que Ifá usou para recompensar *Òṣun*

Esso é o motivo pelo qual a relação entre Ifá e *Òṣun*

É tão importante que ninguém pode saber

O que há entre os dois

*Òrúnmilà* então se casou com *Òṣun*

De todas as formas de divinação,

*Èḗrìndínlógún* é o próximo em hierarquia em relação a Ifá. (ABIMBOLA, 2001, p. 142, tradução nossa)<sup>71</sup>

O que nos mostra esse poema de *Ogbèsá*? O poema mostra a grande importância da *Òrìṣà* *Òṣun* para *Ifá*. O *Odù* mostra como *Òrúnmilà* reconheceu a senioridade da inteligência de *Òṣun* sobre os demais *Òrìṣà*. Enquanto os *Aje* devoravam os outros *Òrìṣà*, *Òṣun* agindo com inteligência e sagacidade, enganou os canibais lhes dando carne de bode o que os fez acreditar que estavam devorando o *Òrìṣà* da sabedoria e da

<sup>71</sup> This is how *Òrúnmilà* and *Òṣun* became close. / *Òrúnmilà* said that the good turn which she did for him; Was na exceptional one.; \ He wondered what he should do in return. This was the most important reason why *Òrúnmilà* / Created the sixteen cowries.; he then handed them to *Òṣun*.; Of all the *Òrìṣà* who use the sixteen cowries; There is none who had it before *Òṣun*.; And ask her to cast it; And use it as another form of divination.; This was what Ifá used to reward *Òṣun*.; That is why the relationship between Ifá and *Òṣun* / Is such that nobody else can know; What is between the two of them.; *Òrúnmilà* then got married to *Òṣun*.; Of the several forms of divination.; *Èḗrìndínlógún* is next in rank to Ifá.

divinação. Como retribuição para bem que *Ọ̀ṣun* lhe fez, *Ọ̀rúnmìlà* criou um novo sistema oracular, o *Èḗrìndìnlógún* e o presenteou a *Ọ̀ṣun*. O mito mostra a relação íntima de *Ọ̀ṣun* com *Ifá*, o que é representado no mito pelo casamento entre os dois *Ọ̀rìṣà*, pois *Ifá* e *Ọ̀rúnmìlà* são a mesma coisa e ao se casar com o *Ọ̀rúnmìlà*, *Ọ̀ṣun* se torna *ìyàwó*, a esposa de *Ifá*.<sup>72</sup> *Ogbèsá* mostra que *Ọ̀rúnmìlà* reconheceu em *Ọ̀ṣun* uma inteligência afim, uma inteligência tamanha que merecia seu próprio sistema de divinação. Assim nasce, segundo a narrativa de *Ogbèsá*, o *Èḗrìndìnlógún*, o oráculo dos dezesseis búzios, que tem em *Ọ̀ṣun* sua primeira oraculista e sua voz.

Temos em nosso imaginário *Ọ̀ṣun* como *Ọ̀rìṣà* da beleza, do sexo e da vaidade feminina e ela é, de fato, tudo isso. Todavia, o mito da origem de *Èḗrìndìnlógún* nos mostra uma outra face importante de *Ọ̀ṣun*: *Ọ̀ṣun* como *Ọ̀rìṣà* da inteligência e da sabedoria, dona e voz de seu próprio sistema de divinação. Essa face de *Ọ̀ṣun* foi reduzida pela gendrificação colonial sendo a *Ọ̀ṣun* sexual e vaidosa elevada. Contudo *Ọ̀ṣun* é tudo isso, ou seja, a *Ọ̀rìṣà* da beleza, do sexo, da vaidade e, também, da inteligência, da sabedoria e da divinação. Como nos lembra Oyewùní<sup>73</sup> os *awoolòrìṣà*, os oraculistas do *Èḗrìndìnlógún* são considerados pela filosofia de *Ọ̀rúnmìlà* como *ìyàwó* de *Ọ̀ṣun*. *Ìyàwó* é comumente traduzido por esposa, mas nesse caso significa muito mais que isso, pois designa aquela/le que é iniciado no culto e no oráculo de *Ọ̀ṣun*, ou seja, aquele que está sob a égide da *Ọ̀rìṣà*, como intérpretes de seu oráculo, como veículos de sua voz e, nesse contexto, *ìyàwó* é uma palavra que não especifica gênero, visto que homens e mulheres são iniciados igualmente como oraculistas de *Ọ̀ṣun*. Mas poderia *Ọ̀ṣun* ter originado o oráculo de *Ifá*? Oyewùní levanta a tese de que o *Èḗrìndìnlógún* é um sistema oracular mais antigo que o de *Ifá*, em outras palavras, ela teoriza que o oráculo do *Èḗrìndìnlógún* é sênior ao oráculo de *Ifá*. Para sustentar sua tese ela vai se focar na figura da *Ọ̀rìṣà* *Ọ̀ṣun* e na obra de Wande Abimbola. Ela destaca<sup>74</sup> a seguinte passagem de “*The Bag of Wisdom*”<sup>75</sup> de Abimbola:

<sup>72</sup> *Ifá*, além de ser o nome dado ao *Corpus* Filosófico dos 256 *Odù* e ao oráculo principal que interpreta esse *Corpus*, é também um dos nomes pelos quais *Ọ̀rúnmìlà* é chamado nos versos dos *Odù*. Assim, quando lemos o nome *Ifá* em um *Odù*, pode ser uma referência direta ao *Ọ̀rìṣà* da divinação e sabedoria. Por isso, que podemos dizer que ao se casar com *Ọ̀rúnmìlà*, *Ọ̀ṣun* se casa com *Ifá*. Isso mostra, claramente, a importância de *Ọ̀ṣun* para *Ifá*. N.A.

<sup>73</sup> OYEWUNÍ, 2016, p. 26.

<sup>74</sup> *Ibid.* p. 29.

<sup>75</sup> ABIMBOLA, “The Bag of Wisdom” In: *Ọ̀ṣun Across the Water: A Yoruba in Africa and the Americas*. Bloomington, Indiana. Indiana University Press, 2001.

(...) quando olhamos os *Odù* do *Èḗrìndínlógún* e aqueles de *Ifá*, parece que os ***Odù* de *Ifá* são baseados naqueles do *Èḗrìndínlógún*, e não o contrário.** *Èḗrìndínlógún* é baseado em dezesseis signos singulares de *Ifá* como *Òdí*, *Ìròsùn*, *Òwónrín*, et cetera; exceto *Èjì Ogbè*, que é duplo no caso de *Ifá*. *Ifá*, contudo não faz uso signos singulares (embora a literatura de *Ifá* tenha referências a isso). Todos os signos são duplicados seja como *ojù odù* (*Odù* maiores) ou como *omọ odù* (*Odù* menores). **Nos parece lógico dizer que um signo singular como *Òdí* (...) devia existir na realidade ou, pelo menos, em pensamento antes de ser duplicado e se tornar *Òdí Méjì* (dois *Òdí*).** (ABIMBOLA, 2001, p. 150, tradução nossa, grifo nosso)<sup>76</sup>

Nesta passagem, Abimbola aponta para a possibilidade da senioridade do *Èḗrìndínlógún* sobre *Ifá*. Como ele coloca, o oráculo de *Ifá* é um sistema de divinação binária, isto é, onde os *Odù* (signos) são duplicados. Já no *Èḗrìndínlógún* os *Odù* são singulares e, como coloca Abimbola, o fato dos *Odù* de *Ifá* serem duplicados nos leva a crer que, em algum momento eles foram signos singulares antes de serem duplicados. Ora, se em algum momento os *Odù* foram singulares isso significa que, originalmente, foram signos do *Èḗrìndínlógún* antes de serem duplicados e se tornarem signos de *Ifá*. Antes de ser *Òdí Méjì* (*Odù* maior duplicado de *Ifá*) ele era, simplesmente, *Òdí* (signo singular do *Èḗrìndínlógún*). Abimbola mostra a diferença entre as configurações singulares e binárias dos *Odù* com *Odù Òdí*<sup>77</sup> como mostraremos abaixo:

I  
II  
II  
I

Como observa Abimbola, a configuração acima é *Òdí*, ou seja, uma configuração singular.

I	I
II	II
II	II
I	I

<sup>76</sup> When one takes a look at the *Odù* of *Èḗrìndínlógún* and those of *Ifá*, it would seem that the *Odù* of *Ifá* are based on those of *Èḗrìndínlógún*, and not the other way round. *Èḗrìndínlógún* is based on sixteen single signs of *Ifá* such as *Òdí*, *Ìròsùn*, *Òwónrín* etc.; except *Èjì Ogbè* which is coupled as in the case of *Ifá*. *Ifá*, however, does not make use of single signs (even though *Ifá* literature refers to it). All the signs are coupled either as *ojù odù* (major *odù*) or as *omọ odù* (minor *odù*). It stands to reason to say that a single sign such as *Òdí* (...) must exist in reality or at least in the mind before it is coupled to become *Odi Meji* (two *odi*)

<sup>77</sup> ABIMBOLA, 2001, p. 150.

Já essa configuração é *Òdí Meji*,<sup>78</sup> uma configuração binária, própria do oráculo de *Ifá*. Segundo Abimbola,<sup>79</sup> é possível especularmos que a aparente simplicidade dos *Odù* do *Èḗrìndínlógún*, assim como a natureza curta de parte de sua literatura são uma indicação de sua antiguidade se compararmos com os *Odú* mais elaborados do oráculo de *Ifá* e sua literatura mais ampla. Abimbola vai mais adiante e afirma que o *Èḗrìndínlógún* não mereceu o seu lugar de direito em *Ifá*, seja como corpo literário, seja como sistema oracular. Mas o que isso tem a ver com *Ọ̀ṣun*? Como vimos, *Ọ̀ṣun* é a voz do oráculo do *Èḗrìndínlógún* ela não tem seu lugar reconhecido em *Ifá*, o que só se intensificou com a chegada do patriarcado ocidental e com a introdução do sistema de gênero na Yorùbálândia. Para mostrar a importância de *Ọ̀ṣun* para *Ifá*, Abimbola se baseia no *Odù Okaransode*<sup>80</sup>, mais especificamente no mito de *àpò ọgbón*, a bolsa da sabedoria. Eis um fragmento de *Okaransode* como transcrito por Abimbola:

*Ọlọgbọ̀n sodè, ó tú*  
*Ìmòrán sodè, a dè*  
*Èyàn tó bá fẹ̀yìn tọ̀pẹ̀*  
*Ní ó sodè pé tí*  
*A dífá fún Ọ̀rúnmìlà*  
*Ọ̀un Ọ̀ṣun jọ́ n wọ̀gbọ̀n kiri*

*Olódùmarè ló kẹ́ sí irinwó mọ̀lẹ̀ (...)*

*ò ní ọ̀un ó gbèè pagidarì ọgbọ̀n àti agbára fún*  
*un yín*  
*Ó ní ẹ̀nti tí ó bá le rí ǹ̀kan yì*  
*Ní ó maa pàṣẹ̀ lé e lóri*

*Olíwaarẹ̀ ní ó sì gbọ̀n jù lọ láyẹ̀. (...)*

*Olódùmarè é fì àpò ọgbọ̀n náà hàn wọ̀n*

<sup>78</sup> Um dos *Ojú Odù*, um dos dezesseis *Odù* maiores de *Ifá*. *Meji* é o número dois em yorùbá. Todos os *Odù* de *Ifá* se apresentam em configurações binárias *Meji*, ou seja, duplicadas.

<sup>79</sup> ABIMBOLA, *Loc. Cit.*

<sup>80</sup> Um dos *Ọmọ Odù*. Um dos duzentos e quarenta *Odù* menores de *Ifá*.

*Pé òun "Nìyí o." (...)*

*Òrúnmilà òun Òṣun sì nìyí, alájoose ní wọn*

*Tó Ẹ pé wọn*

*Làwọn méjèjì bá méjì kẹ́ta ,*

*Wọn looko akónilógbón*

*Pé kí wọn ó yẹ àwọn wò.*

*Nìkan tí gbgbo irúnmolẹ́ n wá yí*

*Ó ha jẹ pé ọwọ́ àwọn ní o bọ́ sí? (...)*

*Òrúnmilà ní ìwọ Òṣun,*

*"Jẹ káwọn ó lọ rú ẹbọ yí o"*

*Òṣun ní, "E è é jẹ́yàn ó sinmi,*

*Fẹwù rúbọ,*

*Fì n`nkan rúbọ ti wáá jẹ nbi oun táwọn n wá*

*yí!"*

*Òṣun kò kò rúbọ*

*Òrúnmilà, Ajàná,*

*Ó yaa mú ẹwùu rẹ, ó fì rúbọ*

*Ó sì eku kan àti owó náa rúbọ.*

*Wọn wá àpò ogbón tíí*

*Wọn ò rí i.*

*Gbogbo àwọn irúnmolẹ́ yókù náà*

*Wọn rí i. (...)*

*Nìgbà tó dijò kan, ni eku bá sì bọ síbí ẹwù*

*Òṣun tó fì kó,*

*Ní eku bá jẹ àpò igbá àyàa rẹ lábénu*

*Ní ọjó kejì, ni wọn bá tún múra*

*Wọn tún bèrè sí wá àpò ogbón yí.*

*Ní Ọ̀ṣun bá ri ri*  
*"Han-ni! Àpò ogbón nìyí!"*

*Jùà, ó gbé a jù àpò èwùu rẹ. (...)*

*Ọ̀ṣun sí ri pe Ọ̀rúnmilà*  
*Pé "Ọ̀rúnmilà, Àjànà.*

*Máa bọ o, máa bọ*  
*Ọ̀un ti rápò ogbón o"*  
*Bí Ọ̀rúnmilà ti rí lọ.*  
*Ló bá jù ú símú àpò èwùu tiẹ.*

*Nibgà tí wọn délé*  
*Ọ̀rúnmilà ni. "Ọ̀ṣun, jé kí n wo àpò ọ̀hún*  
*Ọ̀ṣun ní láyé yìi kọ̀kùnrin ó ri i.*

*Eni tí o bàá sì ri i,*  
*Yòò maa nígba eku*  
*Igba eja*  
*Igba ẹran*  
*Ọ̀pòlọ̀pò owó.*  
*Ọ̀rúnmilà bè ẹ̀ bè ẹ̀,*  
*Kó gbà.*  
*Ló bá padà sínú ilée tiẹ*  
*LỌ̀ṣun bá ní kí òun ó tiẹ mú àpò náà jáde,*

*Kóun ó tún un wò lẹ̀ẹhan sí i*  
*ìgbà tí yóó ti ọ̀wọ̀ bọ àpò.*  
*Ọ̀wọ̀ọ̀ rẹ̀ẹ̀ yọ síla lódi kejí.*

*LỌ̀ṣun bá lọ bá Ọ̀rúnmilà nù un (...)*

*Tó bèrè sí i gbé lódo ọ̀kọọ rẹ*



*Pé kó fi kòun lógbón díè. (...)*

*Nígbà tí ègbé pọ́.*

*Ni Òrúnmílà bá mú tinnítín oríl rẹ̀,*

*Ló wáá fún Òṣun.*

*Òun nàá ni èrìndinlógún*

*Tí Òṣun n dá un.*

*Àpò ogbón ojọ nàá ni Odù Ifá,*

*Àyájọ òògùn, gbogbo ogbón ijìnlẹ̀ Yorùbá*

Uma pessoa sábia amarrou *idè*, mas se desintegrou.

Uma pessoa sábia amarrou *idè*, mas ficou frouxo.

Somente uma pessoa que se apoia em *Òpẹ̀*

Amarrará *idè* para que dure por muito tempo.

Divinação de *Ifá* foi feita para Òrúnmílà

Quando ele e Òṣun buscavam por sabedoria.

Foi Olódùmarè quem chamou as quatrocentas divindades (da direita) (...)

Ele disse que queria lhes dar grande poder e sabedoria profunda.

Ele disse aos Òrìṣà que qualquer um que possuísse

O que ele pretendia dar

Seria a fonte da sabedoria

E que essa pessoa seria a mais sábia na terra. (...)

Olódùmarè lhes mostrou a bolsa da sabedoria.

E disse, “É isto”

Olhem bem (...)

Òrúnmílà e Òṣun costumavam a fazer as coisas juntos.

Ambos somaram dois búzios a três

E foram fazer uma divinação

Eles pediram aos oraculistas para jogarem para ambos

“Aquilo que todos os *Òrìṣà* estão procurando  
Poderiam ser eles dois a encontrarem?” (...)

*Òrúnmilà* aconselhou que eles fizessem sacrifícios.  
Mas *Òṣun* disse, “por favor, me deixe descansar.  
Vá fazer sacrifícios com suas vestimentas,  
Vá fazer sacrifícios com outras coisas  
Como isso se relaciona com o que estamos procurando?

*Òṣun* se recusou a fazer sacrifício.  
*Òrúnmilà*, cujo outro nome é *Àjànà*,  
Pegou suas próprias vestimentas,  
E as entregou em sacrifício.  
Ele também usou um rato e dinheiro para o sacrifício.

Eles procuraram pela bolsa da sabedoria,  
Eles não conseguiram vê-la  
Todos os demais *Òrìṣà*  
Também não viram. (...)

Um dia um rato entrou nas roupas  
Que *Òṣun* pendurara em sua casa.  
O rato roeu o bolso interno no peito da vestimenta  
No dia seguinte, eles se prepararam  
E começaram a procurar pela bolsa da sabedoria

Então, *Òṣun* a encontrou.  
Ela exclamou, “*Han-in!* Esta é a bolsa da sabedoria!”  
Ela a guardou no bolso do peito de sua vestimenta.

*Òṣun* estava chamando *Òrúnmilà*,  
Dizendo, “*Òrúnmilà* cujo outro nome é *Àjànà*  
Venha rápido, venha rápido.  
Eu vi a bolsa da sabedoria.”

Enquanto Òrúnmílà se encaminhava  
Ele viu a bolsa da sabedoria no chão  
Ele, então, a guardou no bolso de sua própria vestimenta.  
Quando chegaram em casa,  
Òrúnmílà disse, “Òṣun deixe-me ver a bolsa”  
Mas Òṣun disse que nunca a mostraria para um homem

Mas para qualquer pessoa que a queira ver  
Teria que oferecer a ela duzentos ratos,  
Duzentos peixes,  
Duzentos pássaros,  
Duzentos animais,  
E muito dinheiro.  
Òrúnmílà a implorou por muito tempo,  
Mas ela não retrocedeu.  
Ele, então, foi para sua própria casa  
Quando Òṣun tentou tirar a bolsa do bolso de sua roupa

Para que ela pudesse vê-la mais uma vez,  
Ela colocou as mãos nos bolsos da roupa  
E sua mão atravessou o fundo do bolso.  
Então, Òṣun foi encontrar Òrúnmílà em sua casa. (...)

Foi assim que Òṣun foi para casa de Òrúnmílà  
Para viver com seu marido  
Para que ele a ensinasse um pouco de sabedoria. (...)

Depois de Òṣun implorar muito,  
Òrúnmílà pegou um pouco de sabedoria  
E entregou para Òṣun  
Este é *ẹ̀rìndinlógún*  
Que Òṣun está jogando.  
A bolsa da sabedoria daquele dia é *Odù Ifá*,

Medicinas e todas as demais formas de sabedoria do povo Yorùbá. (ABIMBOLA, 2001, pp.146-149, Tradução nossa)<sup>81</sup>

Estes versos do *Odù Okaransode*, em uma leitura superficial, parecem nos mostrar uma Òṣun gananciosa e desleixada para com o sagrado, pois vemos que ela se recusa a fazer *ẹbò*, isto é, o sacrifício como aconselhou Òrúnmílà, pedindo para que ele levasse suas próprias roupas para o sacrifício, o que Òrúnmílà fez oferecendo suas próprias roupas e entre outras coisas um rato doméstico. Ironicamente, por não ter oferecido o sacrifício foi justamente um rato doméstico que roeu o bolso das vestes de Òṣun. Como vimos o rato foi um dos sacrifícios oferecidos por Òrúnmílà junto com suas roupas, aqui temos uma importante lição quanto a importância para do sacrifício para a filosofia de *Ifá* e de como a sua oferenda pode alterar os destinos. Se Òṣun tivesse oferecido o sacrifício, suas roupas não teriam sido roídas e ela não teria perdido *àpò ogbón*, a bolsa da sabedoria. Mas essa é uma das muitas lições de *Okaransode*, sendo a mais importante e, talvez, a mais desprezada, a de que *Ifá* teve seu início com Òṣun e da senioridade do oráculo do *Èṣẹ̀rìndinlógún* sobre o oráculo de *Ifá* como teoriza Abimbola e defende Oyewùmí. Nos cinco últimos versos, poema diz: 1) “E o entregou para Òṣun”; 2) “Este é *ẹ̀ẹ̀rìndinlógún*”;

---

<sup>81</sup> A wise person tied *idè*. But it disintegrated.; A sage tied *idè*, it became loose.; Only a person who leans his back on *Ọ̀pẹ̀*; Will tie *idè* which will last for long. *Ifá* divination was performed for Òrúnmílà When he and Òṣun were searching for wisdom. / It was Olódumàrè who called the four hundred divinities (of the right) who had What he was planning to give them Would be the source of wisdom, And that person would be the wisest person on earth. / Olódumàrè showed them the bag of wisdom. He said, “This is it” Look at it well. Òrúnmílà and Òṣun used to do things They were Always about in the company of each other. Both of them added two cowries to three and went to divine They asked the diviners to check both of them out / “The thing that all the Òrìṣà are looking for. Could both of them be the persons who would find it?” (...) Òrúnmílà counseled it that they should make sacrifice. But Òṣun said, “Please let me rest. Go make sacrifice with your garments, go make sacrifice with your things, how does that relate to what we are searching for?” / Òṣun refused to perform sacrifice. Òrúnmílà whose other name is Àjànà, Took his own garment, and surrendered it to for sacrifice / He also used a house rat and money for the sacrifice. / They looked for the bag of wisdom, They did not see it. All the Other Òrìṣà did not see it either. (...) One day a house rat went to the garment Which Òṣun hung up in her house. The rat ate up its chest pocket underneath. The next day, they got themselves ready. And started to look for the bag of wisdom once again. / Then Òṣun found it. She exclaimed, “Han-in! This is the bag of wisdom!” She threw it into the chest pocket of her garment. / Òṣun was calling on Òrúnmílà saying, “Òrúnmílà whose Other name is Àjànà, come quickly. I have seen the bag of wisdom” As Òrúnmílà was going, He saw the bag of wisdom on the ground. He then put it inside the pocket of his own garment / When they arrived home, Òrúnmílà said, “Òṣun let me see the bag”. But Òṣun said she would never show it to a man / But if a man must see it, He would give her two hundred rats, two hundred fishes, two hundred birds, two hundred animals. And plenty of money. Òrúnmílà begged her for long, but she did not yield. He then returned to her own house. When Òṣun tried to take out the bag from her pocket. / So that she could look at it once again, as she put hands inside the pockets, Her hands entered into the hole, And came out on the bottom part of the pocket. / So, Òṣun went to meet Òrúnmílà in his own house. (...) That was how Òṣun went to Òrúnmílà’s house, To live there with her husband; So that she would teach her a little bit of wisdom (...) After a lot of pleading from Òṣun; Òrúnmílà took a little bit of wisdom; And gave it to Òṣun; that is *ẹ̀ẹ̀rìndinlógún*; Which Òṣun is casting.; The bag of wisdom oh that day is *Odù Ifá*; Medicines and all other profound wisdom of the Yorùbá people.

3) “Que Ọ̀ṣun está jogando.”; 4) “A bolsa da sabedoria daquele dia é *Odù Ifá*,” 5) “Medicinas e todas as outras formas de sabedoria do povo Yorùbá.” O quarto verso afirma que *àpò ogbòn* se tornou *Odù Ifá*, ou seja, a bolsa da sabedoria se torna a sabedoria de *Ifá*, o *Corpus Odù* que compõem a filosofia de *Ifá*. Como mostra o poema a primeira *Ọ̀rìṣà* a encontrar a bolsa foi Ọ̀ṣun, portanto o poema mostra de forma clara que ela foi sênior aos demais *Ọ̀rìṣà* na busca pela bolsa. Sênior inclusive em relação a *Ọ̀rúnmílà* que se apossou da bolsa após Ọ̀ṣun tê-la perdido, por não ter oferecido os devidos *ẹ̀bọ*. Mas o que significa Ọ̀ṣun ter sido a primeira a ter encontrado a bolsa? Ora, se Ọ̀ṣun foi a primeira a encontrar aquilo que se tornaria *Odù Ifá*, isso significa que foi ela que deu início a *Ifá*. Podemos dizer que Ọ̀ṣun é *Ìyá* de *Ifá*, ou seja, a mãe de *Ifá*, pois, como vemos no quinto verso que destacamos, a bolsa da sabedoria ao se tornar *Ifá* se torna a fonte de todas as medicinas e todas as demais formas de conhecimento dos Yorùbá. Então, como podemos ver claramente nos versos de *Okaransode*, foi Ọ̀ṣun que deu início a *Ifá* por ter sido a primeira a ter encontrado a bolsa da sabedoria. *Ọ̀rúnmílà*, por outro lado, só torna a fonte de *Ifá* depois de Ọ̀ṣun ter perdido a bolsa. *Ọ̀rúnmílà*, por ter realizado os sacrifícios que Ọ̀ṣun negligenciara, ganha a oportunidade de se apossar da bolsa da sabedoria se tornando, assim, a fonte de *Ifá*. Mas assim que *Ọ̀rúnmílà* toma posse da bolsa (de *Ifá*) e desposa Ọ̀ṣun algo muito significativo acontece, o nascimento do primeiro sistema oracular, o *É̀ẹ̀rìndinlógún*, sendo Ọ̀ṣun sua primeira oraculista e sua voz. Como podemos constatar dos três primeiros versos que destacamos após *Ọ̀rúnmílà* ter se apossado da bolsa ele pega um pouco da sabedoria e oferece para Ọ̀ṣun, então, nasce o *É̀ẹ̀rìndinlógún*. Isto é significativo, porque os versos do *Odù* mostram que o primeiro oráculo a nascer não é *Ifá*, mas sim o *É̀ẹ̀rìndinlógún* o que confirma a tese de Oyewùmí da senioridade do oráculo do *É̀ẹ̀rìndinlógún* sobre o oráculo de *Ifá*. Podemos ainda ir mais adiante e afirmar que, se o *É̀ẹ̀rìndinlógún* é sênior ao oráculo de *Ifá* e que se ele foi entregue a Ọ̀ṣun, portanto é Ọ̀ṣun e não *Ọ̀rúnmílà* a primeira oraculista do sistema filosófico de *Ifá*, assim é Ọ̀ṣun e não *Ọ̀rúnmílà* a primeira *Ọ̀rìṣà* da divinação.

Se levarmos em conta o mito da origem dos oráculos do *É̀ẹ̀rìndinlógún* e *Ifá* e a afirmação de Abimbola, podemos dizer que, de fato, o oráculo do *É̀ẹ̀rìndinlógún* é sênior ao oráculo de *Ifá* e que este, na verdade, deriva do *É̀ẹ̀rìndinlógún*. O mito da origem dos oráculos é uma belíssima lição da senioridade não gendrificada, pois *Ọ̀rúnmílà* reconhece a senioridade da inteligência e da sabedoria de Ọ̀ṣun e entrega para ela o oráculo. Devemos salientar que a senioridade Yorùbá não está restrita a questão da idade, mas também de

posição superior como, por exemplo posição social, mas no caso do mito a senioridade está na inteligência e na sabedoria. Os *Odu Ifá* são narrativas que precisam ser interpretadas e, se nossa interpretação estiver correta, no mito *Ọṣun* se mostra sênior em relação a *Ọrúnmílà*, o que faz de *Ọṣun*, também, uma *Ọrìṣà* da sabedoria e a voz de um sistema de divinação sênior a divinação de *Ifá*. Isso é corroborado por Oyewù mí quando ela sugere que em algum ponto da história todos os oraculistas eram *awoolóriṣà*, isto é, oraculistas do *Ẹ̀ẹ̀rìndinlógún* e portadores da voz de *Ọṣun*. Vejamos as palavras de Oyewù mí:

O ponto que faço aqui é que, em algum momento, todos os oraculistas que faziam uso dos *Odu* (unidade de versos) eram todos, originalmente, *awoolóriṣà*, pois a especialização de *Ifá* ainda não havia sido desenvolvida. Mas com o desenvolvimento do sistema, um ramo especializado chamado *Ifá* que requer um maior tempo de treino, pois precisam memorizar um número maior de capítulos. Subsequentemente, aqueles que passaram pelo treinamento e conseguiram sua iniciação foram reconhecidos como *baba nínú awo* — mestres do conhecimento. Também é instrutivo que ambos oraculistas de *Ifá* e dos dezesseis búzios são também chamados, resumidamente, de *awo*. Na narrativa de *Ifá awo* é um dos nomes recorrentes usados para se referir aos oraculistas. (OYEWÚMÍ, 2016, P. 31, tradução nossa)<sup>82</sup>

A passagem de Oyewù mí deixa clara sua posição quanto a senioridade do *Ẹ̀ẹ̀rìndinlógún* sobre *Ifá* e dá suporte a nossa interpretação da senioridade de *Ọṣun* sobre *Ọrúnmílà* no mito da origem dos sistemas de divinação. Como podemos ver, autora coloca que em algum momento da história todos os oraculistas foram *awoolóriṣà*, todos foram iniciados no culto e no oráculo de *Ọṣun*, pois a especialização de *Ifá* ainda não existia, o que fica claro com a narrativa do *Odu Okaransode* que já analisamos em nosso estudo. Os *Odu*, como já apontamos, não são apenas narrativas míticas, mas um registro da memória coletiva da Yorùbálândia, ou seja, eles contêm também registros históricos que, muitas vezes, estão contidos nas narrativas míticas e como podemos perceber, o mito da origem dos oráculos é possivelmente, também, um relato histórico que revela o *Ẹ̀ẹ̀rìndinlógún* como sistema divinatório sênior. Então, *Ifá*, como sistema júnior, é mais complexo por derivar de um sistema mais antigo e mais simples, o que faz com que seus adeptos levem

---

<sup>82</sup> The point I am making here is that at one time all the diviners who made use of *odu* (unit of verses) were originally all *awoolóriṣà* because the specialization of *Ifá* had not yet been developed. But as the system evolved, a specialized branch called *Ifá* emerged requiring longer training periods because of the need to memorize expanding numbers of chapters. Subsequently, those who took on this training and succeeded through initiation were recognized as *baba nínú awo*—masters of knowledge. It is also instructive that both *Ifá* diviners and Sixteen Cowries diviners are also called *awo* for short. In the *Ifá* narratives *awo* is one of the recurrent names used for diviners.

mais tempo para adquirir sua maestria. Outro ponto interessante para o qual Oyewùmí chama a atenção é para o termo *awo*. *Awo* assim como a maioria dos termos na língua Yorùbá não especifica gênero ou anasexo e, como aponta a autora, nos *Odù* ambos *babaláwo* e *awoolóriṣà* são chamados, de forma resumida, de *awo*. Isso nos leva a uma questão interessante: poderia o termo *awo* ser uma indicação da existência de mulheres *babaláwo*? Ora, assim como *awo* é um termo que não especifica gênero ou anasexo, pasmem, *babaláwo* também não é.

## 2.2. “Ela” é *babaláwo*: para *Ifá* não existe gênero, existe caráter

Agora, tomemos a frase que dá título ao nosso estudo: “*Ó jé babaláwo*”. Se traduzíssemos a frase para o português, de forma muito natural, traduziríamos por *Ó* (Ele) + *jé* (verbo “ser”) + *babaláwo* (substantivo), ou seja, “Ele é *babaláwo*”. Embora a terceira pessoa do singular no português seja um pronome binário, devido à natureza gendrada da língua, damos preferência ao pronome masculino. No entanto, a frase em Yorùbá não faz nenhuma indicação de gênero ou sexo anatômico, tudo o que ela afirma é que alguém é *babaláwo*. No poema que estudamos no item 1.2, vimos o equívoco em traduzir “*Ó*” por “Ele” quando não é necessariamente o caso e como isso pode comprometer o sentido original do *Odù*. Mas agora concentremos nossos esforços no termo “*babaláwo*”. Quando os colonizadores chegaram a Yorùbálândia e os eruditos se depararam com a filosofia de *Ifá* e com a guilda de profissionais responsáveis pela interpretação de seu *Corpus*, as lentes do gênero fizeram com que concebessem *Ifá* como um mundo exclusivamente masculino, pois, ora, um sistema oracular e filosófico de tamanha importância nunca poderia ser estudado ou manipulado por mulheres. Correto? Foi justamente o preconceito gendrado do patriarcado Ocidental que levou a redução do papel das mulheres na filosofia de *Ifá* e na cultura Yorùbá como um todo. Talvez, o desprezo do papel da mulher em *Ifá* tenha tido seu início com a tradução equivocada do termo *babaláwo* que, assim como a maioria dos termos na língua Yorùbá, também, não faz distinção de gênero ou anasexo. Segundo Oyewùmí, um dos elementos que levaram a concepção de *Ifá* como um mundo de exclusividade masculina foi a equivocada tradução de *babaláwo* por “pai do segredo”, como podemos constatar nos escritos de Pierre Bouche *apud* Oyewùmí<sup>83</sup>: “*Ifá est l’oricha*

---

<sup>83</sup> OYÈWÙMÍ, 2016, p. 20.

*des sorts et de la divination. Ses prêtres sont des devins: on les appelle babbalawo, pères du secret, du mystère (awo)*” (*Ifá* é o *oricha* do destino e da divinação. Seus sacerdotes são oraculistas: São chamados de pais do segredo, do mistério)<sup>84</sup>. A autora menciona Bouche, pois afirma que foi em seus escritos que ela vira pela primeira vez a tradução “pai do segredo”.<sup>85</sup>

Podemos ver como as lentes do gênero borraram a visão do patriarcado Ocidental diante da não gendricificação da língua Yorùbá, pois imediatamente traduziram o termo “*baba*” por “pai”, rotulando assim *Ifá* como um mundo masculino. O Yorùbá é uma língua tonal, o que significa que a entonação é crucial para o significado das palavras e qualquer mudança na entonação significa mudança no significado. Então, tomemos a palavra “*baba*” que, segundo Beniste em seu *Dicionário Yorubá-Português* significa “mestre”<sup>86</sup>. Assim, Oyewùmí aponta<sup>87</sup> que o “*baba*” em *babaláwo* é o equivalente ao Inglês de “*Expert in*” (Especialista em) ou “*Master of*” (Mestre de). Ao não se aterem ao detalhe da entonação e devido sua visão gendrada, os colonizadores e eruditos confundiram o termo “*baba*” com “*bàbá*” que pode ser traduzido pelo Inglês “*father*” ou pelo português “pai”. Demos aqui a devida atenção que faltou aos eruditos Ocidentais, a palavra *baba* não tem acentuação alguma, ou seja, a palavra se encontra totalmente no tom médio, ao contrário da palavra *bàbá* que é marcada no primeiro “à” pelo tom baixo com acentuação para esquerda e no segundo “á” é pelo tom alto com acentuação para direita. Podemos ver como a tonalidade muda totalmente o sentido de duas palavras que, para o olhar destreinado, desatento ou preconceituoso podem parecer idênticas. Quanto ao termo “*awo*”, Beniste, em seu dicionário, traduz tanto por “mistério” quanto por “segredo”<sup>88</sup>, contudo, Oyewùmí observa<sup>89</sup> que a preferência da tradução por “segredo” é sugestiva já que, como ela nos lembra, Samuel Johnson, um historiador de etnia Yorùbá que escreveu sobre os “mistérios da adoração de *Ifá*” e no dicionário de sua autoria define “*awo*” como alguém versado no mistério. Para ela, parece que a ênfase na tradução de “*awo*” por “segredo” pelos escritos dos antropólogos e missionários ocidentais foi, na verdade, uma tentativa colonial de reduzir uma sociedade indígena de eruditos versados em um complexo sistema filosófico a um mero culto masculino secreto. Assim, foi cunhada e com o tempo, naturalizada pelos

---

<sup>84</sup> Tradução nossa

<sup>85</sup> OYÈWÙMÍ, 2016, Loc. Cit.

<sup>86</sup> BENISTE Dicionário Yorubá-Português. 5ª ed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2020, P. 148.

<sup>87</sup> OYÈWÙMÍ, 2016, Loc. Cit.

<sup>88</sup> BENISTE, 2020, p.139.

<sup>89</sup> OYÈWÙMÍ, 2016, p. 21.



colonizados, a tradução de *babaláwo* por “pai do segredo” deformando o sentido da palavra e sua importância para a filosofia de Ọ̀rúnmilà . Assim, a tradução correta para “*babaláwo*” não é “pai do segredo”, mas “Especialista ou Mestre do awo”, ou seja, “Especialista ou Mestre do mistério”. E como já apontamos em nosso estudo, *babaláwo*, como a maioria dos termos da língua Yorùbá, não especifica gênero ou sexo anatômico o que, por sua vez, sugere a existência de *babaláwo* mulheres. Quanto ao significado e a não gendrificação do termo *babaláwo* diz Oyewù mí:

Então *baba* em *babaláwo* é o equivalente a “especialista em” ou “mestre de” na língua Inglesa. Assim, a palavra *babaláwo* significa simplesmente “especialista no reino do *awo*”. O *baba* em *babaláwo* faz alusão a especialidade ou maestria do corpus Ifá que os *babaláwo* precisa aprender antes de serem admitidos na ordem de oraculistas de *Ifá*. Consequentemente, a palavra *babaláwo* não é masculina e, na realidade, o termo é usado para se referir a ambos os oraculistas homens e mulheres, que passam por um longo e rigoroso treinamento para se tornarem oraculistas de *Ifá* e possam ser empossados na ordem de *Ifá*. *Babaláwo* é uma marca de distinção intelectual e não de divisão de gênero. (Oyewù mí, 2016, p. 20, tradução nossa)<sup>90</sup>

As palavras de Oyewù mí não deixam espaço para dúvida, *babaláwo* é alguém versado na filosofia de Ọ̀rúnmilà, são eruditas/os rigorosamente treinadas/os no *Corpus* e no sistema oracular, e só ao atingir a sua maestria a pessoa passa a ser reconhecida por seus iguais como especialista do mistério seja este especialista mulher ou homem, ou seja, *babaláwo* é uma marca de formação intelectual e não de divisão de gênero. Infelizmente, a colonização deturpou a filosofia de Ọ̀rúnmilà como um culto secreto exclusivo para homens, reduzindo o papel das mulheres enquanto estudiosas do *Corpus* e intérpretes do oráculo de *Ifá*. A gendrificação colonial não só reduziu o papel da mulher em *Ifá* como, também, o remodelou na figura das *iyánifá*. *Iyánifá* pode ser traduzido, a princípio, por: *iyá* (mãe) + *ní* (verbo “ter”) + *Ifá*, ou seja, a “mãe que tem *Ifá*”. Contudo, lembremos como Oyewù mí aponta para os equívocos que uma tradução descuidada pode desencadear. Mais adiante voltaremos ao significado da palavra, por agora vamos nos ater a seu significado

---

<sup>90</sup>Thus the *baba* in *babaláwo* is the equivalent of the English “expert in” or “master of.” Thus the word *babaláwo* simply means “expert in the realm of *awo*.” The *baba* in *babaláwo* alludes to the expertise or mastery of the *Ifá* corpus that *babaláwo* must attain before they are admitted into the order of *Ifá* diviners. Consequently, the word *babaláwo* is not gendered male, and in actuality, the term is used to refer to both male and female diviners, all of whom have gone through the rigorous and lengthy training to become *Ifá* diviners and have been inducted into the *Ifá* order. *Babaláwo* is a mark of intellectual distinction and not gender division.

cultural, filosófico e religioso. Então, quem são as *iyánifá*? As *iyánifá* são mulheres estudiosas da filosofia e intérpretes do oráculo de *Ifá*. Ora, mas não acabamos de dizer que o papel da mulher foi reduzido pela colonialidade? Sim, e a existência das *iyánifá* é uma comprovação dessa inferiorização. Para melhor compreendermos esta questão, vejamos as palavras de Abimbola:

No que nos diz respeito, nós (Yorùbá) não fazemos distinção entre homens e mulheres, ambos podem estudar *Ifá* ... Mulheres que são oraculistas de *Ifá* na África são chamadas de *iyánifá*, e elas agem como *babaláwo*. Não há muitas delas. Mas *iyánifá* não podem ver *Odù* ... Nem todos *babaláwo* tem *Odù*. Poucos tem *Odù*. (ABIMBOLA, 1997, pp. 86-87, tradução nossa)<sup>91</sup>

Nas palavras de Abimbola, vemos que apesar da afirmação que não há distinção entre homens e mulheres e que ambos podem estudar *Ifá*, sendo as mulheres denominadas de *iyánifá*, Abimbola logo entra em contradição ao dizer que elas “agem” como *babaláwo*, contudo não podem ver *Odù*. Aqui Abimbola parece se referir a função principal do oráculo de *Ifá*, isto é, a revelação do mistério do destino. Quando alguém é iniciado no culto de *Òrúnmilà*, um determinado *Odù* é revelado pelo processo divinatório, este *Odù* é o destino que a pessoa escolheu no *òrun* antes de seu nascimento no *àiyé*. Apenas o oráculo de *Ifá* pode revelar esse *Odù*, pois *Òrúnmilà* é *Èlẹ̀ẹ̀rì ìpín*, a testemunha do destino. *Òrúnmilà* é a testemunha ocular do destino que *èniyàn* escolhe, por isso apenas seu oráculo e seus intérpretes podem revelar o mistério do destino. Ao afirmar que as mulheres não podem ver *Odù*, Abimbola está, na verdade, afirmando que elas não podem realizar a função primordial do oráculo de *Ifá*. Em outras palavras, ele está afirmando que mulheres não podem ser *babaláwo*. Assim, quando ele fala que não há distinção entre homens e mulheres ele comete um erro grotesco, pois é vedado às *iyánifá* o mais importante aspecto da divinação de *Ifá*. Percebe-se nas palavras de Abimbola que não há qualquer tipo preconceito ou misoginia intencional por parte dele, porém há de forma estrutural, pois Abimbola é um *babaláwo* e estudioso da filosofia de *Ifá* em uma África pós-colonial, onde *Ifá* é amplamente divulgado e aceito como um universo masculino, ou seja, ao reconhecer que as mulheres podem estudar *Ifá*, mas que seu acesso a prática é limitado, Abimbola

---

<sup>91</sup> As far as we [Yorùbá] are concerned, we don't make a distinction between men and women, both can study *Ifá*. . . Women who are *Ifá* diviners in Africa are called *iyánifá*, but they function as *babaláwo*. There are not many of them. But *iyánifá* may not see *Odù*. . . Not all *babaláwo* have *Odù*. There are very few who have *Odù*.

coloca a distinção de gênero em um sistema filosófico que não fazia tal distinção. Outro ponto que Abimbola não menciona é o preconceito que as *ìyánifá* sofrem tanto na África quanto na diáspora, sendo consideradas por alguns *babaláwo* e estudiosos como um espúrio, uma descaracterização do culto de *Ifá*. Aqueles que defendem essa posição se baseiam no próprio *Corpus Ifá*, defendendo que não há, no *Corpus*, menção alguma do termo *ìyánifá* o que, de fato, está correto. No *Corpus Ifá*, não há menção ao termo *ìyánifá*, porque a filosofia de Òrúnmilà, como já estudamos repetidamente, não faz distinção de gênero, assim *Ifá* não dá um nome específico para as anafêmeas que estudam a filosofia e o oráculo. Elas, assim como os anamachos, são chamadas de *babaláwo*, especialistas do mistério. Para Oyewùmí a afirmação de Abimbola carece de embasamento histórico. Eis o que ela diz:

No entanto, esta afirmação não tem embasamento histórico. A distinção de gênero ao nomear oraculistas homens e mulheres precisa ser historicizada; estou sugerindo que a palavra *ìyánifá* é uma cunhagem moderna. *Ìyánifá* é uma elisão de *ìyá nínú Ifá* o que significa mestre ou especialista em *Ifá*, que é idêntico ao significado de *babaláwo*. No dialeto Òyó-Yorùbá, *Ìyánifá* é normalmente elidido como *ìyán'fá* (...) que mostra que seu significado é “especialista em *Ifá*” ao invés de “mãe que tem *Ifá*” (OYEWÙMÍ, 2016, p. 24, tradução nossa)<sup>92</sup>

Como coloca a autora, a denominação dos oraculistas precisa ser historicizada, especialmente se sugerir algum tipo de distinção como nesse caso a de gênero. Oyewùmí nos mostra que a palavra *ìyánifá* é uma cunhagem moderna, uma concepção do mundo Yorùbá pós colonização. A cunhagem é uma elisão de *ìyá nínú Ifá* que no dialeto Òyó-Yorùbá, por sua vez, é elidido como *ìyán'fá* que tem o mesmo significado da palavra *babaláwo*, ou seja, especialista do mistério, e não “mãe que tem *Ifá*” que como apontamos anteriormente seria a tradução literal. Contudo, não seria suficiente para traduzir o significado do termo, eis a importância do cuidado com a tradução, pois o menor erro pode levar a deturpação do sentido dos sistemas filosóficos. Em sua pesquisa de campo, em Ogbomoso, Oyewùmí<sup>93</sup> ao entrevistar oraculistas anamachos e pessoas

<sup>92</sup> The gendered distinction in naming of male and female diviners must be historicized; I am suggesting that the word *Ìyánifá* is of recent coinage. *Ìyánifá* is an elision of *Ìyá nínú Ifá* meaning master or expert in *Ifá*, which is identical to the meaning of *babaláwo*. In Òyó -Yorùbá speech, *Ìyánifá* is routinely elided further as *Ìyán'fá* (an observation I made in my oral interviews with a number of *babaláwo* in Ogbomoso), which shows that the meaning of it is “expert in *Ifá*” rather than “mother has *Ifá* .”

<sup>93</sup> OYEWÙMÍ, 2016, p. 24

leigas, ela menciona muitas referências a uma *iyán'fá* que era muito reverenciada e tida como uma líder entre os oraculistas da cidade entre as décadas de 1970 e 1980. Todavia, embora haja documentação que comprove a existência de *iyán'fá* que obtiveram destaque e reconhecimento em suas comunidades, o termo “*iyán'fá*” ainda é uma cunhagem moderna, ou seja, ainda é uma distinção de gênero causada pela Colonialidade. Essa distinção reduz o papel das anafêmeas enquanto oraculistas e estudiosas de *Ifá*, pois nunca serão vistas como iguais em relação aos *babaláwo*. Como apontamos anteriormente, muitos *babaláwo* e estudiosos consideram a existência das *iyán'fá* como uma descaracterização do culto de *Ifá*, já que o *Corpus* não faz nenhuma menção e elas. Eles estão corretos quanto ao fato do *Corpus Ifá* não fazer menção às *iyán'fá* e podemos até dizer que estão corretos ao dizer que é uma descaracterização, contudo, estão totalmente errados quanto ao motivo dessa descaracterização. A descaracterização não está no fato de haver anafêmeas que estudem o *Corpus* e manipulem o oráculo de *Ifá*, mas sim em uma denominação que faça distinção entre o anasexo dos oraculistas. Oyewùmí em sua pesquisa embasada por documentações históricas, mostra que o *Corpus Ifá* ao falar daqueles que estudam e manipulam o oráculo, isto é, *babaláwo* não está fazendo distinção de anasexo ou gênero, visto que a filosofia de Òrúnmilà não faz tais distinções. O problema é que os *babaláwo* e estudiosos que criticam a existência das *iyán'fá* não o fazem pelo termo não existir nos *Odù*, mas sim pelo fato de mulheres estarem a frente dos estudos do *Corpus* e do oráculo. Esses *babaláwo* e estudiosos estão cegados pelas lentes do gênero pelas quais a cultura Yorùbá e a filosofia de *Ifá* passaram a serem interpretadas desde a colonização do século XIX. Em outras palavras, esses *babaláwo* e estudiosos são o produto de um mundo pós-colonial e patriarcal que reprime o lugar da mulher na sociedade, ou pior, que dita qual deve ser seu lugar na sociedade. A Yorùbálândia e sua cultura endógena não é exceção. Assim, como a Yorùbálândia foi colonizada por uma cultura alienígena invasora, a filosofia de *Ifá* também foi colonizada e as noções de gênero foram introduzidas ao *Corpus* e na prática de seus adeptos que naturalizaram a gendrificação o que, por sua vez, levou a naturalização da falsa noção de que apenas anamachos podem ser *babaláwo*. Entretanto, como estudamos, “*babaláwo*” é um termo que não especifica anasexo ou gênero e quando os *Odù* se referem aos oraculistas de *Ifá* pela sua denominação está se referindo a *babaláwo* de ambos os anasexo. Oyewùmí lamenta<sup>94</sup> que essa infeliz ocorrência acabou por eclipsar, senão, apagar o papel das oraculistas anafêmeas em um campo que é tido como de alta

---

<sup>94</sup> OYEWÙMÍ, 2016, p. 24

educação e conquistas. Entretanto, para reparar, mesmo que um pouco, esta injustiça histórica, Oyewùmí em sua pesquisa traz relatos de estudiosos que corroboram a existência de *babaláwo* anafêmeas, como o relato da antropóloga literária Karin Barber.

Barber em seu livro *I Could Speak Until Tomorrow* escreve sobre uma *babaláwo* anafênea em Okuku, uma cidade Yorùbá. Oyewùmí aponta<sup>95</sup> que a antropóloga, assim como seus colegas eruditos, também estava cegada pelas lentes do gênero e que depois de chamar *Ifá* de “mundo de homens”, ficou surpresa ao encontrar uma *babaláwo* anafênea praticante. Oyewùmí observa que Barber prontamente classifica essa ocorrência como extraordinária e a *babaláwo* anafênea como uma exceção à regra estabelecida. Porém, os informantes de Barber logo apontaram seu erro ao conceber *Ifá* como um mundo de exclusividade masculina e a *babaláwo* anafênea como um “comportamento extraordinário”. Eis a passagem na qual Barber relata o que lhe disseram seus informantes:

Ela (a oraculista mulher) aprendeu *Ifá*. Se uma mulher vai à escola ela se torna uma pessoa educada; se ela aprender *Ifá*, ela se torna *babaláwo*. Seu pai era *babaláwo*, e seu marido também, assim ela foi aprendendo pouco a pouco com eles. Nunca houve um tempo em que a associação de *babaláwo* tenha dito que ela não teria o direito de participar de suas atividades. Ela iria até a casa do culto e participaria das reuniões como todos os demais. Eles a perguntariam sobre um determinado verso de *Ifá*: se ela respondesse corretamente, eles a aceitariam como *babaláwo*. Os versos que ela aprendeu são os mesmos que outros *babaláwo* aprenderam. Tendo aprendido os versos ela se torna *babaláwo*. Então ela passaria a ter o direito de examinar outros quanto ao seu conhecimento, assim como ela fora examinada. Ambos homens e mulheres viriam até ela como clientes para se consultarem. (BARBER, 1991, p 289, tradução nossa)<sup>96</sup>

Na passagem podemos ver como os informantes de Barber encaravam de forma natural o fato de uma mulher se tornar *babaláwo*, pois para eles a distinção de anasexo e gênero não fazia sentido. Essa passagem mostra que, assim como Barber ficou perplexa ao ver uma mulher oraculista de *Ifá*, seus informantes, também, ficaram igualmente perplexos com a surpresa da antropóloga ao encontrar a *babaláwo* anafênea. Mais perplexos por

<sup>95</sup> OYEWÙMÍ, 2016, pp. 24-25.

<sup>96</sup> She [the female diviner] learnt *Ifá*. If a woman goes to school she becomes an educated person; if she learns *Ifá*, she becomes a *babaláwo*. Her father was a *babaláwo*, so was her husband, so she picked it up little by little from them. There was never a time when the association of *babaláwo* said she had no right to participate in their activities. She would go to the cult house and participate in meetings just like the others. They would ask her about a certain verse of *Ifá*: if she answered correctly, they would accept that she was a *babaláwo*. The verses she learnt were the same as those of other *babaláwo*. Once she learnt them, she was a *babaláwo*. Then she also had the right to examine other people on their knowledge, just as they had examined her. Both men and women would come as clients to consult her.

estranharem Barber, uma mulher, questionando outra mulher em uma posição de destaque, como uma líder religiosa, como uma filósofa, como uma *babaláwo*. A perplexidade de Barber ao encontrar uma mulher *babaláwo* nos leva de volta a mesma situação de Bascom e Abimbola, ou seja, eles são estudiosos e, no caso de Abimbola também um *babaláwo*, que fazem de parte de um mundo colonial onde o patriarcado eurocêntrico dita as regras e estabelece as normas. Barber e Bascom são representantes da cultura dominante, ou seja, brancos, de língua Inglesa e de cultura patriarcal e gendrificada. Uma cultura acostumada a impor seus padrões. Ao se depararem com a cultura Yorùbá, não patriarcal e não gendrada tanto nos costumes como na língua, não poderiam fazer outra coisa, senão, interpretar e documentar de maneira equivocada o que viam, pois tinham diante de seus olhos as lentes do gênero, lentes que ao invés de melhorar a visão, apenas embaçava para realidade que não fosse aquela estabelecida pelo universalismo eurocêntrico. O caso de Abimbola já é diferente, pois trata-se de um estudioso nativo da Yorùbálândia, ou melhor, da Nigéria e, além disso, um *babaláwo*. Porém, Abimbola é um estudioso e um sacerdote em um mundo colonizado e assim como Bascom e Barber ele também é vítima da colonialidade. O caso de Abimbola é ainda mais trágico, pois é um religioso que, mesmo depois de ter publicado diversos livros sobre *Ifá*, não conseguiu retirar a lentes do gênero que lhe foram impostas. Então, onde esses estudiosas/os erraram? Erraram ao não perceber o que Oyewùní nos mostrou, que o destino não tem gênero. Para *Ifá*, o que determina se alguém será *babaláwo* não é seu anasexo, mas o *Orí* que escolheu enquanto estava de joelhos diante de diante de Olódùmarè e sob o testemunho de Òrúnmilà. É como nos lembra a canção Yorùbá citada por Bolaji Idowu:

*Ohun orí wá ʒe*

*Kò mà ni ' ʒ' alai ʒe e o.*

O que o *orí* vem cumprir

Não pode fazer outra coisa, senão, cumpri-lo. (IDOWU, 2012, p. 171. Tradução nossa)<sup>97</sup>

Os belos versos dessa canção dizem que é o destino escolhido no *òrun* que determinará o que seremos no *àiyé*. Não obstante, assim como a filosofia de Òrúnmilà não reconhece gênero e não distingue anasexo, também não impõe o destino como uma sina,

<sup>97</sup> What the *orí* came to fulfil ; It cannot but fulfil it.

pois *Ifá* nos garante liberdade. Somos predestinados, porém livres para tomarmos nossas próprias decisões e arcarmos com as consequências de nossas escolhas. O que dita nossas escolhas no *àiyé* é nosso *ìwà*, nosso caráter que, assim como o destino, não tem gênero ou anasexo. Como nos diz o *Odù Ogbé-Ègundá*, citado por Idowu:

*Ìwà nikàn l' ó sòro o;*  
*Ìwà nikàn l' ó sòro;*  
*Orí kan kì' buru l' otù Ifè,*  
*Ìwà nikàn l' ó sòro o.*

Caráter é tudo o que é necessário

Caráter é tudo o que é necessário

Não há destino que possa ser chamado de infeliz na cidade de Ifè

Caráter é tudo que é necessário. (IDOWU, 2012, p. 155, tradução nossa)<sup>98</sup>

Portanto, se *èniyàn* escolheu no *òrun* nascer anafêmea e ser *babaláwo*, ao cruzar o limiar entre os mundos, e mostrar que tem *ìwàrere*, isto é, bom caráter, ela fará as escolhas corretas e, apesar das adversidades, estudará *Ifá* e ocupará seu lugar na longa linhagem de *babaláwo* que descendem desde os dezesseis primeiros discípulas e discípulos de Òrúnmilà cumprindo, assim, seu destino. Então, poderemos olhar para ela e dizer: *Ó jé babaláwo!*

---

<sup>98</sup> Character is all that is requisite, character is all that is requisite; there is no destiny that can be called unhappy in Ifè city. Character is all that is requisite.

## Conclusão

O missionário Batista T.J. Bowen escreveu: “A adoração a *Ifá* é um mistério no qual apenas homens são iniciados”.<sup>99</sup> Em resposta a afirmação de Bowen, ofereçamos uma simples frase: *Ójẹ babaláwo*.

Bowen provavelmente e, com toda a naturalidade, traduziria essa frase da seguinte maneira: “Ele é *babaláwo*”. Essa provável tradução de Bowen é um sinal. Um sinal de uma cultura e um sistema filosófico que foram deturpados. Como vimos, a frase que intitula nosso estudo é, de fato, extremamente simples, entretanto, o que a colonialidade falhou em perceber foi a beleza contida nessa simplicidade. Uma beleza que não diferencia, que não corporiza, que não gendrifica. Tudo o que essa simples frase diz é que alguém é *babaláwo* sem especificar anasexo ou gênero. Infelizmente as lentes do gênero borrou a visão dos colonizadores e dos eruditos Ocidentais para o belo que habita no simples. Com a visão borrada, tudo o que os colonizadores viram ao marcharem sobre a Yorùbálândia foram corpos, os quais não demoraram para diferenciar, categorizar, escravizar, corromper, assimilar e “civilizar”. Se ao menos os colonizadores tivessem tirado, mesmo que por um minuto, as lentes que os cegavam talvez, apenas talvez, teriam percebido as lições que Òrúnmilà tem a ensinar. Talvez, a mais importante dessas lições tivesse sido que o destino não é biologia, mas uma escolha. E o que define a escolha é a liberdade. Para *Ifá*, todas as pessoas escolhem seus *Orí*, seus destinos no mesmo lugar e da mesma forma, de joelhos diante Olódùmarè e sob o testemunho Òrúnmilà, porém nossos destinos não são os mesmos. Quando passamos pelo limiar que divide *òrun* do *àiyé* serão nossas escolhas que definirão o rumo de nossos destinos e para *Ifá* *Orí* não tem gênero. No entanto, essa valiosa lição não alcançou os colonizadores que já contaminados por seu olhar da diferença impuseram seu patriarcado para obter o domínio sobre as terras Yorùbá. Com isso deformaram uma cultura e sua filosofia ao introduzir nelas um conceito que lá não existia: o gênero. Rotulando *Ifá* como um mundo de exclusividade masculina, subtraindo das mulheres Yorùbá o lugar de direito que elas sempre tiveram a frente da filosofia e do oráculo de *Ifá*. Mas foi a correção desse terrível crime histórico que Oyèrónké Oyewùmí propôs com sua pesquisa e sua escrita corajosa, crítica e cirúrgica. Com sua obra, ela se

---

<sup>99</sup> BOWEN, T.J. **Central Africa: Adventures and Missionary Labors in Several Countries in the Interior of Africa, from 1849 to 1856**. Charleston, SC: Southern Baptist Publication Society, 1857, p. 317. “the worship of *Ifá* is a mystery into which none but men are initiated”



propôs a retirar as lentes do gênero que por tanto tempo borram os olhos Ocidentais para beleza de *Ifá*, para a beleza de um sistema filosófico que não lança olhares da diferença, que ensina que a verdadeira reverência está na senioridade e não no gênero.

Em sua bio-lógica, o pensamento Ocidental, com seu olhar (*gaze*) da diferença, menosprezou o corpo em relação a mente e diferenciou o “homem da razão” da “mulher do corpo”. Compreendendo o corpo como uma prisão que apenas a mente, ou seja, apenas o homem pode se livrar, o Ocidente condenou a mulher a “prisão” do corpo. Uma prisão cujos grilhões ainda apertam os pulsos e os calcanhares das mulheres. Grilhões que levaram para Yorùbálândia e, ainda que a escravidão histórica tenha chegado a seu fim, a escravidão do gênero continua a balançar sua chibata. Os grilhões do gênero continuam a apertar os pulsos e os calcanhares das mulheres Yorùbá. Para o determinismo bio-lógico o corpo é uma prisão sem muros, uma prisão da qual não há fuga, onde a cela, o corpo é uma casca vazia que apenas existe sem noção de si mesmo. Se ao menos tivessem prestado atenção às lições de Òrúnmilà teriam percebido que o corpo não é uma prisão, longe disso, é parte de um todo que constitui *èniyàn*. *Ara*, o corpo precede *èmi*, o sopro da vida por ordem de prioridade, pois este precisa de algo para habitar, para animar e o *Orí*, a cabeça, o destino precisa de um veículo para guiar seus passos. Se ao menos tivessem prestado atenção às lições de Òrúnmilà teriam aprendido que o corpo é sênior as demais partes de *èniyàn*, ou seja, o corpo é o início de tudo e, embora ele pereça, sua senioridade continua após sua morte. Porém, não se deram conta dessa importante lição de Òrúnmilà e, portanto, diferenciaram e gendrificaram.

O determinismo bio-lógico é cruel, pois é inalterável. Este sim uma prisão. Uma prisão onde não há escolha, onde há apenas um caminho reto a ser seguido com as lentes do gênero sempre a frente dos olhos, sempre borrados. Se ao menos tivessem aprendido com Òrúnmilà que o destino é uma encruzilhada na qual nos encontramos em seu centro e o caminho a ser escolhido só depende de nossa vontade e da firmeza de *èsè*, de nossas pernas e pés para dar o primeiro passo na estrada que escolhemos, sabendo que essa escolha não é fatal, já que temos a liberdade de mudar de direção. Esse primeiro passo que todos damos não tem gênero, tem apenas a vontade. Contudo, mais uma vez os olhos Ocidentais permaneceram borrados para luz de *Ifá* e continuaram corporizando, diferenciando e gendrificando.

Os olhos borrados pelas lentes do gênero foram incapazes de enxergar a sabedoria contida na senioridade, confundindo reverência com gênero e com isso elevaram

o masculino, confundindo *Ifá* com um mero culto secreto para homens, sem ao menos se darem conta de que *Ifá* nasceu quando Òrúnmilà reconheceu a senioridade da inteligência e sabedoria de Òṣun e entregou a ela o *É̀érìndinlógún* que, embora taxado como o oráculo feminino e inferior é, na verdade, sênior a *Ifá* e nascido da reverência de Òrúnmilà para com Òṣun. Se tivessem removido as lentes do gênero, teriam percebido que *babaláwo* não quer dizer “pai do segredo”, pois a mesma beleza de *Ifá* que desconhece o gênero, está presente na língua que entoa a poesia de seus *Odù*. Sem as lentes do gênero, poderiam ter visto que *babaláwo* são quem detém a maestria do mistério. A maestria do mistério não está presa ao gênero ou sexo anatômico. A maestria está na sabedoria de manejar o oráculo e interpretar o *Corpus Ifá* e isso independe do gênero. Para ser *babaláwo*, para ter a maestria do mistério é necessário *ìwà*, o caráter, ou melhor, o *ìwàrere*, o bom caráter e assim como o destino, o caráter também não tem gênero.

Portanto, quando o Ocidente colonizador marchou sobre a Yorùbálândia, o fez com a lente do gênero a frente de seus olhos, borrando sua visão e a de seus eruditos/as para a luz da sabedoria de Òrúnmilà. Uma sabedoria que não diferencia, que não gendrifica, que não corporiza. Uma sabedoria onde o destino é uma escolha e não uma fatalidade. Uma sabedoria cujo *Corpus* e o oráculo são interpretados independente do gênero ou anasexo. Assim, se em uma consulta de *Ifá* nos deparáramos com uma mulher que esteja a frente do oráculo de Òrúnmilà, poderemos olhá-la nos olhos e dizer: *Ó jẹ̀ babaláwo*, isto é, “Ela” é especialista do mistério.

## Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES, **Metafísica. Vol. I: Ensaio Introdutório; Vol. II: Texto grego com tradução ao lado; Vol.III, Sumário e comentário.** Ensaio introdutório, texto grego com tradução ao lado e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine, 2ª edição. São Paulo. Edições Loyola, 2005.

ABIMBOLA, K. **Spirituality and Applied Ethics: An African Perspective.** In: **West Africa Review**, pp. 1-27, 2001.

\_\_\_\_\_, **Yoruba Culture: A Philosophical Account.** Birmingham: Irokio Academic Publishers, 2006.

ABIMBOLA, W. “Àjàlà and the Choice of Ori” In: **Sixteen Great Poems of Ifá.** Niamey: UNESCO, 1975, pp. 178-207.

\_\_\_\_\_, “The Bag of Wisdom: ÒṢun and the Origins of Ifá Divination.” In **ÒṢun across the Waters: A Yorùbá Goddess in Africa and the Americans**, edited by Joseph M. and Mei-Mei Sanford Murphy. Bloomington: Indiana University Press, 2001, 141-154.

\_\_\_\_\_, **The Yoruba Concept of Human Personality.** In: *La Notion de Personne em Afrique Noire.* Colloques Internatioaux de Centre National de Recherche Scientifique. Paris: Centre National de Recherche Scientifique. No. 554: 1971, pp. 73-89.

\_\_\_\_\_, **A Concepção Iorubá da Personalidade Humana.** Tradução, notas e comentários: Luiz L. Marins. In: [https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/wande\\_abimbola\\_\\_a\\_concep%C3%A7%C3%A3o\\_iorub%C3%A1\\_da\\_personalidade\\_humana.pdf](https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/wande_abimbola__a_concep%C3%A7%C3%A3o_iorub%C3%A1_da_personalidade_humana.pdf)

\_\_\_\_\_, **Ifá: An Exposition to Ifá Literary Corpus.** Ibadan: Oxford University Press, 1976.

\_\_\_\_\_, **Ìwàpèlé: The Concept of Good Character in Ifá Literary Corpus.** Ed. Yoruba Oral Tradition, Ife: University of Ifé Press, 1975.

\_\_\_\_\_, “Àjàlà and the Choice of Ori” In: **Sixteen Great Poems of Ifá.** Niamey: UNESCO, 1975, pp. 178-207.

\_\_\_\_\_, “Images of Women in the Ifá Literary Corpus.” **Annals of the New York Academy of Science** 810, no. 1, pp. 401–413, 1997

\_\_\_\_\_, **Ifá Will Mend our Broken World: Thoughts on Yoruba Religion and Culture in Africa and the Diaspora.** Roxbury, M.A: Aim Books, 1997.

ABIODUN, Rowland. “Hidden Power: ÒṢUn, the Seventeenth Odù .” In **ÒṢun across the Waters: A Yorùbá Goddess in Africa and the Americas**, edited by Joseph M. and Mei-Mei Sanford Murphy, 10–33. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

\_\_\_\_\_, “Woman in Yorùbá Religious Images.” **Journal of African Cultural Studies** 2, no. 1, pp. 1–18, 1989

ADE AJAYI, J. F. “How Yorùbá Was Reduced to Writing.” **Odù** 8, pp. 49–5, 1960

\_\_\_\_\_, “Samuel Johnson: Historian of the Yorùbá.” In **Pioneer, Patriot, and Patriarchy: Samuel Johnson and the Yorùbá People**, edited by Toyin Falola, 27–32. Madison: University of Wisconsin, 1993

ADEGBINDIN, O. **Ifá in Yorùbá Thought System.** Durham, North Carolina. Carolina Academic Press, 2014.

AKINNASO, Niyi F. “The Sociolinguistic Basis of Yorùbá Personal Names.” **Anthropological Linguistics** 22, no. 7 (1980): 275–304.

BARBER, K. **Could Speak until Tomorrow: Oríkì, Women, and the Past in a Yorùbá Town.** Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.

BASCOM, W. **Concepção Iorubá da Alma.** Trad. Aulo Barreto Filho e Luiz L. Marins. In: *Men and Culture*, pp. 401-10, 1960

\_\_\_\_\_, **Ifá Divination, Communication Between Gods and Man in West Africa.** Indiana University Press, 1969.

\_\_\_\_\_, **Sixteen Cowries: Yorùbá Divination from Africa to the New World.** Bloomington: Indiana University Press, 1993.

BENISTE, J. **Dicionário Yorubá-Português.** Bertrand Brasil. 1º Edição, 2011.

\_\_\_\_\_, **Mitos Yorubás: O Outro Lado do Conhecimento.** 10ª edição. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2020.

\_\_\_\_\_, **Òrun – Àiyé: O Encontro de dois Mundos: O sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra.** 15ª Edição. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2021.

BOUCHE, P. B. **Sept Ans En Afrique Occidentale: La Côte Des Esclaves Et Le Dahomey.** Paris: E. Plon Nourrit, 1885.

BOWEN, T. J. **Central Africa: Adventures and Missionary Labors in Several Countries in the Interior of Africa, from 1849 to 1856 [in English].** Charleston, SC: Southern Baptist Publication Society, 1857.

EMMANUEL, Aboosed. **Odun Ifa: Ifa Festival.** West African Book Publishers, 1978.

GBADEGESIN, Segun. “Toward a Theory of Destiny.” In **A Companion to African Philosophy**, edited by Kwasi Wiredu, 313–323. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2007.

IDOWU, B. **Olódùmarè: God in Yoruba Belief.** London: Longmans, 1962.

LUGONES, “Colonialidad y Género”. In: **TABULA RASA** N°.9, 2008, pp. 73-101.

LOPES, N; SIMAS, A. **Filosofias Africanas: Uma Introdução.** 3ª edição. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2021.

MAKINDE, M. **An African Concept of Human Personality: The Yoruba Example** In. *Ultimate Reality and Meaning*, 1984.

MARCONDES D; JAPIASSU, H. **Dicionário Básico de Filosofia.** 5º ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

MORA J.F. **Dicionário de filosofia, tomos I, II, III, VI.** 2ª edição. Trad. Maria Stela Gonçalves, Adail U. Sobral, Marcos Bagno & Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo. Edições Loyola, 2004.

OGUNGBILE, D. O. “ÉÉRindínlógún: The Seeing Eyes of Sacred Shells and Stones.” In **ÒṢun across the Waters: A Yorùbá Goddess in Africa and the Americas**, edited by Joseph M. and Mei-Mei Sanford Murphy, 189–212. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

OLUPONA, Jacob. “Imagining the Goddess: Gender in Yorùbá Religious Traditions and Modernity.” **Dialogue and Alliance** 18, no. 1, pp. 71–86., 2004/2005

\_\_\_\_\_. “Òrìṣà ÒṢun: Yorùbá Sacred Kingship and Civil Religion in O ṣogbo, Nigeria.” In: **ÒṢun across the Waters: A Yorùbá Goddess in Africa and the Americas**, edited by

Joseph M. and Mei-Mei Sanford Murphy, 46–67. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

OLUWOLE, S. **Socrates and Orunmila: Two Patron Saint of classical Philosophy**. 3<sup>a</sup> ed. Lagos: Ark Publishers, 2017.

OYESAKIN, Adefisoye. “The Image of Women in Ifá Literary Corpus.” **Nigeria Magazine** 141, pp. 16–23, 1982

OYEWÙMÍ, Oyèrónké. “Colonizing Bodies and Minds: Gender and Colonialism.” In **Postcolonialisms: An Anthology of Cultural Theory and Criticism**, edited by Gaurav and Supriya Nair Desai, 1–24. New Jersey: Rutgers University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. “Introduction. Feminism, Sisterhood, and Other Foreign Relations.” In **African Women and Feminism: Reflecting on the Politics of Sisterhood**, edited by Oyèrónké Oyèwùmí, 1–24. New Jersey: Africa World Press, 2003.

\_\_\_\_\_, **The Invention of Women: Making an Sense of Western Gender Discourses**. London. University of Minnesota Press, 1997.

\_\_\_\_\_, **What Gender is Motherhood? Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation And Identity in The Age of Modernity**. Palgrave Macmillan, 2016.

PAREDES C., J.; GUZMÁN, A. **El Tejido de la Rebeldia: ¿Qué es el Feminismo Comunitario?** Comunidad Mujeres Creando Comunidad, La Paz, 2014.

PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás**; Ilustrações de Pedro Rafael. 1<sup>a</sup>ediçã. São Paulo. Companhia das Letras, 2001.

PORTUGAL FILHO, F. **Ifá: O Senhor do Destino**. 1<sup>o</sup> ed. São Paulo. Madras Editora, 2010.

QUIJANO, A. “Coloniality and Modernity/Rationality.” In: **Cultural Studies** 21, no. 2/3, 2007, pp. 168–178.

SALAMI, Ayo. **Ifa: A Complete Divination. Unknown Binding**, 2009

SEGATO, “Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado moderno de alta intensidad” In: **La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda**. 1<sup>a</sup> ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013, pp. 69-99.

TÁÍWÒ, O. **Ifá: An Account of a Divination System and Some Concluding Epistemological Questions.** In: K. Wiredo (ed.) *A Companion to African Philosophy.* New York, Blackwell, pp. 304-312, 2004

TAYE, Oyelakin R. **Crenças Questionáveis, mas não Questionadas: Uma Chamada para um Exame Crítico da Cultura Iorubá.** Trad. Luiz L. Marins. In: *Revista Olorun*, nº 18, 2014.

VERGER, P. F. **Orixás.** Solisluna Design Editora. Bahia. 1ª Edição, 2018.

WIREDU, K. **Philosophy and African Culture.** Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

WOLFF, E. **Revisitando a noção de Pessoa Iorubá.** In *Revista Olorun*, nº 41, 2016.