

**DIÁLOGO FILOSÓFICO AFROREFERENCIADO: MARCIEN TOWA,
OYÈRÓNKÉ OYŌWŌMÍ E A INTERVENÇÃO PEDAGÓGICA EM AXÉ****AFRO-REFERENCED PHILOSOPHICAL DIALOGUE: MARCIEN TOWA,
OYÈRÓNKÉ OYŌWŌMÍ, AND PEDAGOGICAL INTERVENTION IN AXÉ****DIALOGO FILOSÓFICO AFROREFERENCIADO: MARCIEN TOWA,
OYÈRÓNKÉ OYŌWŌMÍ Y LA INTERVENCIÓN PEDAGÓGICA EN AXÉ**Raisa Inocência Ferreira Lima¹**RESUMO**

Neste artigo, fomentamos um diálogo entre dois filósofos africanos de relevância em contextos distintos por uma descolonização do pensamento na prática pedagógica. O primeiro, Marcien Towa, desempenhou um papel crucial nas lutas descoloniais dos anos sessenta, sendo criador de concepções como as de "nova orientação filosófica na África" e "autorevolução". Este será discutido em conjunto com Oyèrónké Oyèwùmí, baseando-se no seu livro *A Invenção das Mulheres* (2021), com foco especial na figura de Ìyá, cujas análises se concentram na crítica da imposição colonial dos gêneros, incluindo a exclusão e dominação do gênero feminino. Oyèwùmí reafirma que desde os papéis público-sociais até as cosmopercepções de Orixás existem tecnologias sociais que ativamente incorporam as ana-fêmeas no debate e nas decisões comuns. A terceira e última parte resulta dessas influências teóricas africanas na praxis política pedagógica sobre a experiência vivida afrodiaspórica no seminário "Axé: Cura e Defesa da ferida colonial", apresentado na Universidade Gaston Berger em São Luis, Senegal. As partes teóricas e a prática neste seminário têm como objetivo uma abordagem de intervenção pedagógica no espaço público, para que a força vital (Axé) seja considerada um elemento crucial para a tomada de consciência contracolonial. Além disso, ressaltar a influência das filosofias africanas em contextos afrodiaspóricos e afrobrasileiros.

Palavras-chave: Filosofia africana contemporânea; estudos de gênero; socioanálise.

ABSTRACT

In this article, we foster a dialogue between two African philosophers of relevance in distinct contexts for a decolonization of thought in pedagogical practice. The first, Marcien Towa, played a crucial role in the decolonial struggles of the sixties, being the creator of concepts such as "new philosophical orientation in Africa" and "self-revolution." This will be discussed in conjunction with Oyèrónké Oyèwùmí, based on her book *The Invention of Women* (2021), with a special focus on the figure of Ìyá, whose analyses concentrate on the critique of the colonial imposition of genders, including the exclusion and domination of the female gender. Oyèwùmí reaffirms that from public-social roles to cosmoperceptions of Orishas, there are social technologies actively incorporating ana-females in the debate and common decisions. The third and final part results from these African theoretical influences in the pedagogical political praxis on the lived experience of the Afro-diasporic in the seminar "Axé: Healing and Defense of the Colonial Wound," presented at Gaston Berger University in Saint Louis, Senegal. The theoretical parts and the practice in this seminar aim at a pedagogical intervention approach in

¹ Pesquisadora na Universidade Livre de Berlim. Doutorado na Universidade de Toulouse, França.
inocencia.raisa@gmail.com

the public sphere, so that the life force (Axé) is considered a crucial element for counter-colonial awareness. Furthermore, it highlights the influence of African philosophies in Afro-diasporic and Afro-Brazilian contexts.

Keywords: Contemporary African philosophy; gender studies; socioanalysis

RESUMEN

En este artículo, fomentamos un diálogo entre dos filósofos africanos de relevancia en contextos distintos para una descolonización del pensamiento en la práctica pedagógica. El primero, Marcien Towa, desempeñó un papel crucial en las luchas decoloniales de los años sesenta, siendo el creador de conceptos como "nueva orientación filosófica en África" y "autorevolución". Esto se discutirá en conjunto con Oyèrónké Oyèwùmí, basado en su libro *La invención de las mujeres* (2021), con un enfoque especial en la figura de Ìyá, cuyos análisis se centran en la crítica de la imposición colonial de géneros, incluyendo la exclusión y dominación del género femenino. Oyèwùmí reafirma que desde roles públicos-sociales hasta cosmopercepciones de Orishas, existen tecnologías sociales que incorporan activamente a las ana-females en el debate y las decisiones comunes. La tercera y última parte resulta de estas influencias teóricas africanas en la praxis política pedagógica sobre la experiencia vivida afro-diaspórica en el seminario "Axé: Curación y Defensa de la Herida Colonial", presentado en la Universidad Gaston Berger en Saint Louis, Senegal. Las partes teóricas y la práctica en este seminario tienen como objetivo un enfoque de intervención pedagógica en el espacio público, para que la fuerza vital (Axé) sea considerada un elemento crucial para la conciencia contra-colonial. Además, resalta la influencia de las filosofías africanas en contextos afro-diaspóricos y afro-brasileños.

Palabras clave: Filosofía africana contemporánea; estudios de género; socioanálisis

INTRODUÇÃO

A relação entre a ética e a estética, na cosmovisão africana, faz pensar um conjunto de valores sobre os quais fazemos escolhas e decidimos comportamentos, também imbricados nas diversas produções estéticas. Podemos pensar, ainda, sobre a possibilidade do ideal estético influir nas demandas éticas, sob a perspectiva de um mundo em interconexão. Ainda preservando distinções entre a forma de pensar ocidental e africana sobre ética e estética, é possível uma base de entendimento similar sobre ambas as vertentes. O objeto estético demanda uma certa harmonia, um certo modo de estar no mundo que projeta em nós uma plenitude. Existe uma identidade qualitativa peculiar ao estético, assim como na Ética existem peculiaridades prescritivas, que sinalizam para as pessoas e grupos como devem direcionar suas ações (EUGENIO; WER, 2019, p. 129).

Algumas questões guiam o início deste artigo: De que maneira podemos entrecruzar as diferentes referências africanas como a “nova orientação filosófica na África” de Marcien Towa e a cosmopercepção Ìyá de Oyèrónké Oyèwùmí para contextualizar as abordagens contemporâneas na prática pedagógica de descolonização do pensamento e experiência vivida afrodiaspórica? É possível analisar a autorevolução em Marcien Towa à luz da figura de Ìyá e da ocupação feminina do espaço público,



como descreve Oyěwùmí? Como vincular as duas correntes teóricas na prática de cura e defesa colonial (meu foco de pesquisa)? Como a episteme (o saber, o conhecimento) pode servir para vitalizar a força vital e assim enfrentar situações de racismo e sexismo ordinários? Ou, nas palavras de Anzaldúa², como o ativismo espiritual está no pensamento de Towa e de Oyěwùmí?

Assim como essas perguntas, preciso acrescentar uma contextualização prévia do conhecimento situado/experiência vivida da qual eu me insiro. No conjunto das minhas pesquisas, o objetivo principal é descolonizar o conhecimento, especialmente, na área da filosofia e na sua aplicação diante de situações de violências racistas e sexistas ordinárias. Conseqüentemente, a teoria é apresentada como uma prática de pensamento para uma tomada de consciência. De aprendizagem em aprendizagem, o ensino é contínuo na vida cotidiana de uma consciência que trabalha como uma pedagogia popular e emancipadora. Seguindo esses passos, podemos citar Paulo Freire e bell hooks³ como exemplos, que também se inspiram no pensamento de Fanon⁴, especialmente no livro “Pele Negra Máscaras Brancas” e no capítulo o “complexo de dependência da pessoa colonizada”, situando precisamente que o pensamento é uma ação que conscientiza e emancipa socialmente.

Neste enfoque afroreferenciado, apresentamos o pensamento de Towa como primeiro elemento chave. Seu pensamento emerge em meio à disputa que defende a filosofia como uma exclusividade ocidental, ao elaborar uma crítica à noção de consciência-de-si em Hegel, transcendendo seu racismo eurocêntrico. Além disso, a partir de uma perspectiva já descolonizada, Towa propõe uma autorevolução situada na África, reafirmando que o pensamento filosófico não é uma prerrogativa exclusiva do ocidente.

Por isso, na segunda parte deste artigo, a minha principal hipótese é que há algo de autorevolução na releitura do passado Yorubá na obra de Oyèrónkẹ Oyěwùmí sobre a figura de *Ìyá*. Por fim, na terceira parte, acrescento minha experiência vivida como

² ANZALDÚA, Gloria. **Light in the Dark/Luz en lo oscuro: Rewriting Identity, Spirituality, Reality**. New York: ed. Ana Louise Keating. 2015

³ hooks, b. **Ensinando a transgredir**. São Paulo : Martins Fontes. 2013

_____. **Ensinando para a comunidade : uma pedagogia da esperança**. São Paulo :Editora Elefante. 2021

FREIRE, P. **Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 25. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

⁴ FANON, Frantz. **Peau Noir Masques Blanches**. Paris : Seuil. 1952

educadora no seminário sobre a cura e defesa da ferida colonial, para que a pesquisa sobre as filosofias africanas afroreferenciadas e o contexto da ferida colonial também encontrem uma força vital (Axé) e também sejam consideradas elementos cruciais para a tomada de consciência contracolonial (Santos, 2015).

Marcien Towa e a noção de autorevolução

O que há em Towa que nos motiva a adentrar nessa estrutura conceitual de autorevolução e alcançar o que ele chama de plena “dignidade antropológica”? Talvez seja a consideração de que quando ele escreve, o faz a partir de um contexto em plena época do apartheid e um explícito racismo epistêmico, para não mencionar o mínimo. Propomos nos concentrar na análise do capítulo intitulado “Uma nova orientação filosófica na África” para apresentar a noção de autorevolução de Towa. Em seguida, discutiremos as observações feitas sobre a filosofia africana e o tema da libertação. Em uma leitura não exaustiva, passamos ao que ele afirma em direção a uma postura de filosofia da ação:

Para nós, a questão não pode mais ser o reconhecimento de um direito, mas o exercício desse direito. Para a maioria dos povos negros, a era das discussões sobre textos legais acabou, assim como a era das exigências de reconhecimento de nossa "dignidade antropológica". Chegou a hora de agir e de impor essa dignidade antropológica por meio de conquistas de todos os tipos. Enquanto nosso direito de iniciativa não foi reconhecido, fazia sentido brandir nossa originalidade cultural, filosófica etc. como um certificado de humanidade e como justificativa para nossa reivindicação de um destino separado e autônomo, porque esse algo essencial e insubstituível que afirmamos possuir só poderíamos trazer ao mundo sendo nós mesmos, assumindo a responsabilidade por nosso destino. A simples ideia de que somos indispensáveis à comunidade humana poderia contribuir substancialmente para o dinamismo e o entusiasmo da luta pela libertação e conquistar a simpatia das metrópoles. (TOWA, 1971, p. 38).

Assim, pensando nessa urgência de uma filosofia da ação e diante desse contexto explícito de racismo institucional estruturado para excluir a dignidade antropológica ao povo negro e africano, como podemos transmitir essa ação de dignidade, essa afirmação de si, quando há uma distância implícita ou explícita, por exemplo, eu como autora e você como leitor, leitora e leitor? Como podemos comunicar essa prática, sabendo que o intermediário também pode ser distanciador? Dito de outra maneira, como transmitir uma prática autorevolucionária compreendendo as diferenças entre as experiências vividas de cada ser, em suas múltiplas singularidades?

Talvez seja a própria vontade de combater as injustiças sociais que nos leve a transmitir essa aspiração pela autorevolução, como uma capacidade de ser, estar e existir no mundo, para todos, todas e todes. A autorevolução, portanto, demanda um exercício contínuo de reflexão, enquanto simultaneamente estamos “conectados” por valores existenciais, ideológicos ou, como afirma Towa, valores de “dignidade antropológica”.

Towa responde à essa provocação pela consciência da inevitabilidade ou mesmo da impossibilidade de restaurar um mundo antigo de antes da colonização, as quais as temporalidades foram redefinidas, e essa redefinição é a tarefa principal. A questão é: como definimos o *modus operandi*? De acordo com Towa:

Nossa tarefa se precisa, portanto, assim: Temos que nos afirmar no mundo de hoje; nós, situados por séculos na noite da inanição, temos que nos levantar com toda a nossa estatura humana; nós, que estivemos tão ocupados servindo aos outros por tanto tempo, temos que nos ocupar em servir a nós mesmos; E, é claro, a decisão de assumir a responsabilidade por nós mesmos, de nos afirmarmos, de nos orgulharmos (...) é, ao mesmo tempo, uma decisão de assumir a responsabilidade por nosso passado, de valorizá-lo e de nos orgulharmos dele. Somente na medida em que busca introduzir uma revolução radical em nossa condição atual, tal decisão exige uma ruptura igualmente radical com nosso passado para ser bem-sucedida, ‘uma vez que essa condição decorre rigorosa e indiscutivelmente desse passado’. A vontade de ser você mesmo leva imediatamente à orgulhosa reivindicação do passado, porque a essência do eu é apenas o resultado do passado do eu (TOWA, 1971, p. 41).

Talvez o autor esteja explicando como podemos mudar o passado “inevitável” da ferida colonial e, ao mesmo tempo, mudar o presente que nos condiciona a ser o que a dominação pressupõe: um subalterno. Não é mais uma questão de reconhecer ou não a dominação, mas de olhar além da dominação e pensar no eu como autorevolucionário. Ainda, ressaltando a autorevolução segundo Towa:

A revolução faz mais do que restaurar nosso passado: ela restaura nossa humanidade, a base de nosso passado. O culto à diferença se detém no passado e perde a humanidade que foi e que ainda pode ser possível. A revolução não abole e não pode abolir o passado, apenas a ditadura do passado. A perspectiva revolucionária nos liberta da ditadura do passado ao relativizá-lo, ao apresentar todos os elementos constituintes de nosso passado como produtos, resultados, obras de uma práxis criativa passada. O fato de que tais e tais resultados foram obtidos no passado não lhes confere nenhuma autoridade ou superioridade automática sobre aqueles que estamos obtendo agora ou que poderemos obter no futuro por meio de uma práxis igualmente livre e criativa. O que é realmente decisivo e fundamental é nossa livre apreciação, nosso livre julgamento de quaisquer obras, passadas, presentes ou simplesmente possíveis, nossa capacidade de inovar, de criar, em outras palavras, nossa liberdade, nossa humanidade. E é somente nesse nível de profundidade que a perspectiva revolucionária nos leva de volta aos nossos ancestrais, na medida em que eles também foram criadores. (1971, p. 48)

É interessante notar, para além de um trabalho exaustivo em Marcien Towa, que há um vasto mosaico de autores e autoras que trabalharam a tomada de consciência como fundamento de uma prática emancipatória, por exemplo, pensando em autoras como Grada Kilomba e Lélia Gonzalez. Como já mencionado em outros artigos de minha autoria⁵, o objetivo final desta pesquisa é tornar emergentes as práticas pedagógicas voltadas para a tomada de consciência e a emancipação social coletiva, além de aprofundar as diferentes estratégias para estudar a defesa e a cura da ferida colonial. Em suma, como esta leitura não exaustiva pode concluir uma introdução ao pensamento de Towa?

Podemos concluir com mais duas reflexões sobre o pensamento de Towa, primeiramente sobre o que ele propõe que pensemos desde uma autonomia e restituição rigorosa: “e em nosso mundo de superpotências imperialistas, como podemos reivindicar qualquer autonomia real, em qualquer campo que seja, sem adquirir poder suficiente para resistir a qualquer tentativa de subjugação, aberta ou encoberta?” (TOWA, 1971, p. 68).

Para uma contínua filosofia de ação, que questiona os mecanismos e as práticas discursivas em diferentes situações humanas, como o trabalho ou a família, Towa acentua a dignidade antropológica do povo negro e africano. É uma questão de restaurar a dignidade que torna possível a inteligibilidade entre nós, entre os seres humanos. O autor também busca caminhos como a crítica ao neocolonialismo, a possibilidade de apagar um passado de autocontenção, a formulação de uma crítica à noção de negritude e, por fim, a etnofilosofia. Além da impossibilidade de resumir a complexidade de Towa no espaço textual de um artigo, isso não é mais uma “perda”, mas uma reavaliação da nossa capacidade de agir: “é, portanto, tarefa do filósofo africano refazer com o máximo de rigor e objetividade nosso pensamento” (TOWA, 1971, p. 70).

Oyèrónkẹ Oyěwùmí e a cosmopercepção do conhecimento

⁵ Neste caso, minha pesquisa se refere a um pensamento estético e filosófico sobre a influência do Axé na formação do imaginário brasileiro como resistência à colonização e à escravização, e, por exemplo, no caso da minha pesquisa à prática dos Banhos como exemplo “concreto” de performatividade na defesa e cura das feridas coloniais. Sobre a performance dos Banhos : <https://cargocollective.com/inocencioraisa/PT-Portfolio-2023> e o artigo "Pensar Nagô nos Banhos: Preâmbulos para a Cura e a Defesa da Ferida Colonial." v. 5, n. 2: Epistemologias Calunduzeiras - Experiência e Pesquisa do Grupo Calundu: Edição Comemorativa de 5 Anos da Revista Calundu. <https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v5i2.34570>

Assim como Towa (1971, p. 5) inicia seu livro explorando o ainda debatido tema da existência da filosofia (ou do pensamento teórico) antes do contato com a Europa, Oyèrónkẹ Oyèwùmí (2021, p. 49), em seus Estudos Africanos, responde a essa questão adotando uma abordagem que conscientiza sobre o pensamento africano presente em figuras sociais pré-coloniais, que são fontes tanto epistemológicas quanto sociais. É também reconhecido que, desde o Egito Antigo, grande parte das ciências, como matemática e astronomia, foram diretamente influenciadas e apropriadas pelos gregos.⁶

Uma segunda crítica formulada por Oyèwùmí, embasada a partir do seu livro "A Invenção das Mulheres" (2021), visa romper com a lógica ocidental redutora que vê a visão como exclusividade do conhecimento e da explicação do cosmos (cosmogonia). Ao perceber a influência africana de se conhecer e de conhecer o mundo por meio de outros sentidos, como o olfato, a audição, o paladar, ela legitima esses sentidos como fatores de transmissão de conhecimento. Isso não se trata somente de uma abertura mais ampla da percepção do mundo, mas também estabelece uma ética relacional (2021, p. 75) na qual o convívio se baseia na escuta e na atenção à percepção do/com o outro.

Essa abordagem encerra a exclusividade da visão, que é um uso ocidental de reduzir a percepção à visão e ao distanciamento do corpo pelo intelecto. Para resumir esta segunda crítica, Oyèwùmí introduz a noção de cosmopercepção, não apenas como uma explicação do mundo, mas uma percepção da vida que abarca todos os sentidos. Por isso, o gosto estético não se separa da ética.

A própria transmissão se dá num referencial transdisciplinar, que não separa a oralitura do escrito, citando o filósofo Amadou Hampâté Bâ (2021, p. 63, apud, 1982, p. 8) :

A tradição oral é a grande escola da vida, todos os aspectos são cobertos e afetados por ela. Pode parecer um caos para aqueles que não penetram em seu segredo; pode confundir a mente cartesiana, acostumado a dividir tudo em categorias bem definidas. Na tradição oral, de fato, o espiritual e o material não são dissociados.

⁶ Podemos citar como referência para este argumento o livro *Black Atena* (1991) e também os autores citados por Oyèrónkẹ Oyèwùmí : P.J. Hountondji, *African Philosophy: Myth and Reality*; K. Wiredu, *Philosophy and African Culture*; P. O. Bodunrin (ed.), *Philosophy in Africa: Trends and Perspectives*; T. Serequeberhan (ed.), *African Philosophy: The Essential Readings*. Também podemos citar o meu primeiro artigo sobre Oyèrónkẹ Oyèwùmí e a figura de Oxum: **Um corpo estético-político de defesa e cura da ferida colonial : sobre iyá Oxum em Oyèrónkẹ Oyèwùmí e algumas experiências artísticas-sensíveis afro-diaspóricas**. *Revista Problemata – Revista Internacional de Filosofia*. v. 13 n. 1. 2022

Nossa hipótese é que, paralelamente, Oyèrónkẹ Oyěwùmí tanto mostra a atualidade das filosofias e das antropologias africanas contemporâneas, quanto a ação sobre a formação do sujeito e sua autoconsciência, bem como a transmissão de uma ancestralidade e um passado não-subalterno. Assim Oyěwùmí reitera a importância da oralidade na transmissão do conhecimento (ou em termos técnicos da filosofia, de epistemologia):

A história e a tradição são as menos reconhecidas de todas as criações do período colonial na África, como as culturas industriais, os estados e as comunidades, para citar apenas algumas. Isso não quer dizer que os africanos não tinham história antes da chegada do homem branco. Em vez disso, faço as seguintes distinções: primeiro, a história como experiência vivida; segundo, a história como registro da experiência vivida codificada em tradições orais; e terceiro, a história escrita (2016, p. 150).

Como podemos entrelaçar o pensamento de Towa com o pensamento africano contemporâneo? Oyèrónkẹ Oyěwùmí desafia a tradição universalista do Ocidente, ao propor uma ruptura no modo como as “teorias e conceitos são gerados a partir de experiências ocidentais” (2021, p. 55). Ela responde a isso com a noção de cosmopercepção para argumentar que o gênero é uma imposição colonial ocidental (2021, p. 69), propondo um estudo em que a figura feminina social africana não é reduzida ao seu gênero, como também por este fato anatômico não é subalternizada na ocupação do espaço público.

O que revela uma combinação de teoria e prática, refletindo um paralelo a noção de autoevolução em Towa. Assim, queremos introduzir a importância da ancestralidade para podermos pensar a figura de *Ìyá* em Oyèrónkẹ Oyěwùmí, no texto “Matripotência: *Ìyá* nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [iorubás]” (2016). Entre os dois, o entendimento de que há tecnologias sociais existentes sem subalternidade e, em particular, a presença feminina no espaço público.

Oyěwùmí parte da sua experiência vivida e histórica da sociedade de Oyó, do sudoeste da Nigéria, cuja pergunta ressalta: é possível ampliar sua compreensão da África e da influência afrodiaspórica? Podemos pensar em seu vocabulário de análise, como o surgimento de esquemas epistemológicos sobre a divisão do gênero ocidental, mas também sobre a autoconsciência na África?

A primeira distinção que Oyěwùmí faz é linguística, relacionada a genderização das palavras como também a normalização de um padrão em que o poder é normalmente inscrito ao que é genderificado como “masculino” (2021, p. 65). De qual padrão



Oyëwùmí está tratando ? Segundo a autora (2021, p. 65): “Esse padrão é aquele em que o gênero é onipresente, o masculino é a norma e o feminino é a exceção; é um padrão em que se acredita que o poder é inerente à masculinidade, em si e por si mesmo”.

Assim, ela propõe os conceitos de “ana-fêmea” e “ana-macho” para estarem livres de conotações hierárquicas (2021, p. 72) e distinguir esses termos dos lugares impostos pelo Ocidente pela diferença anatômica. Nessa iniciativa, podemos identificar um paralelo inicial com a filosofia de ação e identidade de Towa. Assim, traçamos uma leitura que pode ser um exemplo de inspiração em Towa, apresentando uma filosofia da ação em resposta direta às imposições ocidentais. Em contraste com o passado ocidental, que persegue pela categorização burocrática de pessoas não ocidentais (OYËWÙMÍ, 2021, p. 228), o trabalho de Oyëwùmí compreende os mecanismos e usos da dominação colonial, ao mesmo tempo em que propõe uma cosmopercepção específica da sociedade Yorubá, à qual ela pertence.

No entanto, além de apresentar o pensamento de Oyëwùmí, que revela tecnologias sociais ancestrais e, desarticula a generificação e hierarquização pelo gênero colonial ocidental, tomamos uma hipótese que pode inspirar e permitir um “futuro ancestral”, desta vez relacionado à figura de *Ìyá*, como uma cosmopercepção anterior à colonização – e à imposição hierárquica de gênero – em que o lugar feminino ocupava o espaço público e detinha também lugares sociais.

Ancestralidade que tem na sua transmissão o regimento pelo princípio de senioridade (2021, p. 80). A ancestralidade é assim definida pelo vetor de uma ética, uma episteme e uma estética que as teorias ocidentais ao mesmo tempo separam e incluem. Essa é uma sensibilidade que não envolve a compreensão dos sentidos como domínio de uma técnica, mas por meio da construção do corpo e da mente, juntos e interconectados com a comunidade. Qual é a importância dessa dimensão ancestral? Naiara Paula Eugenio e Claudia Wer (2019), no artigo “Filosofia africana: um estudo da conexão entre ética e estética”, formulam a ancestralidade por meio desse vetor ético-estético:

Ancestralidade que é destaque nessa cultura. A figura do ancestral, uma pessoa ou entidade reverenciada por suas virtudes e ensinamentos éticos, geralmente, anciãos que repassam valores de geração a geração firmando uma forte característica de tradição oral com princípios voltados para a formação do bom caráter, da convivência harmoniosa e de respeito ao outro e a natureza (Eugenio; Wer, 2019, p. 130).

Como a cosmopercepção pode influenciar a formação do ser/existir no mundo ao promover uma tomada de consciência desgenderizada e des-hierarquizada nas relações sociais? Quais são os conceitos Yoruba que podem ser destacados como eixos contemporâneos de identidade do “eu” em relação ao “outro” situado e à subjetividade, especialmente no que diz respeito à sensibilidade e espiritualidade, como, por exemplo, aqueles relacionados à ancestralidade feminina africana?

Para responder estas perguntas ressaltamos a figura de *Ìyá* como cosmopercepção que tem presença desde os *orikis* (poesia laudatória) e a sua transmissão de memória, como também está dentro do panteão de orixás. Orixá Oxum, cujos atributos incluem amor e fertilidade, também possui itans que a relacionam as práticas femininas de ocupação no espaço público como o comércio e o trabalho (2016, p. 24).

Qual é a ligação mais profunda entre a primeira *Ìyá* e a figura epistemológica da história coletiva de Oxum? Insistimos que nossa hipótese considera significativa a transmissão dos atributos de Oxum na formação do ser *Ìyá* (ou da consciência-de-si, como pensaria Towa). Tal hipótese visa permitir uma retomada efetiva do espaço público e social, sobretudo por meio de figuras femininas negras, como a incarnada figura de *Ìyá*. Ela transcende a simples tradução de “mãe”, (que ainda pode ser corroborada numa divisão sexual e racial do trabalho doméstico), sendo, ao contrário, uma figura social significativa na transmissão e preservação da memória social.

É interessante observar que Oxum é considerada *Ìyá* primordial (Abimbola, 1997, p. 404), já que no *odú Oseturá* é honrada pelas pessoas que são devotadas a divindade não apenas porque Oxum lhes dá descendência, mas também porque esta divindade supre suas necessidades. Uma relação entre divindades orixás e humanidade que, em nosso caso, podem ser entendidas como figuras cosmoperceptivas, mas também entendidas como posturas epistemológicas, éticas e estéticas, tendo significativo aporte na transmissão necessária da descrição sensível da realidade.

Esses sentimentos descritivos ou descrições sensíveis da realidade são continuamente repetidos nos *orikis* de Oxum (discursos dedicados a refazer uma genealogia ou recontar louvores em iorubá) e nas canções dedicadas à divindade.

Repetimos, sem o absolutismo europeu que reduz a categorias individualizantes, que a figura de *Ìyá* Oxum é fundadora de uma relação de sociedade e de maternidade, ocupando o espaço público e revertendo a “bio-lógica” da dominação masculina.

Poderíamos citar também divindades como Iemanjá, que no Brasil, carrega a figura maternal ao mar. No entanto, se nos concentrarmos sobre o pensamento de Oyèwùmí, Oxum aporta e conduz o lugar social da maternidade como fundador da sociedade humana. Repetimos também a leitura do mito fundador Osetura tendo a análise de Oyèwùmí em que a figura de *Ìyá* não é generificada, mas relacional e situacional:

Quem procria é a fundadora da sociedade humana, como indicado em Osetura, o mito fundador iorubá. A unidade social mais fundamental no mundo iorubá é o par *Ìyá* e prole. Como apenas as anafêmeas procriam, a construção original de *Ìyá* não é generificada, porque seu raciocínio e significado derivam do papel de *Ìyá* como cocriadora, com *Èlédàá* (Quem Cria), dos seres humanos... *Ìyá* também é uma categoria singular, sem comparação com qualquer outra. Além disso, tanto anamacho quanto anafêmea escolhem espiritualmente suas *Ìyá* da mesma maneira, e as *Ìyá* estão conectadas com toda a sua prole nascida, de maneira similar, sem qualquer distinção feita pelo tipo de genitália que ela possa ter. A ideia de que *Ìyá* é uma categoria não-generificada não deve ser difícil de entender se partirmos da premissa de que o conceito emana de uma episteme diferente daquelas euroestadunidenses universalizadas e saturadamente generificadas (OYÈWÙMÍ, 2016, p. 3).

Nota-se que a autora muda o vocabulário usado para descrever o gênero, criando uma separação entre a divisão binária ocidental homem-mulher e os atributos de gênero ana-macho e ana-fêmea (OYÈWÙMÍ, 2016, p. 3).

A ênfase é dada à procriação, destacando a relação entre *Ìyá* e sua descendência, e consequentemente, à humanidade, uma vez que todos os seres humanos nascem de uma *Ìyá*. Mas, atenção, não somente, *Ìyás* são importantes como os lugares sociais de maternidade. Relembrando o princípio de senioridade, uma *Ìyá* não é somente aquela que faz o parto, é uma categoria social do tempo a que se pertence. É importante distinguir, considerando a premissa de que esse conceito se origina de uma episteme diferente das epistemes euro-estadunidenses, que são universalizadas e saturadas de uma objetividade excludente (OYÈWÙMÍ, 2016, p. 3). Assim contar um *Itan*, ou transmitir através da oralidade às *Ìyás* mais jovens relembra “quem elas são, reforçando um sentimento de pertença e anulando uma sensação de isolamento que poderia emergir no processo de nascimento. Todos esses esforços são direcionados a despertar a futura *Ìyá* para dar o melhor de si” (OYÈWÙMÍ, 2016, p. 18).

Sendo um fundador não gerado e não separado por categorias individualizantes, explicita como condição *sine qua non* o respeito à ancestralidade e à senioridade (OYÈWÙMÍ, 2021, p. 83), seja qual for o gênero, o que importa é o tempo de presença na “casa”, no *Ilê*, que Oyèwùmí traduz como habitação de linhagem, (2016, p. 25), também penso na tradução como “casa” ou “moradia” em Yoruba, pensando também

em referência às casas de Candomblé no Brasil. Assim, para compreendermos de maneira direta, podemos dar como exemplo no Brasil, os babalorixás e yalorixás, de religiões afrodiáspóricas, como o Candomblé e a Umbanda. Em seguida, a ancestralidade não é um mito, mas um sentido epistêmico, estético, existencial, ou seja, filosófico porque porta a ação de existir e ser-no-mundo. Como no começo deste artigo, o passado reassumido sem as amarras e os encostos coloniais, que nos permitem louvar ancestrais sem a violência e a dominação colonial. Ou ainda, fazendo uma última citação (2021, p. 70): “Finalmente, ao conceituar o passado, o presente não é irrelevante. Todas as instituições que descrevo não são arcaicas – são tradições vivas”.

Considerações finais : Cura, Defesa da ferida colonial na Prática Pedagógica em São Luís, Senegal

Neste artigo, introduzi os filósofos africanos Marcien Towa e Oyèrónkẹ Oyèwùmí, como elementos chaves de uma descolonização do pensamento. Buscando assim uma autorevolução como em Towa e a tomada da ancestralidade sem o passado da ferida colonial em Oyèrónkẹ Oyèwùmí na experiência vivida afrodiáspórica. Tomando a prática pedagógica como fabulação crítica (HAARTMAN, 2008), inicio estas considerações finais recontando como preâmbulo uma experiência vivida nas práticas pedagógicas em que apresentei na Universidade Gaston Berger (2023). Neste seminário contei alguns itans de divindades orixás como Iemanjá e Oxum, traçando um paralelo entre experiência vivida que toma consciência da ferida colonial, contando a história de Sarah Baartman, com a cura e a defesa da mesma pela cosmopercepção Yoruba/Nagô. Concluímos que sem a força dos orixás no caminho da cura na nossa história, não seria possível a tomada de consciência necessária para ter a força da estética na compreensão das opressões ordinárias.

Como você encontra um lugar para si mesmo nesse sistema de dominação capitalista, patriarcal e colonial? Como podemos mudar essa cultura de superioridade racial, falsamente chamada de "progresso", tão acostumada a naturalizar e normalizar a dominação (como inconsciência ou *habitus*)? Como podemos tornar explícita nossa consciência como sujeitos, até os esquemas de dominação existencial?

Peço, portanto, de antemão à benção a todas às *Ìyás* que me concedem a potência e desejo de inscrever um feminino para além do gênero ocidentalizado. Guiados pela

significação do axé como força vital este artigo apresentou os filósofos africanos Marcien Towa e Oyèrónkẹ Oyěwùmí, proponho terminá-lo no que tange a pesquisa de uma maneira sensível e potente. Para que, de um lado tenha uma apresentação teórica (ainda que não exaustiva e nem essencialista) e de outro lado também tocar à um espaço de récita poética que conserve o relato da experiência vivida. Juntas convergem à uma efetiva descolonização do pensamento como propósito ético. Dito de outra maneira, render um artigo em filosofia africana contemporânea dentro de uma estética sem perder o senso crítico que ambas podem suscitar ao provar que elas também foram utilizadas com fins de apropriação cultural, dentro de uma moral e política colonial do saber.

Dando assim o terreno para uma descolonização, apresentando assim nesta mesma narrativa uma cosmogonia com um princípio similar e diametralmente oposta. Assim termino este artigo, pelo relato de três seminários que dei em 2023, dois na Universidade Gaston Berger e um último no centro cultural, em São Luis, Senegal. Resumirei o conteúdo dado nestes seminários e o efeito situado de sentir/pensar o axé apresentando as cosmogonias de Iemanjá e Oxum, mantendo a premissa que se inscreve numa noção que não reduz ao sentido da visão, mas à uma cosmopercepção.

Senegal é um país de maioria muçulmana e que não é localizado sobre a geografia Yoruba (maior parte no Benin e na Nigéria). Foi assim, o maior desafio, de trazer uma tradição, também afro-diaspórica em outro lugar africano, que não necessariamente conhecia essas práticas e a cultura do Axé.

Foi assim que, com o auxílio do professor Sébastien Lefbvre, no seu curso de sociolinguística, de literatura e civilização afrohispanica, pude assim introduzir minha apresentação divididas em duas problemáticas : a tomada de consciência pela definição da ferida colonial na afro-diáspora (em Grada Kilomba, principalmente) e a cura e defesa da ferida colonial pela cosmogonia yorubá de duas orixás Iemanjá e Oxum.

De antemão consideramos as cosmologias como inscritas num quadro simbólico de uma ancestralidade que persistiu – a despeito do cristianismo forçado – sendo considerada uma herança fundamental da África na América Latina, ou como Lélia Gonzalez (2020) chama da América Ladina.

Primeiro, foi preciso retomar a definição de ferida colonial, pelo caso clímax na minha pesquisa da história de vida de Sarah Baartman. Foi interessante, e delicado, extremamente delicado, mas de fácil compreensão citar Hegel e seu racismo no que tange a idéia do “mestre” e do “escravizado”. Nessa hora, os alunos me olharam

atentamente, como que entendendo esse passado recente de divisão “Europa” e “África”.

Trouxe assim a história de vida de Sarah Baartman e sua captura como categoria estética científica da Vênus Hotentote ilustra a aplicação dessa categoria de Vênus como uma categoria científica de distinção de identidade entre "raças", que vai ao encontro dos estudos evolucionários de Charles Darwin e dos estudos anatômicos de Georges Cuvier e Geoffrey Saint-Hillaire. Sarah "Saartjie" Baartman morreu em 1816, marcando o início de cerca de um século de publicações científicas sobre seu corpo. Sua vida e morte ilustram a história da dominação colonial em sua forma mais extrema, nas intersecções de raça, classe e gênero.

Objeto de estudo de cientistas como Étienne Geoffroy Saint-Hilaire e Georges Cuvier, à Vênus Hotentote era considerada um "espécime" feminino não humano, no qual certificava como categoria científica a análise de "raças subalternizadas" em virtude de suas características anatômicas.

Seu enterro só foi realizado em 2002, graças a uma campanha com Nelson Mandela que começou nos anos 90 para chamar a atenção e, finalmente, em 2002, uma lei do Senado foi aprovada forçando o retorno de seus restos mortais à África do Sul.

O caminho da cura e da defesa da ferida colonial que junta ambas as teorias história e espiritualidade como dispositivos descoloniais. Este mosaico de percepções africanas e afro-diaspóricas toma a prática de pensamento como estratégia social para repararmos histórias como a de Sarah Baartman e das violências ordinárias. Na minha participação no podcast História Preta, afirmei essa postura, que não separei de contar a história de Sarah Baartman sem esse vínculo de espiritualidade e prática filosófica com divindades Orixás.

Os usos de arquivos (e práticas discursivas) foram formulados em relação à experiência vivida. Contar sobre as noções de “autorevolução”, a figura de Íyá, assim como a experiência vivida contando a ferida colonial na história da vida de Sarah Baartman e na cura e defesa da mesma. Foi recontar sua vida para que pudéssemos até mesmo pensar no ato de reparar, inclusive o próprio reparo da história do desejo, da beleza. E, da mesma forma, se aprendermos a reparar a história dos costumes, também poderemos aprender a reparar a nós mesmos. A consequência é nos permitirmos pensar sobre a reparação em termos de experiência e existência vividas.

Um outro exemplo, mais conhecido no Brasil, é a da máscara usada pela Anastácia, ao qual me permiti mostrar já dentro de uma descolonização com a obra de Grada Kilomba (LIMA, 2019) e a intervenção traduzindo também para o francês a oração de Yhuri Cruz :

Figura 1



Fonte : Yhuri Cruz, 2019.

Nesse momento, tentei de maneira a não reproduzir a violência colonial, falar sobre os estereótipos racistas, que, por exemplo, podem ser atribuídos aos brasileiros. Podemos então entender que reduzir o “Brasil” ao país do futebol, do carnaval e do samba funciona como uma maneira de inferiorizar os brasileiros a esse estereótipo. Como também os africanos escravizados que chegaram nas Américas.

Falar das cosmogonias africanas foi então uma maneira de ressaltar o valor e a cultura ancestral africana. Para além da escravatura, chegamos à segunda parte do seminário, sobre divindades Orixás como Iemanjá e Oxum. O intuito foi, inclusive, de maneira não exaustiva e ainda em contínuo aprendizado tornar possível a resignificação (ou a descolonização) de noções como “beleza”, “sedução” e “fertilidade” desde uma

perspectiva cujos princípios fossem não eurocêntricos, nem binário, no que concerne gênero, classe e raça.

Dito de outra maneira, ao pensar na fabulação crítica (HAARTMAN, 2008) e na contribuição de uma vulgarização do pensamento público, este artigo não se pretende se reduzir a um simples apanhado de motivos estéticos predominantes pela hegemonia que se considera a única universalmente válida.

Por isso, terminei meu seminário apresentando uma ilustração de uma estética descolonial que trabalhe em ambas as figuras uma ressignificação dos sentidos e das representações, apresentando também o relato e a experiência presente no artigo publicado na revista Calundu "Pensar Nagô nos Banhos: Preâmbulos para a Cura e a Defesa da Ferida Colonial" (LIMA, 2021).

Referindo-se à mãe Beata de Yemonjá, a proposta de Diego Santos Reis resume bem os objetivos finais deste artigo, que aborda a ancestralidade como um ponto crucial entre ética e política, ao retomar as raízes ancestrais e repensar na pedagogia como um caminho existencial para a juventude:

Nessa “encruzilhada das águas”, a referência à tradição iorubá aparece como a matriz que confere sentido e singulariza a sua existência, enquanto herança ancestral e força de resistência das travessias, do atravessamento de rotas e de possibilidades que constituem a própria vida (...). Por isso, na tentativa de tornar visíveis as tramas da memória coletiva das populações negras da diáspora e seus valores comunitários afroreferenciados, como modo de existência e de resistência diante das múltiplas formas de violência a que são acoçadas, o exercício historiográfico, o ativismo político e a filosofia da ancestralidade, no saber-fazer dessas mulheres negras, estão intrínsecos. Para Mãe Beata, essa continuidade ressalta um dever ético e político: aliar a tradição e os valores ancestrais às lutas cotidianas e cidadãs (SANTOS REIS, 2020, p. 848; p. 854).

Terminei meus seminários mostrando um bordado de Iemanjá, no qual ela carrega um espelho e flores brancas, como também contando dois Itans, de Oxum e de Iemanjá. O primeiro Itan conta da revolta existencial de Ogum, cansado da vida de ferreiro sai sanguinário e decidido a não voltar mais à vida. Assim reunidos os Orixás decidiram tentar conversar com ele. Todos tentaram, mas ninguém conseguia conversar com Ogum. A vez de Oxum chega e pensou que para que ele parasse de destruir (a todos e a si mesmo), ela em vez de conversar, dançaria. A dança envolvendo os outros sentidos da natureza humana como o desejo e a paixão fez com que Ogum voltasse ao seu ofício de ferreiro.

O segundo itan conta quando Iemanjá foge de um marido abusivo, mas sabendo que ele mandaria soldados irem buscá-la, ela se prepara no mar espalhando espelhos.



Assim, quando os soldados chegaram, viram Iemanjá espalhada por toda a costa e ela consegue dessa forma vencer uma guerra sem derrubar uma gota de sangue. Tomo como referência estes Itans das vezes em que escutei em conversas com os mais velhos e pessoas iniciadas.

Diferente da metáfora e do pacto narcísico da branquitude (BENTO, 2002), que se apropria e esvazia as potências não brancas, essas histórias ilustram que a prática pedagógica não se “ensina” (ROCHA, 2023) somente para passar conhecimentos, mas que também aprendemos ensinando e ensinando aprendemos. Com excelência que a força vital (o *Axé*) e a cabeça (o *Orí*) como destino (OYĚWÚMÍ, 2021, p. 255) dentro de uma ética e de uma estética não se furtam a dançar e espelhar a si mesmo para terminar uma guerra. Reitero que meu objetivo não é tomar de assalto uma filosofia inteira de divindades orixás, porém ressaltar sua potência, seu Axé e sua capacidade de cura e de defesa da ferida colonial. Por uma autorevolução e uma ocupação do espaço público, que assim seja, se mostrando e se findando apenas começando, como uma iniciação de uma jovem pesquisadora à reiterar a multiplicidade das referências africanas na experiência vivida afrodiáspórica e na descolonização do pensamento.

REFERÊNCIAS

ABIMBOLA, W. **Images of Women in the Ifá Literary Corpus. In : Kaplan, Flora. Queen, Queen Mothers, Priestesses, and Power.** New York, New York Academy of Sciences, 1997.

AKOTIRENE, C. **Osun é fundamento epistemológico: um diálogo com Oyèronké Oyèwúmi.** Disponível em : https://www.cartacapital.com.br/opiniaos/osun-e-fundamento-epistemologico-um-dialogo-com-oyeronke-oyewumi/?fbclid=IwAR1BjNqQshNDq3vExZsnC5tY_SUfCUkE0rXPYHKQfoUcN6tji0X0Ka1fMB8#.Xa3C_WpFZyk.facebook. Acesso em 19 abr 2022.

ANZALDÚA, G. **Light in the Dark/Luz en lo oscuro: Rewriting Identity, Spirituality, Reality.** New York : ed. Ana Louise Keating. 2015

BENTO, C. **PACTOS NARCÍSICOS NO RACISMO: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público.** Tese na Universidade de São Paulo, 2002.

BERNAL, M. **Black Athena : The Afroasiatic Roots of Classical Civilization.** Arrow, 1991.

CESAIRE, A. **Discours sur le colonialisme.** Paris : Présence Africaine, 1955.



EUGENIO, N; WER, C. **Filosofia Africana: Um estudo sobre a conexão entre ética e estética.** *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia.* UFSM, v. 10, Ed. Especial (2019): Interfaces da Filosofia Africana. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/39890>. Acesso em: 29 jun. 2023.

FANON, F. **Peau Noir Masques Blanches.** Paris : Seuil, 1952.

FREIRE, P. **Pedagogia da Autonomia:** saberes necessários à prática educativa. 25. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

GONZALEZ, L. **Por um feminismo afro-latino-americano.** São Paulo : Cia. Das Letras, 2020.

HAARTMAN, S. **Venus in Two Acts.** *Small Axe* 12, no. 2 (2008): 1-14. Disponível em : muse.jhu.edu/article/241115. Acesso em: 29 jun. 2023.

HOOKS, b. **Ensinando a transgredir.** São Paulo : Martins Fontes, 2013.
_____. **Ensinando para a comunidade : uma pedagogia da esperança.** São Paulo : Editora Elefante, 2021.

LIMA, R. I. F. **Pensar Nagô nos Banhos: Preâmbulos para a Cura e a Defesa da Ferida Colonial.** v. 5, n. 2: *Epistemologias Calunduzeiras - Experiência e Pesquisa do Grupo Calundu: Edição Comemorativa de 5 Anos da Revista Calundu.*
<https://doi.org/10.26512/revistacalundu.v5i2.34570>

_____. **Arte e descolonização como um mecanismo de defesa na obra de Grada Kilomba.** *Artes e instituições culturais: reflexões sobre branquitude e racismo.* Revista Percursos - UDESC - v. 20, n. 44. 2019.

_____. **Um corpo estético-político de defesa e cura da ferida colonial : sobre iyá Oxum em Oyèrónkẹ Oyèwúmi e algumas experiências artísticas-sensíveis afro-diaspóricas.** *Revista Problemata – Revista Internacional de Filosofia.* v. 13 n. 1. 2022

OYEWUMI, O. “**Matripotência: ìyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [iorubás]**”, capítulo 3, p. 57-92, por Wanderson Flor do NASCIMENTO. “Matripotency: Ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions”. *What Gender is Motherhood?*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016. <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A9%20Oy%C3%A9w%C3%B9m%C3%AD%20-%20matripot%C3%A2ncia.pdf>

_____. **A Invenção das Mulheres. Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero.** Tradução por Wanderson Flor do NASCIMENTO. Rio de Janeiro : Bazar do tempo, 2021.



ROCHA, A. Coluna **O que o ensino de filosofia deve aprender com Oxum.**

Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/39890>. Acesso em: 29 jun. 2023. <https://anpof.org.br/comunicacoes/coluna-anpof/o-que-o-ensino-de-filosofia-deve-aprender-com-oxum>. Acesso em 30 jun. 23.

SANTOS, Antonio Bispo Dos. **Colonização, Quilombos: Modos e Significações.**

UnB. 2015. https://repi.ufsc.br/sites/default/files/BISPO-Antonio-Colonizacao_Quilombos_Modos_e_Significados.pdf

REIS, D. **Re-ori-entar: Beatriz Nascimento e Mãe Beata de Yemonjá, historiadoras afro-atlânticas.** Revista da ABPN, v. 12, n. 34, set.-nov. 2020, p. 841-863

TOWA, M. **Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle.**

Yaounde : Cle, 1971.

Submetido em: 30/06/23

Aceito em: 05/02/2024