

# OYÈRÓNKÉ OYĚWÙMÍ E AS FILOSOFIAS ESC(R)UTÁVEIS DA COSMOLOGIA E INSTITUIÇÕES SOCIOCULTURAIS ÒYÓ-IORUBÁS<sup>1</sup>

Aline Matos da Rocha<sup>2,3</sup>

matosdarochaaline@gmail.com

**Resumo:** Este artigo busca esc(r)utar o pensamento da filósofa iorubá Oyèrónké Oyěwùmí, que modifica nossa compreensão das culturas africanas, notadamente em relação à raça e ao gênero. Oyèrónké Oyěwùmí ao nos chamar a atenção que antes da colonização britânica a sociedade Òyó-Iorubá do sudoeste da Nigéria não se organizava em torno de hierarquias decorrentes da divisão por corpo generificado, mas da senioridade, nos apresenta cosmologia e instituições socioculturais Òyó-Iorubás assentadas na cosmopercepção de quem não é permanentemente e indefinidamente mais velho ou mais novo que outra pessoa. Nesse sentido, trazer o pensamento de Oyèrónké Oyěwùmí para o exercício do ensino de filosofia contribui para pensá-lo além da transmissão histórica da filosofia e das ideias de pensadores ocidentais, abordando assim seres e saberes africanos que deságuam em tradições, cosmologias e instituições socioculturais presentes no Brasil, das quais professoras(es) e estudantes são herdeiras(os).

**Palavras-chave:** Oyèrónké Oyěwùmí, Cosmologia e Instituições Socioculturais Òyó-Iorubás, Cosmopercepção, Senioridade, Ensino de Filosofia.

---

<sup>1</sup> Recebido: 11-08-2023/ Aceito: 16-10-2023/ Publicado on-line: 15-12-2023.

<sup>2</sup> É doutora em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB), Brasília, Distrito Federal, Brasil.

<sup>3</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6957-9901>.

## Introdução

Ouso dizer que toda escrita floresce de bastidores. Estes que nem sempre aparecem no texto, mas que considero importante pontuar, já que atrás da página escrita há um rascunho, um fundo, uma coxia que não pode ser meramente negligenciada, pois influi no fazer da escrita. Este artigo é fruto de discussões que estão presentes na minha tese de doutorado (Rocha, 2023), a qual figura como uma mobilização em trazer o pensamento de uma das principais vozes da filosofia africana<sup>4</sup> contemporânea, a filósofa iorubá<sup>5</sup> Oyèrónké Oyěwùmí, cujo “trabalho examina as formas pelas quais o universalismo no meio acadêmico distorce nossa compreensão das culturas africanas, especialmente em relação à raça e ao gênero” (Oyěwùmí, 2020)<sup>6</sup>.

Oyěwùmí, através do método cosmoperceptivo,

---

<sup>4</sup> Utilizo a noção de filosofia africana de acordo com o que pensa Tanella Boni, para quem a filosofia africana “inclui as filosofias do continente, mas também das diásporas. Hoje, nas universidades americanas, esta história do pensamento filosófico, ligado de uma forma ou de outra à África, está dividida em *African Philosophy*, *Africana Philosophy* ou *Afro-American Philosophy*. Posso dizer que o que é chamado de ‘filosofia africana’ é múltiplo e diversificado e inclui muitos autores que, na maioria das vezes, escrevem nos idiomas coloniais (francês, inglês, espanhol, português), estes idiomas que também podem ser seus próprios idiomas (para aqueles que não têm outro idioma)” (Boni, 2020).

<sup>5</sup> De acordo com Thiago Dantas (2018, p. 17), “por mais que possa parecer desnecessário e racializante a identificação da origem dos filósofos[as] negros[as] citados nesse estudo (já que aos filósofos europeus não se utiliza tal prática, numa lógica de ‘normalidade’), a intenção de destacar o pertencimento geográfico nesse caso deve-se ao objetivo de ressaltar pensadores[as] localizados[as] para além das fronteiras racistas estabelecidas pelo Ocidente. Por esse modo, a primeira vez que um filósofo ou filósofa for citado/a será destacada a origem geográfica”.

<sup>6</sup> Todas as passagens de textos que não estão em língua portuguesa nas referências bibliográficas foram traduzidas por mim.

arqueológico e genealógico assentado em uma sociologia do conhecimento, vem embaralhando as cartas da filosofia ao nos chamar a atenção que antes da colonização britânica a sociedade Òyó-Iorubá do sudoeste da Nigéria não se organizava em torno de hierarquias decorrentes da divisão por corpo generificado, mas da senioridade que é baseada em idades cronológicas, situacionais e relativas das pessoas.

A importância dada a uma pessoa na sociedade iorubá pré-colonial não estava baseada no fato de ela ser homem ou mulher. A autora, ao analisar as relações de gênero, diagnostica que o Ocidente as exagera através das diferenças entre homens e mulheres e salienta que essa relação não existia na sociedade iorubá pré-colonial, apresentando-nos, assim, filosofias esc(r)utáveis da cosmologia e instituições socioculturais Òyó-Iorubá que precisamos mobilizar no ensinar-aprender filosofia/filosofar. Mergulhemos na leitura/escuta do texto...

### **A criação de um conceito: cosmopercepção**

Segundo Deleuze e Guattari (2010, p. 11), “a filosofia, mais rigorosamente, é a disciplina que consiste em *criar* conceitos. [...] é porque o conceito deve ser criado que ele remete ao filósofo como àquele que o tem em potência, ou que tem sua potência e competência”. OyĚwùmí é uma filósofa que cria conceitos e

os reconhece criticamente como ferramentas fundamentais que tanto (in)formam nosso pensamento ao determinar como pensamos, sobre o que pensamos, e com quem pensamos, quanto constroem a realidade que pretendem (d)escrever no ensinar-aprender filosofia.

À luz do domínio da cosmovisão (*Weltanschauung*) ocidental, a autora cria – desde sua própria experiência e trajetória iorubá – o conceito de cosmopercepção, o qual se refere a lógicas de conhecimento não ocidentais que privilegiam outros sentidos, notadamente a audição, as quais estão presentes em relações comunitárias em África e na Diáspora. Na esteira de wanderson flor do nascimento<sup>7</sup> (2021, p. 383):

Por lógicas de conhecimento entendemos, aqui, o conjunto de orientações que dão forma aos modos de produzir conhecimento, mobilizando ferramentas de teorização, esquemas de argumentação, pressuposições em torno de relações entre a teoria e o vivido envolvidas na produção do conhecimento, que determinam as maneiras como o que pensamos se relaciona com a história em toda a sua multiplicidade de aberturas. Desta forma, as lógicas de conhecimento não se reduzem, a princípio, aos temas e problemas com os quais o conhecimento se enfrenta, mas àquilo que faz com que algo possa ou deva ser problematizado e tematizado – e em como essa tematização e essa problematização podem se dar. Assim, as lógicas de conhecimento são solos culturais que permitem a inteligibilidade de modos de produção epistêmicos, indicando ambiências epistemológicas nas quais o conhecimento adquire sentido.

---

<sup>7</sup> Não há erro de digitação. O Prof. Dr. wanderson flor do nascimento, seguindo a filosofia da pensadora bell hooks, também escreve seu nome em letras minúsculas.

Oyëwùmí diagnostica que no conceito de cosmovisão há um monopólio da visão que organiza os modos de ser e conhecer do pensamento. Em outras palavras, a autora problematiza que a cosmovisão é um conceito alicerçado na visão que finda por demandar a centralidade do corpo sexuado e racializado como principal matriz de concepção, compreensão e interpretação da realidade. A cosmovisão implica num privilégio da visão sobre os demais sentidos e produz um pensamento que funciona de modo imagético/corporal, o qual a autora questiona, denuncia e não valida como universal. Cabe ressaltar que o conceito de cosmopercepção chega até nós brasileiros(as) através do professor wanderson flor do nascimento que traduz

a expressão “*world-sense*” por “*cosmopercepção*” por entender que a palavra “*sense*” sinaliza tanto os sentidos físicos quanto a capacidade de percepção que informa o corpo e o pensamento. A palavra “*percepção*” pode indicar tanto um aspecto cognitivo quanto sensorial. E o uso da palavra “*cosmopercepção*” também busca seguir uma diferenciação – proposta por Oyëwùmí – com a palavra “*worldview*”, que é, usualmente, traduzida para o português como “cosmovisão” e não como “visão do mundo” (flor do nascimento: N. T. In: Oyëwùmí, 2021, p. 267).

Na medida em que a terminologia filosófica ocidental é baseada em metáforas ligadas à experiência da visão, “e sendo as metáforas o pão de cada dia de todo pensamento conceitual” (Arendt, 2004, p. 75), uma

das características da cosmovisão é a valorização da visão em detrimento dos demais sentidos, especialmente da audição. Hannah Arendt (2010, p. 131) salienta que “metáforas retiradas da audição são muito raras na história da filosofia”. Mas o que aconteceria se a visão perdesse sua hegemonia no âmbito ideológico do ensino de filosofia? O que significaria pensar o ensinar-aprender filosofia/filosofar com os ouvidos?

É importante ressaltar que não se trata agora de abrir mão da cosmovisão, mas de evidenciar a sua centralidade e domínio na filosofia, e conseqüentemente em seu ensino. No entanto, o problema é que um foco na visão como principal sentido para o ensinar-aprender filosofia/filosofar eleva o que pode ser visto sobre o que não é evidente aos olhos, reduzindo e deixando de fora as demais circunstâncias e nuances da existência que é muito mais do que se pode ver sob a superfície. O céu, a lua, o mar, etc. são maiores do que o que vemos. É reducionista basear o ensino de filosofia apenas na visão.

Nesse sentido, ao problematizar a cosmovisão, Oyěwùmí não está questionando a sua validade. A cosmovisão continua sendo um conceito extremamente importante e legítimo para se pensar lógicas epistêmico-culturais do Ocidente. Mas e em relação à(s) África(s)? Em que medida não estamos importando conceitos ocidentais para se pensar saberes e

experiências africanas? E em que medida o ensino de filosofia está comprometido intelectualmente com África?

Quando mobilizamos apenas matrizes ocidentais no ensino de filosofia estamos desconsiderando diferentes abordagens e compactuando intelectualmente com a ideia colonial de que africanos não tem filosofia (Hountondji, 2010). Essa ideia, frequentemente, é confirmada e fortalecida pelos nossos próprios campos epistêmicos “críticos” hegemônicos. Para Oyěwùmí (1997), todas as pessoas debruçadas em ensino, independente da disciplina, são disseminadoras das forças hegemônicas ocidentais.

Por isso que a autora afirma que compreender África implica começar com África (Oyěwùmí, 1997). Partir de matrizes epistêmico-culturais africanas que, apesar da colonização e colonialidade, (r)existem entre nós no Brasil. Precisamos mobilizar a filosofia africana em sala de aula e nos desocupar da mentalidade racista que sustenta a inexistência da capacidade de pensar e, portanto, de fazer filosofia, que as pessoas africanas apresentam (flor do nascimento, 2016, p. 242). Questionando assim teorias e conceitos ocidentais que “normalmente” tomamos como ponto de partida quando vamos discutir África em sala de aula. É possível falarmos em cosmovisão africana?

Segundo Oyěwùmí, é ocidentocêntrico<sup>8</sup> utilizar cosmovisão como conceito que define, universalmente, mundos, saberes e experiências nas quais o sentido da visão é apenas mais um, e não o mais importante, como é o caso nas culturas africanas, nas quais não bastam apenas olhos para entender um mundo feito de palavras. Isto é, assentado na tradição oral: lógica epistêmico-filosófica e uma das principais fontes que nutre a cosmopercepção. De acordo com o filósofo malinês Hampâté Bá (2011, p. 167), quando falamos de tradição oral, significa que

nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer *são* a memória viva da África.

É preciso destacar que:

Falar de oralidade é sublinhar a existência de uma dominante em que prevalece a comunicação oral, não é de modo algum designar a exclusividade da comunicação oral proveniente de uma hipotética incapacidade do uso da escrita. A oralidade é tanto efeito como causa de um certo modo de ser social. Denuncia as relações sociais

---

<sup>8</sup> Conceito criado por Oyěwùmí como um contraponto ao eurocêntrico, tencionando incluir os Estados Unidos da América e pensar o Ocidente tanto como uma força geográfica quanto política. Ou seja, uma geopolítica “que trata a cultura ocidental como Cultura (com a letra C em maiúscula) sugerindo que é a única” (Oyěwùmí, 1998, p. 1.050). Desse modo, não utilizarei a expressão eurocêntrico.



específicas privilegiando certos fatores de estratificação ou de diferenciação social, tais como a detenção da palavra, que é sinal de autoridade, a iniciação a conhecimentos que constituem uma espécie de saber mínimo garantido, que qualifica o indivíduo (Aguessy, 1980, p. 114).

Desse modo, Oyěwùmí só utiliza cosmovisão para escrever o sentido cultural do Ocidente, e cosmopercepção para compreender a concepção de mundo em África e (d)escrever lógicas filosóficas culturais iorubás que privilegiam uma (con)junção de sentidos. Por exemplo: fala e escuta, cuja relação “refere-se a realidades muito mais amplas do que as que normalmente lhes atribuímos” (Hampâté Bá, 2011, p. 172). Fala e escuta funcionam como mediadoras sociais nas relações que as pessoas mantêm umas com as outras, com o mundo invisível dos espíritos e com uma realidade em que tudo é vivo, pois os mortos não morreram, como nos sinaliza o poeta senegalês Birago Diop (2013):

Ouçã no vento  
O soluço do arbusto:  
É o sopro dos antepassados.  
Nossos mortos não partiram.  
Estão na densa sombra.  
Os mortos não estão sobre a terra.  
Estão na árvore que se agita,  
Na madeira que geme,  
Estão na água que flui,  
Na água que dorme,  
Estão na cabana, na multidão;

Os mortos não morreram...  
Nossos mortos não partiram:  
Estão no ventre da mulher  
No vagido do bebê  
E no tronco que queima.  
Os nossos mortos não estão sob a terra:  
Estão no fogo que se apaga,  
Nas plantas que choram,  
Na rocha que geme,  
Estão na casa.  
Nossos mortos não morreram.

Oyěwùmí reclama nossa escuta para os modos de pensar africano com seus pressupostos assentados na cosmopercepção em que para povos africanos, especificamente Òyó-Iorubá, a audição distingue as coisas sem se elevar como o sentido mais importante na apreensão da realidade. Dessa forma, cosmopercepção é inclusiva porque aciona os demais sentidos e nos possibilita compreender a totalidade e percepção dos modos de ser, e construir conhecimentos com e sobre sociedades não ocidentais. Entretanto, cosmopercepção não é reconhecida pela episteme cultural hegemônica que colocou a cosmovisão como paradigma hegemônico de como ensinar filosofia, compreender todo (o) mundo e (pr)escrever Outros.

Entretanto, se em povos africanos, especificamente em povos Òyó-Iorubá pré-coloniais, a visão não era o sentido privilegiado, o corpo como entidade física não prescrevia diferenciações e hierarquias sociais

entre as pessoas. O corpo não está *em vista* e *à vista*. As distinções e hierarquias sociais entre pessoas iorubanas são determinadas pelas relações sociais baseadas na senioridade, e não na fisicalidade racializada e generificada.

Precisamos ensinar estudantes da educação básica e superior que no Ocidente sem a pessoa falar nada se cria através do olhar uma imagem – muitas vezes distorcida – do que ela é. Contudo, não sabemos sem a mediação do olhar, se uma pessoa é negra ou branca. Do mesmo modo nem sempre é possível identificar somente por meio do olhar um corpo de mais idade ou menos idade, é necessário que a fala exteriorize.

Na sociedade iorubá, a língua, os nomes, e as categorias sociais de parentesco e não parentesco antes da colonização não denotavam gênero, mas senioridade relativa. De acordo com Oyěwùmí (1997, p. 14), “não se pode localizar as pessoas nas categorias iorubás apenas olhando para elas. O que se ouve pode ser a sugestão mais importante”. A mediação pela fala e escuta é extremamente fundamental e exige muito mais do que a visão. Podemos saber apenas olhando se Oyèrónké Oyěwù mí é um nome masculino ou feminino? Adélékè Adéèkò e Adeshina Afolayan são nomes masculinos ou femininos?

Não podemos esquecer que estamos falando de povos assentados em tradição oral, na qual o nome não

é apenas uma palavra com que se designa pessoas e coisas. O nome é a expressão – nas culturas de domínio oral – que determina e situa corretamente o indivíduo no seu contexto familiar, genealógico e social (Aguessy, 1980). Em suma, nome é fundamento, assim como a palavra falada, entendida como uma divindade que deve ser cultuada, reverenciada e respeitada (Hampâté Bá, 2011) por acionar relações com as pessoas e com o mundo invisível dos espíritos.

Em termos de semelhança – acomodada as devidas distinções culturais – nas experiências diaspóricas iorubás do Brasil, a cosmopercepção é uma tradição viva nos modos de ser e conhecer afro-indígena. Oyěwùmí traduz no conceito de cosmopercepção modos de ser e conhecer afro-indígena que desembocam em cosmologias e instituições socioculturais iorubás presentes no Brasil, das quais somos descendentes e herdeiras(os). Porém, de acordo com o professor flor do nascimento,

isso não significa que reconheçamos esta herança; entretanto, consideramos um anseio de que aquilo que nos precede seja considerado, de modo a perceber que somos constituídas(os) de histórias diversas e que nem sempre todas elas nos são dadas a conhecer da mesma maneira (2020b, p. 26)

devido ao epistemicídio que ainda existe no ensino de filosofia brasileiro.

## O ensinar e aprender da senioridade

*Mo f'ire fún Òṣun*  
*Mo f'ire fún Oya*  
*Mo fọ ire fún gbogbo àwọn iyá*  
*Afimò f'obìnrin*  
*Iye wa táa pé nímò*  
*Afimò jẹ t'Òṣun o, Iye wa táa pé nímò*  
*Ñjé, ẹ jé ká wólè f'obìnrin Obìnrin ló bí wa*  
*Ka wa to dèniyàn*  
*È jéká wólè f'obìnrin Obìnrin ló b'Ọba*  
*K'óba ó tód'Òrìṣà*  
*Ore Yeye o!*<sup>9</sup>

Em louvor saudamos *àwọn*<sup>10</sup> Oxum<sup>11</sup>, *iyá* primordial, e abrimos esta escrita sobre senioridade, que não pode ser tematizada sem se pedir licença e permissão à Oxum, divindade mais antiga e mais velha não apenas relativamente à idade, mas por ser mãe da humanidade e das divindades que nasceram através dela. Tudo que nasce e flui – ensinar e aprender, aprender e ensinar, som e silêncio, escuta e fala, fala e escuta, etc. – nesta<sup>12</sup> dimensão do mundo provém de Oxum. Assim, não é por acaso a abertura deste tópico com uma reza à *iyá* que está no centro da senioridade, cuja sonoridade

<sup>9</sup> A formatação Cambria é a que melhor se adequa à inserção dos sinais e letras iorubás.

<sup>10</sup> “Pronome de terceira pessoa *wón* usado para se referir a uma pessoa mais velha, independentemente do sexo anatômico” (Oyèwùmí, 1997, p. 40).

<sup>11</sup> “Ao longo da diáspora iorubá, a língua tem assumido as ortografias locais onde se estabeleceu. Assim, a nossa divindade pode ser apresentada como Òṣun, Ochún, Oxum e Oshun” (Murphy; Sanford, 2001). Utilizo a grafia abasileirada de Oxum em correlação à Òṣun.

<sup>12</sup> E não só.

escutamos através da língua iorubá.

Em *The Invention of Women*<sup>13</sup> (1997), Oyěwùmí nos introduz na importância da língua para a constituição e difusão da cultura da qual deriva, e na definição e dinâmica da senioridade que é a classificação social das pessoas com base em suas idades cronológicas, porém relativas, fluidas e situacionais, pois se expressa em relação com alguém que é, ao mesmo tempo, mais velho e mais jovem do que outras pessoas da comunidade – considerando o aspecto fluído e transitório das relações etárias.

Falar de senioridade é tanto sublinhar o fato de ser a principal categoria manifesta na organização sócio-iorubá – pré-colonial – de Ọ̀yọ́ quanto acentuar a existência de uma língua que faz senioridade e não gênero. Nomes, termos de parentesco, e todos os pronomes não são específicos de gênero-corpo, conforme salienta Oyěwùmí (1997, p. 40):

Os pronomes de terceira pessoa *ó* e *wọ̀n* fazem distinção entre pessoas mais velhas e mais jovens nas interações sociais. Assim, o pronome *wọ̀n* 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], *wọ̀n* é o pronome de respeito

---

<sup>13</sup> Temos disponível a tradução de *The Invention of Women* tanto em português *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*, pela editora Bazar do Tempo (2021) quanto em espanhol *La Invención de las Mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*, do GLEFAS: Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (2017). Contudo, optei pela escuta da versão original em inglês como ferramenta de compreensão do próprio movimento de oralitura do pensamento de Oyěwùmí.

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 de 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.

Quando Oyěwùmí (1997) nos chama a atenção para a generificação, não está se referindo apenas a um fenômeno gramatical, linguístico em que gênero é uma categoria inerente aos pronomes e substantivos, mas também a um marcador de sentidos e referências humanas, cuja prática coloca o sexo-corpo como determinante fixo de posições e papéis que homens e mulheres devem ocupar e desempenhar socialmente. Em outras palavras, não é só uma questão de gramática, linguística, se trata de descrições humanas e prescrições de lugares sociais.

A generificação que foi imposta – através da colonização – à cultura e cosmopercepção Òyó-Iorubá ocasionou a mudança epistemológica de um mundo africano que não designava a existência de mulheres e homens, filhos ou filhas, esposas ou maridos, etc. e cujas pessoas e divindades sempre exibiam uma identidade fluida (Oyěwùmí, 2020). Oyěwùmí, ao desenterrar e revelar pressupostos subjacentes ao processo colonial,

traz à tona um mundo despedaçado<sup>14</sup> por amplas transformações linguísticas através do gênero, as quais se traduzem em um contínuo desmantelamento da senioridade.

Cada língua traz consigo um mundo embutido e o gênero ao ser forçosamente inventado pela colonização ocidental na sociedade Ọ̀yọ̀-Ìorubá trouxe um mundo que não é relacional, mas aprisionado ao corpo. Pode-se objetar que no Ocidente homens e mulheres também se relacionam mutuamente. Porém, é uma relação fixa e essencializada. Em qualquer situação um homem será permanentemente um homem, e uma mulher será permanentemente uma mulher, e essa relação segue sendo sustentada nas posições de poder e nos papéis ocupados por ambos na esfera social, ao contrário da senioridade que é relacional, comunal e não privilegia, especificamente, o corpo:

O ponto mais importante é que a senioridade não chama a atenção para a anatomia ou genitália como fazem os sistemas de gênero. A senioridade privilegia relações sociais e não o tipo de corpo. Portanto, senioridade é fluída e mais igualitária, dado que cada pessoa na sociedade pode ser mais jovem ou mais velha nas interações, dependendo da situação. A senioridade, ao contrário do gênero, é relacional e fala do *ethos* coletivo e não da identidade individual. Assim, concluí que a suposição atual de gênero e o domínio masculino que a acompanha na interpretação das instituições autóctones iorubás, práticas sociais, e dos valores representam uma mudança epistemológica longe da senioridade (Oyěwùmí, 2016, p. 10, com

---

<sup>14</sup> Referência ao *O mundo se despedaça* de Chinua Achebe (2009).



adaptações).

Enquanto “o gênero convida à reflexão sobre as diferenças entre” (Louis, 2006, p. 715) homens e mulheres, a senioridade nos convoca a questionar: por que o corpo sexuado e não a idade? E a refletir sobre distinções – situacionais e fluidas – entre pessoas mais velhas e mais jovens nas interações, independente da sua anatomia ou genitália:

Nitidamente, os órgãos sexuais das pessoas existem, mas não atuam no interior da sociedade Òyó-Iorubá como um instrumento de diferenciação, e sim de distinção anatômica. Tanto que Oyëwùmí vai criar os conceitos de *anafêmea* e *anamacho* para se referir à anatomia sexual do corpo, sem evocar oposições binárias. O fato de uma pessoa possuir pênis não a coloca automaticamente em lugares de regalias, status e posições de poder. Pênis e vaginas não definem privilégios hierárquicos e lugares de subordinação (Rocha, 2020).

Considerando que uma das funções de Oyëwùmí tem sido descolonizar o conhecimento e recentrar a África e suas epistemologias na busca pela transformação global, trazer em nossas aulas de filosofia os sistemas de senioridade – ao invés de apenas os sistemas de gênero – contribui na reconstrução de mundos filosóficos relacionais despedaçados pela colonização/colonialidade, na desendemonização de divindades e ancestrais, na recuperação das memórias, das tradições vivas, das epistemes, das culturas e das línguas autóctones.

Mobilizar línguas autóctones é extremamente necessário à medida que com elas podemos provar que não é só possível filosofar em alemão<sup>15</sup>, mas em iorubá, etc., e também conseguimos confrontar epistemologias ocidentocêntricas, reconstituir a legitimidade e autoridade da senioridade e suas conseqüentes cosmologias, instituições socioculturais *Ọ̀yó-Iorubá* e dimensões ontológicas relacionais que “são vivenciadas em parte do continente africano e foram deslocadas para territórios afrodiáspóricos, como o Brasil, ainda que com adaptações, por meio de práticas cosmológicas que situam a ancestralidade em lugar central” (Santana, 2022, p. 149), honorífico e sênior, pois em qualquer instituição, comunicação e interação social, ancestrais, são considerados mais velhos e, portanto, privilegiados na comunidade. Nesse sentido, pensar em senioridade é pensar em termos relacionais porque

ninguém é permanentemente e indefinidamente mais velho ou mais novo que outra pessoa, o que nos coloca sempre na posição de um sujeito em errância, embora algumas características se conservem, relacionalmente. Posso ser uma pessoa mais nova em relação a uma pessoa, mas diante de uma outra pessoa que ingresse na comunidade, serei mais velha que ela, podendo, portanto, ser mais velho e mais novo, ao mesmo tempo (flor do nascimento, 2020a, p. 201-202).

---

<sup>15</sup> Alusão à música *Língua*, de Caetano Veloso. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/caetano-veloso/44738/>.

O fato de a senioridade ser a principal categoria expressa na língua iorubá indica que a relatividade etária é o princípio vital da organização social, cuja lógica de conhecimento requer uma prática contínua de negociação de significados fluidos e situacionais em que a relação com a fala e a escuta caracteriza a dimensão ontológica da senioridade pelo simples fato de a linguagem ser

um fenômeno eminentemente relacional, e com um lugar de destaque em sociedades nas quais a oralidade é central nas formas de descrição e construção de relações e de conhecimento. Fala-se sempre *para, com e entre* outras pessoas [...], jamais falamos sozinhos mesmo na ausência de outras pessoas, ou seja, havendo sempre a suposição e a necessidade da existência de outros existentes falantes (flor do nascimento, 2016, p. 237).

Mas a senioridade não expressa apenas a linguagem do status e o vocabulário esc(r)utável da cosmologia e instituições socioculturais Òyó-Iorubá, mas também implica e demanda responsabilidade com a comunidade. O ensinar e aprender, e a inserção sociocomunitária das pessoas mais novas, *orienta-se* pelos valores transmitidos pelas pessoas mais velhas, cuja sabedoria costura os tecidos das personalidades e relações sociais:

Na socialização de crianças, por exemplo, a mais velha de um grupo é a primeira a ser servida durante as refeições e é considerada responsável em casos de infração no grupo, porque essa criança mais velha deveria ter conduzido melhor o grupo. O insulto supremo é chamar uma pessoa *àgbàyà* (sênior para nada). É usado para colocar as pessoas em seus lugares, se elas estão violando um código de

senioridade por não se comportarem como deveriam ou não estarem assumindo a responsabilidade. Se uma criança começa a comer da tigela comum primeiro e não deixar um pouco da comida para as mais novas, ela<sup>16</sup> é repreendida com *àgbàya* (Oyěwùmí, 1997, p. 41-42).

Ser sênior é assumir a responsabilidade coletiva sobre quem nasce depois, ciente de que a pessoa mais velha só existe – situacionalmente e relativamente – em função da mais nova e vice-versa.

### **Considerar as ações finais?**

A filosofia tem como um dos principais objetivos fazer questões que busquem tatear o funcionamento do mundo, ciente de que as questões são mais importantes do que as próprias respostas. Nesse sentido, uma das vias de acesso para começarmos a filosofar consiste em questionamentos que não necessariamente ofereçam respostas fixas, já que “as questões filosóficas são, em princípio, abertas” (Floridi, 2013, p. 200), nos possibilitando refletir sobre elas. Segundo Thomas Nagel (2001, p. 2-3), a filosofia

se faz pela simples indagação e arguição, ensaiando idéias e imaginando possíveis argumentos contra elas, perguntando-nos até que ponto nossos conceitos de fato funcionam. A principal ocupação da filosofia é questionar e entender idéias muito comuns que todos

---

<sup>16</sup> Novamente na tradução perdemos um jogo de linguagem fundamental tal como *s/he*, a qual Oyěwùmí utiliza nessa passagem: “If a child starts eating from the common bowl first and fails to leave some of the food for the junior ones, *s/he* is chided with *àgbàya*” (Oyěwùmí, 1997, p. 42, grifo meu).

nós usamos no dia-a-dia sem nem sequer refletir sobre elas.

Ao (ex)pôr “considerar as ações finais?”, tenciono iniciar com o desenvolvimento de uma questão, pois para Grada Kilomba (2016), “parte do processo de descolonização consiste em se fazer questões”. Desse modo, não há considerações finais, mas uma questão: no processo de descolonização iremos considerar nossas ações de ensinar-aprender filosofia/filosofar como finais?

A tessitura deste artigo é uma forma de resposta (não fixa) a essa questão. Ao trazer o pensamento de Oyëwùmí, tenciono estabelecer outras relações com o ensino de filosofia. Pois o fato de a obra de Oyëwùmí ter permanecido desconhecida durante tanto tempo do público brasileiro atesta a força do racismo que “descarta a capacidade epistêmica de certos grupos de pessoas. Pode basear-se na metafísica ou na ontologia, mas os resultados acabam por ser os mesmos: evitar reconhecer os outros como seres inteiramente humanos” (Maldonado-Torres, 2010, p. 405) e, conseqüentemente, suas filosofias. Oyëwùmí, em seus trabalhos, constantemente salienta que quando o conhecimento tem a ver com a humanidade, o que é produzido em África nunca é considerado.

Após mais de 20 anos da publicação de *The Invention of Women* em 1997, agora que estamos nos

aproximando de suas discussões e apesar de termos avançado, as problematizações e questões que Oyèwùmí levanta e examina ainda permanecem atuais e pouco debatidas no ensino de filosofia. Dessa forma, este artigo também é um convite<sup>17</sup> para nos aproximarmos das discussões da autora e pensarmos cosmopercepções que reconheçam o lugar filosófico de cosmologia e instituições socioculturais Òyó-Iorubás no ensinar-aprender filosofia/filosofar no Brasil, cuja população negra compõe a sua maioria. Assim, cabe-nos – como ações iniciais e não finais – escutar, considerar e discutir outras filosofias além das ocidentais.

**Abstract:** This article seeks to listen to the thought of the yorùbá philosopher Oyèrónké Oyèwùmí, that changes our understanding of African cultures, notably in relation to race and gender. Oyèrónké Oyèwùmí by pointing out that prior to British colonization the Òyó-Yorùbá society of southwestern Nigeria was not organized around hierarchies arising from the di- vision by genderified body, but of seniority, presents us with Òyó-Yorùbá cosmology and sociocultural institutions based on the world-sense of who is not permanently and indefinitely older or younger than another person. In this sense, bringing the thought of Oyèrónké Oyèwùmí to the exercise of teaching philosophy contributes to thinking about it beyond the historical transmission of philosophy and the ideas of Western thinkers, thus addressing African beings and knowledge that flow into traditions, cosmologies and sociocultural institutions present in Brazil, of which teachers and students are heirs.

**Keywords:** Oyèrónké Oyèwùmí, Cosmology and Sociocultural Institutions Òyó-Yorùbá, World-sense, Seniority, Philosophy Teaching.

---

<sup>17</sup> E soma-se às tessituras brasileiras já tecidas com o pensamento de Oyèrónké Oyèwùmí.

## Referências bibliográficas

ACHEBE, Chinua. *O mundo se despedaça*. Tradução de Vera Queiroz da Costa e Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

AGUESSY, Honorat. Visões e percepções tradicionais. In: SOW, Alpha I et al. *Introdução à cultura africana*. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 95-136.

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução de Cesar Augusto; Antônio Abranches; Helena Franco. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução de Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BONI, Tanella. Tanella Boni. Série de Entrevistas sobre Filosofia Africana, realizada por Marcos Carvalho Lopes: Tcholonadur 003. *Filosofia Pop*, 18/11/2020. Disponível em: <https://filosofia-pop.com.br/texto/tcholonadur-003-tanella-boni/>. Acesso em: 26 de jul. de 2023.

DANTAS, Luís Thiago Freire. *Filosofia desde África: perspectivas descoloniais*. 2018, 230 p. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr; Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DIOP, Birago. Ancestralidade. In: MACHADO, Vanda. *Pele da cor da noite*. Salvador: EDUFBA, 2013.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Aproximações brasileiras às filosofias africanas: caminhos desde uma ontologia Ubuntu. *Prometeus: Filosofia em Revista*, v. 9, n. 2. Edição Especial, p. 231-245, dez. 2016.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Em torno de um pensamento oxunista: *Ìyá* descolonizando lógicas de conhecimento. *Revista de Filosofia Aurora*. Curitiba, v. 33, n. 59, p. 382-397 mai./ago. 2021.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Enterreirando a investigação: sobre um ethos da pesquisa sobre subjetividades. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 72, p. 199-208, 2020a.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. *Entre apostas e heranças: Contornos africanos e afro-brasileiros na educação e no ensino de filosofia no Brasil*. Rio de Janeiro: NEFI, 2020b. (Coleção Ensaios; 6).

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Nota de tradução. In: OYĚWUMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os*



discursos ocidentais de gênero. Tradução de wander-  
son flor do nascimento. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do  
Tempo, 2021.

FLORIDI, Luciano. What is a Philosophical Question? *Metaphilosophy*, v. 44, n. 3, 2013.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-  
ZERBO, Joseph (ed.). *História Geral da África I. Meto-  
dologia e Pré-história da África*. 2ª ed. rev. Brasília:  
Unesco, 2011. p. 167-212.

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África,  
conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os  
estudos africanos. In: SOUSA SANTOS, Boaventura  
de; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do  
Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 131-144.

KILOMBA, Grada. O racismo é uma problemática  
branca. In: *Carta capital*, 30 de mar. de 2016. Disponí-  
vel em: <https://www.cartacapital.com.br/politica>.  
Acesso em: 27 de jul. de 2023.

LOUIS, Marie-Victoire. Diga-me: o que significa gê-  
nero? *Sociedade e Estado*, v. 21, n. 3, p. 711-724, 2006.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do ser  
e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, impé-  
rio e colonialidade. In: SOUSA SANTOS, Boaventura  
de; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do*

*Sul*. São Paulo: Cortez, 2010. p. 396-443.

MURPHY, Joseph M.; SANFORD, Mei-Mei (eds.). *Ọ̀ṣun Across the Waters: A Yorùbá Goddess in Africa and the Americans*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

NAGEL, Thomas. *Uma breve introdução à filosofia*. Tradução de Silvana Vieira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. De-confounding Gender: Feminist Theorizing and Western Culture, a Comment on Hawkesworth's "Confounding Gender". *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, The University of Chicago, v. 23, n. 4, 1998.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Son[i]a #303 Oyèrónké Oyěwùmí. In: *RWM – Radio Web MACBA*, 10/01/2020. Disponível em: <https://rwm.macba.cat/en/sonia/sonia-303-oyeronke-oyewumi>.

Acesso em: 16 de jul. de 2023.

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

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

Macmillan, 2016.

ROCHA, Aline Matos da. *Corpo-orí-idade: uma investigação filosófica sobre ontologia relacional no pensamento de Oyèrónké Oyěwùmí*. 2023. 173p. Tese (Doutorado em Metafísica) – Universidade de Brasília, Brasília, 2023.

ROCHA, Aline Matos da. Oyèrónké Oyěwùmí: tecituras filosóficas comprometidas com a decolonialidade. In: *Le Monde Diplomatique Brasil*, 2020. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/oyeronke-oyewumi-tecituradas-filosoficas-comprometidas-com-a-decolonialidade/>. Acesso em: 14 de jul. de 2023.

SANTANA, Tiganá. Ressonâncias e ontologias outras: pensando com o pensar Bantu-Kongo. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 45, p. 149-168, 2022. Edição Especial: “Filosofias do Sul: entre a África e a América Latina”.