

OYÈRÓNKÉ OYẸWÙMÍ E A (ENUNCI)AÇÃO FILOSÓFICA DOS NOMES IORUBÁS¹

Aline Matos da Rocha²

Universidade de Brasília (UnB)

 <https://orcid.org/0000-0001-6957-9901>

E-mail: matosdarochaaline@gmail.com

RESUMO:

Este artigo investiga a (enunci)ação filosófica dos nomes iorubás a partir do pensamento da filósofa iorubá Oyérónké Oyẹ̀wùmí, que compreende o nome não apenas como mera expressão linguística ou uma palavra com a qual se designa pessoas e coisas, mas a exteriorização que determina e situa o ser no seu contexto familiar, genealógico, ancestral e social. Oyérónké Oyẹ̀wùmí destaca que, antes da colonização britânica, a sociedade Oyó-iorubá não se organizava por meio de gênero, mas de senioridade. Consequentemente, nomes, pronomes, substantivos, atividades, funções e termos designativos de características não apresentavam marcações generificadas. A emergência de nomes generificados é entendida tanto como reflexo dos processos coloniais que transformaram modos de pensar e práticas sociais quanto como indicador da ocidentalização. Processo que exerceu profundo impacto sobre os povos iorubás e suas práticas de nomeação. Metodologicamente, o artigo dialoga com referências da filosofia africana ao sustentar que a reflexão sobre os nomes constitui um campo fecundo para a ampliação do horizonte conceitual da própria filosofia.

PALAVRAS-CHAVE: Oyérónké Oyẹ̀wùmí; Nomes; Nomes iorubás; Filosofia africana.

OYÈRÓNKÉ OYẸWÙMÍ AND THE PHILOSOPHICAL (ENUNCI)ATION OF YORÙBÁ NAMES

ABSTRACT:

This article investigates the philosophical (enunci)ation of Yorùbá names based on the thinking of Yorùbá philosopher Oyérónké Oyẹ̀wùmí, who understands names not only as mere linguistic expressions or words used to designate people and things, but as externalization that determine and situate being in their familial, genealogical, ancestral, and social contexts. Oyérónké Oyẹ̀wùmí points out that, prior to British colonization, Oyo-Yorùbá society was not organized by gender, but by seniority. Consequently, names, pronouns, nouns, activities, functions, and terms designating characteristics did not have gendered markings. The emergence of gendered names is understood both as a reflection of the colonial processes that transformed ways of thinking and social practices and as an indicator of Westernization. This process had a profound impact on the Yorùbá peoples and their naming practices. Methodologically, the article draws on references from African philosophy in arguing that reflection on names constitutes a fertile field for broadening the conceptual horizon of philosophy itself.

KEYWORDS: Oyérónké Oyẹ̀wùmí; Names; Yorùbá names; African philosophy.

¹Artigo financiado pela Bolsa Prêmio Capes de Tese (Edital n. 04/2024), da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Dedico este artigo ao pensador queniano Ngũgĩ wa Thiong’o, que no dia 28 de maio de 2025 retirou-se do mundo visível para habitar o mundo invisível. Ngũgĩ wa Thiong’o (2025b) “manteve a dignidade da literatura, da cultura, da filosofia e de outros tesouros que as línguas africanas carregam”.

² Doutor(a) em Metafísica pela Universidade de Brasília (UnB), Brasília – DF, Brasil.

Prelúdio

Como fios que se (des)enrolam e se (inter)conectam com outros já tecidos para formar um *textum*³/têxtil. Este artigo floresce de discussões que foram cultivadas no meu projeto⁴ de pós-doutorado intitulado “O que não está no nome? Oyèrónké Oyěwùmí e o valor epistêmico dos nomes africanos”, o qual dialoga com a obra “Naming Africans: On the Epistemic Value of Names”⁵, trabalho mais recente da filósofa nigeriana de origem iorubá Oyèrónké Oyěwùmí, cujos trabalhos também incluem dois livros “The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses”; “What Gender is Motherhood? Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity”. Três livros editados “Gender Epistemologies in Africa: Gendering Traditions, Spaces, Social Institutions, and Identities”; “African Gender Studies: A Reader”; “African Women and Feminism: Reflecting on the Politics of Sisterhood”, e vários artigos publicados em periódicos, bem como diversas conferências on-line, entrevistas e podcasts, que estarão presentes neste artigo, expressando a importância e a força da oralidade, a qual *orienta* a escrita:

A história mostra que em todas as civilizações, o advento da escrita é posterior à oralidade. Assim, a oralidade constitui ponto de partida da escrita. Desta forma todo o pensamento, antes de assumir a forma escrita passa pela oralidade, seja ela dialogada ou monologada. A oralidade não só é anterior e fundamenta a escrita como também influencia e convive com esta. [...] O acto de escrever pressupõe antes o acto de pensar, e pensar implica falar (consigo mesmo ou com outra pessoa), antes de escrever (Kavala, 2022, p. 114).

“Antes de colocar seus pensamentos no papel, o[a] escritor[a] ou o[a] estudioso[a] mantém um diálogo secreto consigo mesmo[a]” (Hampâté Bâ, 2010, p. 168). A fala é a mão que molda o barro da escrita. Oyèrónké Oyěwùmí faz parte de uma tradição viva assentada na oralidade, de modo que a intenção é ler com ouvidos atentos os trabalhos da autora que está viva (fisicamente) entre nós. Dessa forma, ler e estudar uma autoria viva (im)põe dificuldades e benefícios. Tanto as dificuldades quanto os benefícios residem na fluidez do pensamento de Oyèrónké Oyěwùmí.

Valendo-se da máxima heraclitiana, podemos dizer que não conseguimos nos banhar duas vezes no pensamento da autora. Mas será possível banhar-se duas vezes no pensamento de algum(a) autor(a)? Especialmente os mais recentes?

Atualmente no Brasil temos a tradução de “The Invention of Women” para o português, “A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero”, feita pela editora Bazar do Tempo (2021). Esta tradução chega tardiamente para o público brasileiro, considerando que a obra original é de 1997.

Contudo, essa lacuna temporal até a chegada da tradução evidencia a força do racismo epistêmico e nos coloca ante o problema de desatualização do que Oyèrónké Oyěwùmí vem pensando, tecendo e enunciando. Um dos problemas é considerar que o pensamento da autora se encerra em “A invenção das mulheres”. Mas, na esteira da própria Oyèrónké Oyěwùmí (2024, p. 2), devemos nos perguntar: nos últimos quase 30 anos, pelo menos desde que foi escrito, o que mudou?

Mudou o modo como as palavras e as coisas são/estão colocadas. Se em “The Invention of Women” (1997) Oyèrónké Oyěwùmí escreve sobre a mudança epistêmica ocasionada pela imposição do gênero e do domínio masculino na sociedade iorubá pelos colonizadores europeus. Em “What Gender is Motherhood?” (2016) e em trabalhos subsequentes, a autora nomeia a natureza exata da mudança como um afastamento do *ethos* autóctone matripotente, baseado na senioridade, para um *ethos* dominante, fundamentado no gênero, comumente colocado como universal, natural, e inerente ao modo como as pessoas e comunidades pensam e nomeiam a si mesmas (Oyěwùmí, 2016). Oyèrónké Oyěwùmí, em seus trabalhos, defende a necessidade de uma (re)avaliação das estruturas de poder que definem o gênero e vem nos chamando a atenção para o fato de que a sociedade iorubá não tinha gênero antes do processo colonial.

³ Palavra latina para texto.

⁴ Que teve um período de gestação.

⁵ Coeditado juntamente com a professora Hewan Girma.

Consequentemente, os nomes, os pronomes, os substantivos, as atividades, as funções e as palavras designativas de características também não eram marcadas pelo gênero. Nesse sentido, a intenção deste artigo é percorrer o impacto da colonização sobre as práticas de (nome)ação das (comum)idades iorubás e revelar a (enunci)ação filosófica dos nomes iorubás.

Nome

“Parece óbvio”⁶ que temos nome. Entretanto, uma das tarefas da filosofia é confrontar as obviedades semeadas no cotidiano e imaginário social, refletindo “sobre o que está por trás do óbvio e o que o sustenta. A partir do momento em que o óbvio questiona a si mesmo, aprende a encarar sua própria face: o não óbvio” (Rocha, 2023, p. 102). De modo que não é óbvio que a pessoa que escreve este artigo tem um nome, o qual dará o tom da autoria do texto, que não pode ser publicado como um texto de “ninguém”. Até porque o espaço acadêmico não tolera textos sem autoria, pois como hierarquizá-los? Como atribuir aos textos a função-autor – um status – sem que a autoria seja revelada? (Rocha, 2018, p. 30). Porém, esta foi uma das condições colocadas por Michel Foucault para uma longa entrevista concedida a Christian Delacampagne para o *Le Monde*. A ideia do autor era usar o anonimato⁷ para romper com a perversidade que o nome Michel Foucault havia criado.

As pessoas não liam mais as palavras e as coisas tecidas por Michel Foucault, mas julgavam-nas “boas” (sem ruminação) simplesmente porque eram de Foucault⁸. Isto é, seu nome (a personalidade Foucault) contava mais do que seus ditos e escritos:

Por que eu lhe sugeri que utilizássemos o anonimato? Pela nostalgia do tempo em que, sendo de fato desconhecido, o que eu dizia tinha algumas chances de ser ouvido. Com o leitor eventual, a superfície de contato era sem arestas. Os efeitos do livro surgiam em lugares inesperados e delineavam formas nas quais eu não havia pensado. O nome é uma facilidade (Foucault, 2005, p. 300).

Ante o exposto, podemos girar em torno de algumas questões. Primeiro, o nome é uma facilidade para quem?

Existe algo como o privilégio do poder e o poder do privilégio que faz com que Michel Foucault possa utilizar o anonimato. Ou seja, falar e escrever “sem nome”. No entanto, só fala e escreve “sem nome” quem sempre teve nome e nunca precisou reivindicar sua humanidade, isto é, seu nome e sobrenome, o que não é o caso das pessoas negras, cujos nomes não entra(ram) no rol da história e cujo anonimato não é uma escolha, mas uma (im)posição social.

Historicamente a população negra não teve (e ainda não tem) o direito à (nome)ação e foi reduzida a apelido pejorativo, por isso que Lélia Gonzalez nos adverte que “negro[a] tem que ter nome e sobrenome, senão os brancos arranjam um apelido... ao gosto deles” (Bairros, 2000). O que a filósofa amefricana está defendendo é o direito da pessoa negra de existir e ser reconhecida como sujeito completo, com história, família e identidade própria.

A segunda e mais fundamental é: o que é o nome? Por meio dessa questão podemos mergulhar em águas profundas da filosofia, entendida aqui como “a busca de tudo o que é estranho e questionável no existir” (Nietzsche, 2008, p. 16). E cabe ressaltar que a tarefa filosófica não é ser resposta⁹ às questões em torno de ideias, conceitos, palavras e coisas que utilizamos diariamente sem refletir sobre elas. Ao contrário, a ideia é abrir várias portas do/no pensamento e “convidar-nos a percorrer o verdadeiro caminhar filosófico, em que cada resposta contém, afinal, novas dúvidas e novas questões, numa espiral de conhecimento que se constrói devagar e em que

⁶ A filosofia luta contra as aparências e a obviedade.

⁷ Não é a primeira vez que Foucault busca o anonimato, já fez uso do pseudônimo Maurice Florence para assinar o verbete Foucault no “Dicionário dos filósofos” (Huisman, 2001).

⁸ Temos fascínio pelo que é “famoso” ou pelo que é muito “conhecido”. A contradição reside no fato de que o fascínio ofusca o pensamento, e este se torna uma performance.

⁹ Como se houvesse uma resposta única.

se pede ao tempo que nos dê tempo” (Castro, 2020, p. 15). Tempo é uma divindade que está sempre vigilante e a qual se tornou, pelos processos coloniais-capitalistas, mercadoria/dinheiro.

A famosa frase: “Tempo é dinheiro!”¹⁰ Resume isso e justifica a ausência contemporânea da reflexão, do pensamento como traços essenciais do capital, cuja ação está ligada à produtividade que gera lucro. O tempo é calculado em termos de desempenho, utilidade e economia. Refletir e pensar são ações consideradas improdutivas: não geram lucros imediatos, velocidades, tampouco “resultados”. Assim, a reflexão, o pensamento são concebidos como “perda de tempo”, o que, ao contrário, poderia produzir sentido ao modo como nos relacionamos com o próprio tempo, o qual “ainda que os relógios queiram convencer-nos do contrário, não é o mesmo para toda gente” (Saramago, 2017, p. 46).

Uma das formas de lutar contra os processos coloniais-capitalistas-mercantis-concorrenciais é se colocar questões. De acordo com Grada Kilomba (2016), “parte do processo de descolonização consiste em se fazer questões”. Precisamos inverter as afirmações “não tenho tempo” ou “meu nome é”, por questões: Por que não tenho tempo? O que é o tempo? O que é o nome?

Esta última questão não é um detalhe menor. Falamos de nome¹¹, mas não fazemos a questão fundamental, ou quando a colocamos, buscamos seu significado. Segundo o “Dicionário Houaiss”¹², “nome é um substantivo masculino, uma denominação; palavra ou expressão que designa algo ou alguém”. Já para o “Dicionário de Filosofia”, é “palavra ou símbolo que indica um objeto qualquer” (Abbagnano, 2007, p. 834). Trazer o significado é importante, mas ao focar apenas nele, perdemos o sentido. E

ao contrário do que em geral se crê, sentido e significado nunca foram a mesma coisa, o significado fica-se logo por aí, é directo, literal, explícito, fechado em si mesmo, unívoco, por assim dizer, ao passo que o sentido não é capaz de permanecer quieto, fervilha de sentidos segundos, terceiros e quartos, de direcções irradiantes que se vão dividindo e subdividindo em ramos e ramilhos, até se perderem de vista, o sentido de cada palavra parece-se com uma estrela quando se põe a projectar marés vivas pelo espaço fora, ventos cósmicos, perturbações magnéticas, aflições (Saramago, 2017, p. 129).

É por isso que o significado¹³ de filosofia não nos diz, de fato, sobre o sentido da filosofia e a questão: o que é a filosofia? Ainda se impõe para a própria filosofia, que nos possibilitará concentrar sobre o sentido do nome.

Embora as pessoas e as coisas possuam nome, se disseminou que isso não implica, tampouco afeta quem ou o que realmente são. Isto transmite a ideia de que o nome, por si só, não tem muito valor ou significado para além da sua função de rotular para distinguir pessoas, lugares ou coisas umas das outras (Oyěwùmí; Girma, 2023a, p. 2). No entanto, nome não é somente uma palavra designativa, tampouco um símbolo que aponta um objeto, mas a (enunci)ação filosófica que nos ajuda a compreender histórias, sociedades, culturas, cosmologias e revela formas autóctones de conhecimento. Este é compreendido, em consonância com o filósofo ganense Kwesi Kwaa Prah (2017), como o “conhecimento que é construído no pensamento e na prática cultural africana, cujas origens são anteriores à presença ocidental e que, em formas constantemente modificadas, é transferido geracionalmente”.

¹⁰ Repenso essa frase, sob a companhia da pensadora chicana Gloria Anzaldúa, como “tempo é pão!”. Anzaldúa (2000, p. 231) salienta: “Se você não se encontra no labirinto em que (nós) estamos, é muito difícil lhe explicar as horas do dia que não possuímos. Estas horas que não possuímos são as horas que se traduzem em estratégias de sobrevivência e dinheiro. E, quando uma dessas horas é tirada, isto significa não uma hora em que não iremos deitar e olhar para o teto, nem uma hora em que não conversaremos com um amigo. Para mim, isto significa um pedaço de pão”. De modo que tempo não é dinheiro. Tempo é pão.

¹¹ Tempo também é um nome.

¹² Cf. <https://www.dicio.com.br>

¹³ Amor à sabedoria.

Em culturas africanas, o (sobre)nome é transmitido de geração em geração como uma forma de (continua)idade e memória entre pessoas à sua linhagem e ancestralidade. Um dos exemplos é o (sobre)nome da nossa autora, Oyèrónké Oyěwùmí, que evoca e situa a sua pertença a uma importante linhagem real iorubá. Seu pai, Oba Oladunni Oyěwùmí, *Ṣòún* de *Ògbómòsò*, é monarca de primeira classe no Estado de Oyó, no sudoeste da Nigéria. Ou seja, Oyèrónké Oyěwùmí é uma princesa, o que, ao contrário do imaginário social, não configura suntuosidade, como explícito nas palavras da autora em sua vinda ao Brasil em 2024 para a FLUP (Festa Literária das Periferias), para a mesa “Mulheres Transatlânticas”:

Não sei como dizer isto com modéstia, mas nasci na realeza e, por isso, talvez a família real não tenha passado adiante algumas das coroas imperiais ou diamantes, porque a minha família real não roubou a riqueza de outras pessoas como outras pessoas fizeram, mas acho que o que isso fez por nós foi que sempre tivemos um forte senso de identidade, sempre tivemos confiança em quem éramos (Oyěwùmí, FLUP, 2024).¹⁴

A linhagem de Oyèrónké Oyěwùmí semeou e semeia valores ligados a uma sólida (sens)ação de autenticidade e resiliência, na qual sentir e agir se entrelaçam para formar uma ontologia relacional e (est)ética vivida, isto é, uma cosmopercepção de mundo que não separa corpo-orí-idade e enaltece a matripotência¹⁵ na constituição do ser. Assim, a autora constantemente expressa seu lócus de enunciação reverenciando quem é responsável por sua própria existência e (nome)ação – Mãe: Meu nome é Oyèrónké Oyěwùmí [...] e, no mundo globalizado de hoje, à medida que viajamos pelo mundo, descobrimos que poucas pessoas conseguem pronunciar nosso nome corretamente, talvez com exceção da nossa mãe (Oyěwùmí, 2023b). Mãe é o ser primordial e fundamental, e está presente em toda a filosofia oyěwùmíniana (co/pro)criando-a e acentuando que a África

é um tesouro não só de bronzes beninenses, de minério da República Democrática do Congo e de diamantes de Botsuana. As verdadeiras joias não trabalhadas são conceitos, ideias, valores, formas de ser e sistemas de conhecimento e episteme africanas. Vamos parar de enterrar *Nobuntu*, a mãe da humanidade (Oyěwùmí, 2022).

Oyèrónké Oyěwùmí coloca no centro da roda filosófica um pensamento que evoca mãe, maternidade/comunidade e uma relação com as cria(nça)s¹⁶ de Oxum: *Ìyá* primordial. Não é à toa que, como filósofa, a autora cria¹⁷ o conceito de Oxunismo¹⁸, que não é simplesmente um conceito, mas também um nome. Ou seja, o modo como Oyèrónké Oyěwùmí nomeia sua própria experiência (coletiva) de pensamento.

¹⁴ Todas as passagens de textos cujos títulos não estão em língua portuguesa nas referências foram traduzidas por mim. No caso, essa é a transcrição/tradução de uma fala de Oyèrónké Oyěwùmí para a FLUP. Na relação com o pensamento da autora, busco constantemente trazer para a palavra escrita o que se elaborou de maneira falada.

¹⁵ Conceito e princípio central na definição e construção do ser, que não existe sem vínculo e relação com mãe. Cabe ressaltar que o desuso do artigo definido ‘a’ aqui não é um desconhecimento das noções gramaticais, mas intencional. Não estamos falando de *a mãe*, mas de *mãe*, sem gênero.

¹⁶ Crianças/Crias.

¹⁷ Como nos lembram Deleuze e Guattari (2010, p. 11), “a filosofia, mais rigorosamente, é a disciplina que consiste em *criar* conceitos”, e o filósofo(a) é o(a) amigo(a) do conceito.

¹⁸ Filosofia/epistemologia encarnada em Oxum. Oxunismo é um conceito refletido em/por Oxum para pensar conhecimento, sociedade, etc. para além do “espelho, espelho meu” do Ocidente.

Nomes africanos

Os nomes africanos são um rico arquivo de conhecimento que nos conta experiências e partilha o sentido de linhagem e ancestralidade. De acordo com o filósofo malinês Hampâté Bâ (2013, p. 19):

Na África tradicional, o indivíduo é inseparável de sua linhagem, que continua a viver através dele e da qual ele é apenas um prolongamento. É por isto que, quando desejamos homenagear alguém, o saudamos chamando-o repetidas vezes, não por seu nome próprio, que corresponderia no Ocidente ao nome de batismo, mas pelo nome de seu clã: “Bâ! Bâ!” ou “Diallo! Diallo!” ou “Cissé! Cissé!”. Porque não se está saudando o indivíduo isolado e sim, nele, toda a linhagem de seus ancestrais.

Ancestrais também são chamados de espíritos. “O espírito de um ancestral tem a capacidade de ver não só o mundo invisível do espírito, mas também este mundo. Assim, serve como nossos olhos dos dois lados” (Somé, 2007, p. 26). É esse poder dos/nos ancestrais que é evocado por meio do nome, que é fundamental para a preservação da (ident)idade de comunidades, em que não há nada que não tenham incorporado de forma (cri)ativa nos nomes africanos. Já que estes podem (re)velar o estado da família, o nascimento de uma criança, a natureza do nascimento, a ordem de nascimento dos(as) irmãos(ãs)¹⁹, a inexistência do gênero, a senioridade, dentre outras coisas. É como nos vaticina a pensadora angolana Florita Telo (2023, p. 181): diga-me o seu nome e eu direi quem você é²⁰.

Para muitos povos africanos, essa frase expressa uma ontologia (relacional) distinta da ocidental, na qual o nome é um simples rótulo individual para o ser. Todavia, o nome “é a forma como um povo diz seu ser ao mundo. É o seu modo de vida e pensamento” (Miano, 2024, p. 31). Ao dizer seu nome, a pessoa enuncia de onde vem, a que tramas e redes pertence e quais histórias são tecidas em torno dela, cuja existência e (enunci)ação são cultivadas entre seres com quem (con)vive, e isso inclui seres visíveis e invisíveis deste mundo e de outros mundos. A pessoa não é e não existe isolada e excluída da comunidade, da natureza e das divindades. O nome a insere numa teia ananseana²¹ de relações (in)visíveis.

Para nos conscientizar da extrema importância do nome africano, Hampâté Bâ na tessitura de “Amkoullel, o menino fula” (2013) traz o diálogo de sua tia Anta N’Diobdi com seu companheiro Pâté Poulo:

Estou sendo esmagada pelo peso de um sofrimento, mas não tem nada a ver com você. Principalmente não pense que eu seja infeliz a seu lado, muito ao contrario! O nosso, foi um encontro feliz. Mas o que me consome há um mês, o que torna minhas noites insones, meus dias insuportáveis, os alimentos sem sabor e a bebida insípida, é um fato que concerne à honra de minha família, um fato tão delicado quanto grave. Qual é, então, esse fato, Anta? Você sabe que minha família de Fakala faz parte das famílias de Macina cujos representantes masculinos, tanto adultos como crianças, foram condenados à morte pelo rei Tidjani Tall e que quarenta dos meus foram executados em um só dia em Sofara. Claro, sim, eu sei!, exclamou Pâté Poulo. Infelizmente, as leis da guerra aparentam-se mais a reflexos de bestas ferozes do que ao comportamento de homens normais. Pois bem, entre os corpos dos homens de minha família, constatou-se que faltavam dois meninos. Ora, acabo de descobrir aqui mesmo em nossa vizinhança, aqui em Bandiagara, um dos

¹⁹ A generificação fica por minha conta.

²⁰ Referência ao artigo “Tell Me Your Name and I Will Tell You Who You Are: The Construction of Names in Angola and the Colonial Influence” In. OYÉWÚMÍ, Oyèrónké; GIRMA, Hewan, 2023a.

²¹ Alusão a Ananse, a aranha. Figura central das cosmologias akan (Gana e Costa do Marfim).

meninos sobreviventes. É meu próprio sobrinho Hampâté, filho de minha falecida irmã. Ele vive escondido na casa de Allamodio, o açougueiro-chefe do rei, em total anonimato. Ninguém sabe quem ele é. O que me desespera é ver um descendente dos Hamsalah, uma esperança de meu povo e de minha família, viver sem nome, na promiscuidade aviltante de um açougue. Há quase um mês luto para me conformar com esta ideia, mas não consigo. [...]. A verdade é que não posso suportar mais esta situação. Assim, eis o que decidi: independente de qual possa ser o resultado, peço que leve meu sobrinho Hampâté ao rei Tidjani e lhe revele sua verdadeira identidade para que todo mundo saiba quem ele é. Você rogará ao rei, de sua parte ou da minha, como preferir, que poupe a vida de meu sobrinho. Se ele recusar, pedirá que execute Hampâté de imediato para que sua alma vá juntar-se sem demora à de seus pais que o precederam no outro mundo, onde ele talvez não esteja em pior situação do que aqui. Pât Poullou olhou a mulher fixamente; sua face pareceu congelar-se; brotaram-lhe grossas gotas de suor. Você sabe ao que expõe seu sobrinho?, perguntou-lhe. Sim, eu sei. Deliberadamente escolhi para ele a morte antes que o anonimato, que é outra forma de morrer. Prefiro vê-lo morto e enterrado sob seu nome verdadeiro a vê-lo viver sem identidade (Hampâté Bâ, 2013, p. 36-37).

Para Anta N'Diobdi, a tia de Hampâté Bâ, este já se encontrava morto em vida a partir do momento em que vivia sem o nome que o ligava à sua linhagem. Pois o nome diz sobre o que temos por dentro ao trazer esculpido a identidade e a textura do vivido, ao situar quem a pessoa é não só no contexto sociofamiliar, mas na relação histórica com seus antepassados (ancestrais).

A filosofia dos nomes iorubas

Os nomes são imprescindíveis na escavação de saberes subjugados e epistemologias marginalizadas que Oyèrónké Oyěwùmí faz sobre a construção da (ident)idade e cultura iorubá.

Cabe ressaltar que apesar da autora se referir ao povo iorubá, seu foco principal é a história e cultura Oyó-Iorubá, que é um subgrupo dominante da nacionalidade. O termo “Oyó-Iorubá” cobre muitas cidades e comunidades que estavam no centro do Império Oyó. Hoje, muitas dessas cidades estão espalhadas por vários estados iorubás na Nigéria, incluindo Ibadan, Oyó, Ògbómòsò, Iwo, Iseyin, Ilorin Offa, Osogbo, Okuku e Ejigbo” (Oyěwùmí, 2016, p. 221). Assim, Oyèrónké Oyěwùmí nos alerta que a presença do gênero na sociedade Oyó-Iorubá é uma marca de imposições coloniais que provocaram mudanças profundas numa organização sociocultural filosófica assentada na senioridade, a qual exprime relações fluidas, situacionais e relativas independentes do tipo de corpo. O fato de alguém possuir determinada genitália não a coloca automaticamente em lugar desigual de poder, como os sistemas de gênero fazem. Ao contrário do gênero, a senioridade não foi feita em função da anatomia e posição dos órgãos sexuais, mas em função da idade, que não é apenas cronológica, mas posicional, relacional e fluida: às vezes se é sênior e às vezes se é jovem, depende-se das relações e situações. A idade tem outras implicações e nomeações no mundo iorubá. Um exemplo é (re)conhecer na cultura iorubá a existência e presença de *abiku*²² e *ibêji*²³, como enuncia Kehinde, o último *ibêji*:

Meu nome é Kehinde porque sou uma *ibêji* e nasci por último. Minha irmã nasceu primeiro e por isso se chamava Taiwo. Antes tinha nascido o meu irmão Kokumo, e o nome dele significava “não morrerás mais, os deuses te segurarão”. O kokumo era um *abiku*, como a minha mãe. O nome dela, Dúróoríke, era o mesmo que “fica, tu serás mimada”. A minha avó Dúrójaiyé tinha esse nome porque também era uma *abiku*, e o nome dela pedia “fica para gozar a vida, nós imploramos”. Assim são os *abikus*, espíritos amigos há mais tempo do que qualquer um de nós pode contar, e que, antes de nascer, combinam entre si que logo voltarão a morrer para se encontrarem novamente no mundo dos espíritos. Alguns

²² Criança nascida para morte/morrer.

²³ Gêmeos entre os povos iorubás.

abikus tentam nascer na mesma família para permanecerem juntos, embora não se lembrem disto quando estão aqui no *ayê*, na terra, a não ser quando sabem que são *abikus*. Eles têm nomes especiais que tentam segurá-los vivos por mais tempo, o que às vezes funciona. Mas ninguém foge ao destino, a não ser que Ele queira, porque quando Ele quer, até água fria é remédio (Gonçalves, 2024, p. 25).

Taiwo (*Táíwò*) e Kehinde (*Kẹ̀hìndé*) são nomes²⁴ para respectivamente quem nasce primeiro e quem nasce por último em um par de pessoas gêmeas, e não são nomes generificados, pois são utilizados para ambas independentemente dos órgãos sexuais que possuam, já que o que interessa é a relação de senioridade, a qual faz com que no nascimento de *ibêji*, Kehinde seja mais velha(o) que Taiwo, que tem a incumbência – dada pela(o) mais velha(o) – de vir²⁵ ao mundo primeiro e sentir se este é um espaço hospitaleiro ou não e comunicar à sua/seu irmã(o)²⁶.

A senioridade é a expressão do vocabulário da cultura e a linguagem do status (Oyěwùmí, 1997), e dentro dessa cosmo percepção, os nomes iorubás têm um papel fundamental e não são generificados como podemos perceber por meio de *ibêji*, que são linguagens ontológicas e epistemológicas.

Trocando em miúdos, a linguagem (assim como os nomes) sempre esteve no centro do ativismo africano e da filosofia africana (Thiong'o, 2025a) e está no âmago das investigações e do trabalho de Oyèrónké Oyěwùmí que, na esteira do pensador queniano Ngũgĩ wa Thiong'o (2025a, p. 3), se interessa por questões de descolonização e relações de poder desiguais entre línguas.

Dessa forma, a autora adota o compromisso com o padrão da língua iorubá que privilegia o dialeto Oyó. Este que é utilizado para saciar o Ocidente daquilo de que se alimenta: visualidade. “É preciso ver para crer”. Ao jogar com as cartas (visuais) do Ocidente, Oyèrónké Oyěwùmí mostra por meio da linguagem que, ao contrário das línguas ocidentais, o iorubá não faz gênero, faz senioridade:

A principal categorização social que é imediatamente aparente na língua iorubá. [...] A prevalência da categorização etária na língua iorubá é a primeira indicação de que a relatividade etária é o princípio central da organização social. A maioria dos nomes e todos os pronomes não são generificados. Os pronomes de terceira pessoa *ó* e *wón* fazem distinção entre as pessoas mais velhas e as mais jovens nas interações sociais. Assim, o pronome *wón* é usado para se referir a uma pessoa mais velha, independentemente do sexo anatômico. Como no antigo inglês “thou” [“tu”] ou o pronome francês *vous* [vós], *wón* é o pronome de respeito e formalidade. *Ó* é usado em situações de familiaridade e intimidade. Em interações sociais e conversas, é necessário estabelecer quem tem mais idade, porque isso determina qual pronome usar e se alguém pode se referir a uma pessoa pelo seu nome. Somente pessoas mais velhas podem chamar o nome da outra pessoa. É possível manter uma conversa longa e detalhada sobre uma pessoa sem indicar seu sexo, a menos que a anatomia seja central para a questão em discussão, como nas conversas sobre relações sexuais ou gravidez. Há, no entanto, uma considerável ansiedade em determinar a senioridade em qualquer interação social. É quase um sacrilégio chamar alguém mais velho pelo nome; é considerado deseducado. Na etiqueta, em um encontro inicial de duas pessoas, é a pessoa mais velha que tem a responsabilidade e o privilégio de perguntar primeiro, *Ṣ’álàfà ni?* (Como você está?). Como quem é mais velho ou mais jovem nem sempre é óbvio, o pronome escolhido pelas pessoas que se encontram pela primeira vez é *ẹ*, o pronome formal de segunda pessoa, pelo menos até que a ordem de senioridade seja determinada. Os termos de parentesco também são codificados pela relatividade etária. A palavra *àbúrò* refere-se a todos os parentes nascidos depois de uma determinada pessoa, incluindo irmãs, irmãos e primas(os). A distinção indicada é de idade relativa. A palavra *ẹgbón* exerce uma função similar. *Ọmọ*, a palavra para “filha(o)”, é melhor entendida

²⁴ Ouso dizer que são títulos. Só as pessoas em relação de gêmealidade recebem esses nomes que vão além de ser gêmeo. É uma relação metafísica.

²⁵ Sair do canal de parto.

²⁶ Trabalhar com uma linguagem não generificada, como é o pensamento de Oyèrónké Oyěwùmí, nos deixa nus. Utilizo aqui irmã(o), mas esse não é o modo como se chamavam, como se reconheciam. Mas é a forma que, infelizmente, tenho na relação e lida com a língua portuguesa brasileira.

como “prole”. Não há palavras específicas para menino ou menina (Oyěwùmí, 1997, p. 40).

Mas essas dinâmicas e (enunci)ações foram despedaçadas²⁷ pela colonização britânica, que impôs a língua inglesa²⁸ à Iorubalândia, que “formalmente” foi colonizada pelos britânicos entre 1852 e 1960 como parte da colônia que eles nomearam de Nigéria. É importante aqui não considerar apenas o período “formal” da colonização, mas a etapa do tráfico escravagista atlântico como parte integrante do processo²⁹ de colonização, o qual teve um impacto profundo na língua que passou a ser amplamente compreendida por gênero e não por senioridade, conforme salienta Oyèrónké Oyěwùmí (2016, p. 15):

O inglês é uma língua generificada, na qual a categoria masculina é privilegiada, e o iorubá é uma língua baseada na senioridade, na qual as categorias sociais não indicavam o tipo de anatomia. Para ilustrar este ponto significativo, não existem nomes, pronomes ou categorias de parentesco com gênero na língua iorubá. Por isso, palavras que denotam filho, filha, irmão ou irmã não fazem parte do vocabulário autóctone. Ao invés, o princípio subjacente às categorias de parentesco iorubá é a senioridade. As categorias de parentesco *ègbòn* (*older sibling*) e *àbúrò* (*younger sibling*) e os pronomes de terceira pessoa *ó* (singular) e *wón* (*they*, formal) demonstram a hierarquia de senioridade. Este ponto significativo é perdido [...] na vida social e [...] é facilmente demonstrado com a imposição de pronomes de gênero em inglês através do que denominei o onipresente “*he*”.

A autora descortina isso como parte fundamental do processo de “invenção das mulheres”. A colonização para as pessoas iorubás não seria apenas um “novo tempo e espaço”, mas também seria uma “nova” linguagem que passariam a usar: homem; mulher; irmão; irmã, menino; menina; tio; tia; rei; rainha; Deus; deusa; Johnson; William; Andrew; Thomas; Mary; Esther; Deborah; Elizabeth; **Sùlè; Mùsà**; etc. Esse é o conteúdo e a forma como a colonização inventou forçosamente palavras e coisas generificadas numa sociedade onde o gênero não era a principal nomeação e categorização social. Logicamente que Oyèrónké Oyěwùmí não está dizendo que não existia anafêmeas³⁰ e anamachos³¹, mas que não existia homens e mulheres, como são percebidos no Ocidente. Ou seja, como categorias abstratas e materiais em que o homem é a norma, o universal, o sujeito. A mulher é a derivada, a particular, a subordinada.

Através do que a autora chama de “invenção das mulheres” (a substituição de hierarquias posicionais, relacionais e fluidas entre pessoas mais velhas e pessoas mais jovens por hierarquias em que as pessoas são “essencialmente”, “naturalmente”, “culturalmente”, “e fixamente divididas entre homens e mulheres) a colonização (im)pôs o cristianismo; o Estado (colonial); a Escola ocidental, etc. definidas por um corpus linguístico.

Existe uma gramática que (con)forma o gênero e os nomes são reflexos disso. Até porque colonizar mentes e corpos passa pelo ato de nomear, e este foi concebido como um direito senhorial, conforme salienta Nietzsche (2009, p. 17):

O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem, ‘isto é, isto’, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas.

²⁷ Referência ao “O mundo se despedaça” do escritor nigeriano, de origem igbo, Chinua Achebe (2009), que fala da colonização por meio de metáfora: uma faca cortou o que mantinha as pessoas unidas, despedaçando-as.

²⁸ O inglês foi imposto como língua oficial e permanece.

²⁹ Para compreender esse processo cf. “Um defeito de cor” (2024).

³⁰ Pessoas anatomicamente fêmeas.

³¹ Pessoas anatomicamente machos.

No caso (com a colonização) foram as pessoas iorubás que se tornaram coisas apropriadas e expropriadas da (enunci)ação filosófica que os nomes iorubás portam e evocam por meio de *oríkì*³² – louvação à *orí*³³. Na tradição filosófica iorubá, *orí* é uma das (enunci)ações mais vitais e carrega uma pluralidade de sentidos, mas, de forma literal, significa cabeça, não apenas a cabeça física, mas o receptáculo que “porta o destino de uma pessoa” (Gbadegesin, 2004, p. 313). Nesse sentido, o nome iorubá, por meio de *oríkì*, louva *orí* de uma pessoa e sua relação inseparável e inquebrantável com *orí* de mãe, que continua a viver através do nosso, como expõe a professora iorubá Olúwábùnmi Bernard (2024, p 702):

Meu nome é Olúwábùnmi Tèmitópé, que significa “Deus me deu (esta criança), sou grata”. Ambos os meus nomes me foram dados pela minha mãe, que me teve através de uma cesariana. Portanto, o meu primeiro nome veio da experiência dela durante a gravidez e o meu segundo nome foi a forma dela mostrar gratidão por ter sobrevivido à experiência de parto que quase lhe custou a vida. Ela me disse que era grata por ter recuperado a consciência quase quatro semanas após o meu nascimento. Tal como eu, todos os meus irmãos têm nomes que marcam eventos importantes e memoráveis na vida da nossa mãe e do nosso pai. Os nossos nomes contam as histórias dos nossos progenitores.

Histórias sobre as circunstâncias que envolvem a constituição da pessoa, a qual não logra ser compreendida separada da mãe³⁴. Entretanto, a colonização/escravidão é a perda da mãe (Hartman, 2021). Não só a perda da mãe biológica³⁵, mas como princípio simbólico, metafísico, discursivo, social e epistemológico.

A colonização, ao adotar como características centrais a generificação, a racialização, o apagamento, a marginalização, a exclusão e a outrificação das línguas iorubás, suprimiu a nomeação materna e a (enunci)ação filosófica inscritas na geração matricêntrica e no ethos matripotente de ser e estar no mundo. Esses modos foram progressivamente substituídos por outros, em geral patriarcais, coloniais e individualistas, cujas nomeações expressam a incorporação de feições ontológicas e epistemológicas ocidentais.

Dessa forma, a emergência e a existência de nomes generificados, ocidentalizados, cristianizados e islamizados nas línguas e instituições socioculturais iorubás é um reflexo de desenvolvimentos coloniais que alteraram o pensamento e as práticas sociais dos povos iorubanos. Apagam-se nomes a fim de apagar pensamentos, existências e instituições sócio-histórico-filosóficas. Pois um nome pode mostrar ou suprimir histórias, já que aumenta ou embaça a *di-visão* de sociedades.

A generificação, ocidentalização, cristianização e islamização dos nomes iorubás suscita o que Oyèrónké Oyěwùmí chama (na esteira da filósofa brasileira Sueli Carneiro) de epistemicídio. O qual está além da anulação e desqualificação do ser e do conhecimento dos povos subjugados, mas a um contínuo e persistente processo de produção da indigência cultural (Carneiro, 2005, p. 97). A estratégia do epistemicídio é tratar constantemente a África como fonte e objeto heteronomeado pela Europa e pelos Estados Unidos, os quais fizeram do continente um recipiente de histórias e projetos globais ocidentais. O epistemicídio também é feito de uma forma que posiciona o Outro em um não-ser, não-saber, não-lugar, partindo de um apagamento dos nomes africanos. Logo, interessa a Oyèrónké Oyěwùmí escavar um processo e impacto inacabável da colonização: a mudança de pensamento.

³² No glossário de “What Gender is Motherhood?” (2016, p. 250), Oyèrónké Oyěwùmí traduz *oríkì* como *headpraise*, o qual, literalmente traduzido para o português, seria louvação. Entretanto, não podemos desconsiderar a presença da palavra “head” (cabeça) em *headpraise*. De modo que traduzo *oríkì* como louvação à *orí* (cabeça em sentido físico e não físico em iorubá).

³³ Que não tem gênero. Cf. Rocha, 2023.

³⁴ No pensamento de Oyèrónké Oyěwùmí, mãe é uma comunidade, de modo que a autora (re)conhece os termos mãe solteira; mãe solo. Mas para ela, não fazem sentido.

³⁵ Seria reducionista pensar assim e não é por esse caminho que Oyèrónké Oyěwùmí nos direciona.

Considerações finais

Esta tessitura deve ser entendida antes como ponto de partida do que como resultado e conclusão de um pós-doutorado em filosofia. Esta vem nutrindo um interesse crescente pelas discussões da filosofia africana enquanto possibilidade de se pensar outros modos de fazer filosofia.

Nesse sentido, ao longo do texto, buscou-se esc(r)utar as contribuições de Oyèrónké Oyěwùmí sobre a compreensão filosófica da mudança epistemológica ocasionada pela construção histórico-colonial do gênero na sociedade iorubá do sudoeste da Nigéria e o impacto da sua introdução nos nomes iorubás, considerados não como meros signos designativos e identificatórios, mas como fundamentos e práticas (enunci)ativas profundas, atravessadas por cosmologias, ontologias e epistemologias com modos próprios de sentido ancorados numa compreensão matricêntrica e matripotente de ser e estar no mundo. A noção de (enunci)ação filosófica, mobilizada aqui, permitiu articular o ato de nomear como um gesto que simultaneamente diz e faz, inscrevendo o ser em uma teia relacional que excede a lógica individualizante característica da modernidade/colonialidade ocidental.

Oyèrónké Oyěwùmí nos chama a atenção de que os nomes iorubás operam com texturas distintas daquelas que sustentam as categorias de gênero, sujeito e identidade. Longe de serem marcadores fixos de essência, os nomes participam de uma economia simbólica na qual senioridade, (ancestral)idade, tempo e relação constituem o ser. Dessa forma, a nomeação emerge como um campo privilegiado para questionar pressupostos universalizantes do Ocidente, especialmente aqueles que naturalizam hierarquias ontológicas e epistêmicas e consideram que o gênero de uma pessoa sempre será determinado pelo nome.

Ao nos deslocarmos para a (enunci)ação filosófica dos nomes iorubás, mergulhamos numa (est)ética de escuta e tradução cuidadosa, atenta aos riscos de captura conceitual e epistemicídio. Portanto, (re)conhecer a potência filosófica dessas nomeações não significa assimilá-las a categorias já dadas ou estabelecidas, mas permitir que elas desestabilizem os modos hegemônicos de pensar, abrindo espaço para formas plurais de existência, linguagem e pensamento.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ACHEBE, Chinua. *O mundo se despedaça*. Tradução de Vera Queiroz da Costa e Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Revista Estudos Feministas*, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000.
- BAIRROS, Luiza. Lembrando Léia Gonzalez 1935-1994. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 23, 2000.
- BERNARD, Olúwábùnmi Tope. Naming Africans: On the Epistemic Value of Names, Oyèrónké Oyěwùmí and Hewan Girma. *Àgídìgbò: ABUAD Journal of the Humanities*, v. 12, n. 2, 2024.
- CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese (Doutorado em Filosofia da Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.
- CASTRO, Maria Gabriela. Prólogo. In: CARVALHO, Magda Costa. *Filosofia para crianças: a (im)possibilidade de lhe chamar outras coisas*. Rio de Janeiro: NEFI, p. 13-17, 2020 – (Coleção Ensaios; 4).
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr; Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- FOUCAULT, Michel. O filósofo mascarado. In: *Ditos e Escritos II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Tradução de Elisa Monteiro, 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 209-306, 2005.
- GBADEGESIN, Segun. Toward a Theory of Destiny. In: WIREDU, Kwasi. (Editor). *A Companion to African Philosophy*. Oxford: Blackwell, p. 313-323, 2004.
- GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. Ilustração Rosana Paulino. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2024.
- HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (Editor). *História Geral da África I. Metodologia e Pré-história da África*. 2ª ed. rev. Brasília: Unesco, p. 167-212, 2010.
- HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *Amkoullel, o menino fula*. Tradução de Xina Smith de Vasconcellos. 3ª ed. São Paulo: Palas Athena: Acervo África, 2013.
- HARTMAN, Saidiya. *Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão*. Tradução de José Luiz Pereira da Costa. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- HUISMAN, Denis. Foucault. In: *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, p. 388-391, 2001.
- KAVALA, Mateus Lino. As peculiaridades da Filosofia Africana: uma reflexão sobre o estatuto filosófico da tradição oral africana em Hountondji e Wiredu. *O Curandeiro: Revista Moçambicana de Filosofia*, v. 1, n. 4, p. 110-122, 2022.
- KILOMBA, Grada. O racismo é uma problemática branca. In: *Carta capital*, 30 de mar. de 2016. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/201co-racismo-e-uma-problematika-branca201d-uma-conversa-com-grada-kilomba/>. Acesso em: 7 de jan. de 2026.
- MIANO, Léonora. *Stardust*. Tradução de Dorothée de Bruchard. Belo Horizonte, MG: Autêntica Contemporânea, 2024.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras (Edição de bolso), 2009.
- OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução de wanderson flor do nascimento. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. A invenção das mulheres: três décadas de reflexões e abordagens sobre gênero, colonialismo e decolonialidade. In: OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. *The Invention of women: three decades of reflections and perspectives on gender, colonialism and decoloniality*. Conferência apresentada na Rectoría de la Universidad de Costa Rica, em 23/05/2024. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YMr6Sok0p0M>. Acesso em 10/06/2024. Tradução para uso didático por wanderson flor do nascimento. Revisão de Aline Matos da Rocha. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/14c53UXwdkFubk6u1__hUqW9ivZwI6h_O/view. Acesso em 16 de jan. de 2026.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. Mulheres transatlânticas: Oyèrónkẹ́ Oyġwùmí e Gloria Wekker. In: *FLUP*. 14 de nov. de 2024. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ft46W2FXaEA&t=1292s>. Acesso em: 12 de jan. de 2026.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́; GIRMA, Hewan (Editoras) *Naming Africans: On the Epistemic Value of Names*. New York: Palgrave Macmillan, 2023a.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. '(Re)Centring African Epistemologies: An Intellectual Journey': The Acceptance Speech for the 2021 Distinguished Africanist Award. *CODESRIA Bulletin Online*, n. 3, fev. 2022.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. *What Gender Is Motherhood? Changing Yorùbá Ideals of Power, Procreation, and Identity in the Age of Modernity*. New York: Palgrave Macmillan, 2016.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. What is Not in a Name? On the Epistemic Value of African Names. In: *Eye on Africa: MSU African Studies Center Speaker Series*. 12 de out. de 2023b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MT4qn4om42Q>. Acesso em: 2 de jan. de 2026.

PRAH, Kwesi Kwaa. Intellectual sovereignty: Shifting the centre of gravity. In: *University World News: Africa Edition*. 24 de mar. de 2017. Disponível em: <https://www.universityworldnews.com/post.php?story=20170321092208711>. Acesso em: 9 de jan. de 2026.

ROCHA, Aline Matos da. *A corporal(idade) discursiva à sombra da hierarquia e do poder: uma relação entre Oyġwùmí e Foucault*. 2018. 98p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Goiás, Goiás, 2018. Disponível em: <http://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/8955>. Acesso em: 5 de jan. de 2026.

ROCHA, Aline Matos da. *Corpo-orí-idade: uma investigação filosófica sobre ontologia relacional no pensamento de Oyèrónkẹ́ Oyġwùmí*. 2023. 173p. Tese (Doutorado em Metafísica) – Universidade de Brasília, Brasília, 2023. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/49454>. Acesso em: 9 de jan. de 2026.

SARAMAGO, José. *Todos os nomes*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SOMÉ, Sobonfu. *O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre relacionamentos*. Tradução de Deborah Weinberg. São Paulo: Odysseus, 2007.

TELO, Florita Cunhanga António. Tell Me Your Name and I Will Tell You Who You Are: The Construction of Names in Angola and the Colonial Influence” In: OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́; GIRMA, Hewan (Editoras). *Naming Africans: On the Epistemic Value of Names*, p. 181-206, 2023a.

THIONG’O, Ngũgĩ wa. *Decolonizing language and other revolutionary ideas*. New York: The New Press, 2025a.

THIONG’O, Ngũgĩ wa. *Descolonizando a mente: a política linguística na literatura africana*. Tradução de Hilton Lima. Porto Alegre: Dublinense, 2025b.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Aline Matos da Rocha. matosdarochaaline@gmail.com