

Oyèrónké Oyěwùmí e a filosofia da senioridade¹

Aline Matos da Rocha²

Resumo

Este artigo objetiva discutir senioridade a partir do pensamento da filósofa iorubá Oyèrónké Oyěwùmí, que nos introduz na dinâmica de ensino e aprendizagem da filosofia da senioridade. Principal categoria da organização iorubá – pré-colonial – de Oyó, cuja classificação social das pessoas é feita com base em idades cronológicas fluidas, situacionais e relativas, ao se expressar em relação com alguém que é, ao mesmo tempo, mais velho e mais jovem do que outras pessoas da comunidade. A senioridade refere-se a uma posição fluida, relacional e relativa, e não necessariamente à idade cronológica, que não vive apenas no corpo, mas na história coletiva de seres. Nesse sentido, este artigo é um mergulho oxúnico na compreensão de como a senioridade molda filosóficas (inter)ações sem estipular gênero, tampouco refletir uma dicotomia de matriz binária e hierárquica entre seres marcados por um corpo sexuado.

Palavras-Chave: Oyèrónké Oyěwùmí, filosofia africana, senioridade, Oxum, ensino de filosofia.

Oyèrónké Oyěwùmí and the philosophy of seniority

Abstract

This article aims to discuss seniority from the perspective of the Yorùbá philosopher Oyèrónké Oyěwùmí, who introduces us to the dynamics of teaching and learning the philosophy of seniority. The main category of the Yorùbá - pre-colonial - organization of Òyó, whose social classification of people is based on fluid, situational and relative chronological ages, when expressed in relation to someone who is both older and younger than other people in the community. Seniority refers to a fluid, relational and relative position, and not necessarily to chronological age, which lives not only in the body, but in the collective history of beings. In this sense, this article is an oxunic dive into understanding how seniority shapes philosophical (inter) actions without stipulating gender or reflecting a binary and hierarchical dichotomy between beings marked by a sexed body.

Keywords: Oyèrónké Oyěwùmí, African philosophy, seniority, Òṣun, philosophy teaching.

Introdução

Abro este artigo salientando que os termos filósofa e filosofia não são os modos como Oyèrónké Oyěwùmí “vê” a si mesma e o seu trabalho. Oyèrónké Oyěwùmí é formada em ciência política e sociologia. No entanto, a autora considera que seu trabalho é, antes de tudo, epistemológico ao (re)tratar a mudança epistemológica ocasionada pela imposição de categorias ocidentais no discurso iorubá, e utilizar a compreensão sociológica da sociedade iorubá pré-colonial como base para apresentar o argumento filosófico

¹ Artigo realizado com apoio da Bolsa Prêmio Capes de Tese (Edital n. 04/2024), da Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

² Licenciada e bacharela em Filosofia pela Universidade de Brasília - UnB. Mestra em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás - UFG. Doutora em Metafísica pela Universidade de Brasília - UnB. Licenciada em Sociologia pelo Centro Universitário Internacional - Uninter.

de que as categorias dominantes (ocidentais) através das quais compreendemos o mundo não são universais, mas culturalmente específicas e, por conseguinte, contingentes (Coetzee, 2017, p. 2).

É nesse sentido que Oyèrónkẹ Oyěwùmí é lida/tida como filósofa e seu trabalho é filosofia, ao mobilizar não só o âmbito epistemológico, mas metafísico, ontológico, ético, político, estético, etc., e nos ensinar de modo in(ter)disciplinar que não é apenas um diploma stricto sensu em filosofia que nos “autoriza” a sermos filósofas(os) ou fazermos filosofia. Até porque filosofia não é sobre isso, mas sobre *como* nos relacionamos com o pensamento filosófico e *como*

nos mostra a história da filosofia, seus principais desenvolvimentos frequentemente vêm de pensadoras/es que não foram convencionalmente formadas/os como filósofas/os. Entre as/os europeias/eus, Margaret Cavendish (poeta, romancista, dramaturga e física), Émilie Du Châtelet (matemática e física), Gottlob Frege (matemático), David Hume (advogado e historiador), Edmund Husserl (matemático), Karl Jaspers (médico), John Locke (médico), Friedrich Nietzsche (filólogo), Bertrand Russell (matemático), Ludwig Wittgenstein (engenheiro) e Mary Wollstonecraft (educadora, jornalista) são exemplos explícitos. No mundo africano e sua diáspora, Anton Wilhelm Africanus Amo (médico e advogado), Steve Bantu Biko (médico), W. E. B. Du Bois (economista, sociólogo historiador), Anna Julia Cooper (matemática, literata francesa, historiadora), Cheikh Anta Diop (historiador), Frantz Fanon (médico), Anténor Firmin (antropólogo, advogado, estadista), C. L. R. James (historiador, jornalista, romancista, dramaturgo) e Maria Stewart (jornalista) são exemplos famosos. Recentemente a socióloga nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí conquistou seu lugar entre muitas das pessoas que vivem em conversações com essa comunidade estelar de ancestrais, em razão de suas contribuições à filosofia africana contemporânea (Gordon, 2025, p. 1).

Devido às suas contribuições à filosofia africana contemporânea, que esta tessitura nos introduz na dinâmica de ensino e aprendizagem da filosofia da senioridade. Principal categoria da organização iorubá – pré-colonial – de Oyó, cuja classificação social das pessoas é feita com base em idades cronológicas fluidas, situacionais e relativas, ao se expressar em relação com alguém que é, ao mesmo tempo, mais velho e mais jovem do que outras pessoas da comunidade. A senioridade refere-se a uma posição fluida, relacional e relativa, e não necessariamente à idade cronológica, que não vive apenas no corpo, mas na história coletiva de seres. Desse modo, a senioridade que tem como matriz Oxum, molda filosóficas (inter)ações sem estipular gênero, tampouco refletir uma dicotomia de matriz binária e hierárquica entre seres marcados por um corpo sexuado.

Na cosmologia iorubá seres são constituídos por sênior-*orí*-idade. Forma tríade que será – neste texto – (dis)posta a palavra senioridade. Mas não nos iludamos, a disposição das palavras assim não significa separação, tampouco di-*visão* hierárquica pautada na superioridade de uma sobre a outra. A filosofia africana não corta a vida em fatias (Hampâté Bâ, 2010). Ao contrário do pensamento ocidental em que dualismos e binarismos integram a própria di-*visão* das palavras e das coisas: mente/corpo; sujeito/objeto; homem/mulher; branco/negro; hetero/homo; rico/pobre; cultura/natureza; etc., que “não apenas partilham a característica de apresentarem uma hierarquia entre o primeiro e o segundo termo, mas se ligam

metaforicamente, de forma a mutuamente reforçar a relação de subalternidade dos temas que ocupam o segundo lugar” (Gabriel, 2010, p. 96). Na filosofia africana as palavras e as coisas apenas exprimem faces distintas da mesma realidade.

Ante o exposto, a tessitura que aqui se apresenta também funciona como “resposta” a um questionamento em relação à temática da “corpo-*orí*-idade” na construção da minha tese (Rocha, 2023). Por que não utilizar desde o princípio “sênior-*orí*-idade” para se pensar a filosofia de Oyèrónké Oyěwùmí?

Porque, para a autora, na senioridade, “sênior-*orí*-idade” estão in(corpo)radas. Ou seja, são um corpo só. Mas um corpo³ – ontológico relacional – físico e não físico, de mais idade, de menos idade, de mãe, etc., e não um corpo de mulher, corpo de homem, corpo de negro(a), etc. que seja um elemento essencial da situação de alguém na esfera social. É por isso que aqui sênior-*orí*-idade serão desmembradas, sem serem divididas.

Senioridade

Oyèrónké Oyěwùmí (1997; 2016) em seus trabalhos nos chama atenção que antes da colonização britânica a sociedade Oyó-Iorubá do sudoeste da Nigéria não possuía o corpo generificado, mas a senioridade que é baseada nas idades cronológicas, relativas, fluidas e situacionais das pessoas. A senioridade é o fio que organiza as relações e posições de poder independente de papéis sociais colocados pelo gênero. A importância dada a uma pessoa na sociedade iorubá pré-colonial não estava baseada no fato dela ser homem ou mulher.

A autora, ao analisar essas 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 Oyó-Iorubá pré-colonial, nos apresentando a senioridade que está “enraizada em uma compreensão fluida e relacional da existência” (Coetzee, 2018, p. 1). A senioridade ao se apresentar na sociedade iorubá como a classificação social das pessoas com base em suas idades cronológicas, porém situacionais e fluidas, acaba por se manifestar sempre em relação com alguém. Este é simultaneamente mais velho e mais jovem do que muitas outras pessoas. A localização de alguém é sempre relativa (Gordon, 2025, p. 8) e relacional.

Ser sênior pressupõe a presença da pessoa de menos idade, e geralmente nós não somos permanentemente sênior ou com menos idade, considerando o aspecto fluído e transitório das relações etárias. Na abordagem de Oyèrónké Oyěwùmí, ser não é estático, mas móvel e a senioridade não pode ser abordada sem evocar Oxum, ìyá primordial, sênior hon(*orí*)fica e matriz para a compreensão da relação entre sênior-*orí*-idade.

³ Na tese (Rocha, 2023), quis salientar isso. Por isso, a utilização da palavra corpo e não sênior.

Sênior

Ser sênior é assumir a responsabilidade coletiva sobre quem nasce⁴ depois, ciente de que a pessoa mais velha só existe em função da mais nova e vice-versa:

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, ela⁵ é repreendida com àgbàyà (Oyèwùmí, 1997, p. 41-42).

Dessa forma, ser sênior não é só uma questão de poder e privilégio na vida cotidiana, mas também implica e demanda responsabilidade com a comunidade. “Alguém não é simplesmente mais velho e, por isso, tem poder, mas tem uma intensa responsabilidade pelo aprendizado e pela formação das pessoas mais novas” (Flor do Nascimento, 2020, p. 202). A inserção sócio comunitária das pessoas mais novas orienta-se pelos valores transmitidos pelas pessoas mais velhas, “as quais devemos aprender com elas, pois são pessoas que nos antecederam num caminho que iremos trilhar, para assim conhecermos como é: áspero e árduo ou tranquilo e cômodo” (Platão, 2004, p. 6). Ou seja, as pessoas são mais velhas exatamente por conta do tempo que percorreram na existência e na construção dos conhecimentos (Flor do Nascimento, 2022). Dessa forma, num excerto de *Oseetura* (Oyèwùmí, 2016, p. 57), Oxum se vincula à existência do conhecimento:

Afímò f’obìnrin, Iye wa táa pé nímò

Afímò jẹ t’Ọṣun o, Iye wa táa pé nímò⁶

Oxum é a própria (encarn)ação do conhecimento, portanto, é sênior primordial, comunal e divindade mais antiga e mais velha não apenas relativamente à idade, mas por ser mãe da humanidade e das divindades que nasceram através dela nesta⁷ dimensão do mundo em que vivemos. Vale ressaltar que a i[yá]dade de Oxum tem outras implicações nos mundos iorubás que compreendem Oxum como ìyá primordial e signo de senioridade e diferença. Geralmente, entre pessoas da diáspora, Oxalá é tido com o mais velho de todos

⁴ Esse nascer não se ancora apenas no sentido biológico e na idade. Em comunidades de terreiro há crianças que são mais velhas que pessoas adultas (as recém chegadas). E as crianças são responsáveis por estas pessoas que nascem na comunidade.

⁵ Na tradução em português perdemos alguns jogos de palavra tais como *s/he*, a qual Oyèwùmí 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 *àgbàyà*” (Oyèwùmí, 1997, p. 42, grifo meu).

⁶ “Damos o conhecimento para a fêmea, nossa Ìyá que encarna o conhecimento

Nós chamamos o conhecimento de Oxum, nossa Ìyá que encarna o conhecimento” (Oyèwùmí, 2016, p. 57)

⁷ E não apenas.

os orixás, e se apresenta em uma qualidade “jovem” (Oxaguiã) e em uma qualidade “velha” (Oxalufã) (Goldman, 2005, p. 104). No entanto, Oxalá é mais velho em relação a quem e a quê? No candomblé, Oxalá é mais velho e se toca para esta divindade no “fim” do xirê.

Oyèrónké Oyěwùmí (2016) ressalta que não há entre divindades uma disputa de quem é mais velha, até porque divindades (ancestrais) são sempre mais velhas em instituições, comunicações e interações sociais. Entretanto, o que distingue Oxum como sênior primordial é o fato de ser a primeira iyá, e ser o décimo sétimo⁸ *odù Oseetura* que espelha o princípio matripotente do *ethos* iorubá e reflete seu poder na procriação da sociedade humana.

De acordo com a filósofa nigeriana de *origem* igbo Nkiru Nzegwu (2006, p. 52), “o poder espiritual da procriação e da geração estão totalmente sob jurisdição de mãe”. A posição de Oxum como procriadora supera a de outras divindades como mais velha e lembra o status de último *ibêji*⁹ (kehinde, *ègbón*) a emergir do canal de nascimento e ser considerado sênior.

Não posso me furtar de estabelecer uma relação entre Oyèrónké Oyěwùmí e “Um defeito de cor”, da escritora Ana Maria Gonçalves (2011). Kehinde¹⁰ é filha de Oxum (divindade que acompanha e protege *ibêji*), e é muito interessante saber que o status de Oxum como sênior lembra o status de kehinde, o último *ibêji*:

Eu nasci em Savalu, reino de Daomé, no ano de um mil oitocentos e dez. Portanto, tinha seis anos, quase sete, quando esta história começou. O que acontece antes disso não tem importância, pois a vida corria paralela ao destino. O meu nome é Kehinde porque sou uma *ibêji* e nasci por último. Minha irmã nasceu primeiro e por isso se chamava Taiwo (Gonçalves, 2011, p. 19).

É oxum com seu movimento de águas, a matriz da senioridade. Ninguém é mais velho(a)¹¹ que iyá Oxum, e a base para a compreensão sócio iorubá é constituída por iyá e sua prole, as quais, independente da idade – para uma iyá/mãe – serão sempre crianças (Oyěwùmí, 1997). A relação entre Oxum e suas cria(nça)s¹² é sagrada porque é primária, primordial e profundamente privilegiada por estar assentada no pré-terreno, pré-gestacional, pré-natal, pré-social, pós-morte e para sempre.

Orí

⁸ Conforme salienta Oyěwùmí (2016, p. 53), ser o décimo sétimo “não é uma ordem de classificação, pois podemos notar que a procriação excede em todos *Irúnmọlẹ* [divindades primordiais]: um com o status social mais elevado como sênior, e como *iyá*”.

⁹ Gêmeos entre os povos iorubás – Kehinde e Taiwo.

¹⁰ Cf. *Um defeito de cor* (Gonçalves, 2011).

¹¹ Em consonância com Bento Prado Jr. (2010), também penso que filosofia não exclui o humor, antes o exige. Uma forma bem humorada de responder a alguém quando pergunta sua idade é: você pode ter certeza de que não sou mais velho(a) do que minha mãe.

¹² Neologismo criado por mim para brincar com o jogo de palavras crias, crianças: cria(nça)s.

Na tradição filosófica iorubá, *orí* é uma das expressões mais importantes e carrega uma pluralidade de sentidos, mas, de forma literal, significa cabeça¹³, não apenas a cabeça física, mas o receptáculo que “porta o destino de uma pessoa” (Gbadegesin, 2004, p. 313). E o que é uma pessoa? Para o filósofo nigeriano de origem iorubá Segun Gbadegesin (1991, p. 27), “esta é uma questão crucial que qualquer ser humano racional é obrigado a levantar em algum momento”.

De acordo com o filósofo malinês Hampâté Bâ (2025, p. 1), pessoa “se trata de uma noção muito complexa, que comporta uma multiplicidade interior de planos de existência diferentes ou sobrepostos, e uma dinâmica constante”. Nesse sentido, *orí* (cabeça-destino) encontra-se inseparável dos planos de existência da pessoa que o escolhe no *òrun*¹⁴ antes mesmo de nascer. Escolher um bom *orí* exige muita precaução e preocupação, pois “representa o nível superior do ser” (Hampâté Bâ, 2025, p. 5) e *orienta* seus caminhos e crescimento.

Orí é o que singulariza cada ser ao dotá-lo de personalidade que o distingue das demais pessoas da pessoa. “Inteligência, vida e sabedoria são diferenciais de *orí*. São elementos que lapidam a individualidade de cada ser, em cada momento de sua existência material e imaterial e o tornam capaz de ser diferente” (Jagun, 2015, p. 26). Diferente em um sentido não generificado.

Entretanto, embora *orí* singularize cada ser ao dotá-lo de personalidade que o distingue das demais pessoas da pessoa. “A personalidade torna-se significativa apenas por meio de um apelo ao destino e à comunidade. [...]. Uma pessoa é o que ela é em virtude de seu destino (não biológico), seu caráter e as influências comunitárias sobre ela” (Gbadegesin, 2004, p. 318), sem que estas estejam necessariamente in(corpo)radas a padrões e expectativas de raça e gênero, mas de senioridade – *sênior-orí-idade* – a qual está ligada e relacionada à *iyá*, cujo *orí* é o mais importante.

Se *orí* é a base do que somos. Não podemos ser sem a *origem* que nos trouxe até aqui. Segundo Oyèrónké Oyěwùmí (2016), para entrar nesta dimensão da vida, cada pessoa se ajoelha ante sua procriadora para escolher seu *orí* [destino], o qual está relacionado ao *orí* de *iyá*. Somos inseparáveis do *orí* de nossa *iyá* que continua a viver para sempre através do nosso.

Idade

Nas seções sobreditas, já percorremos um pouco a dinâmica da idade na senioridade, a qual refere-se a uma posição relacional e não necessariamente à idade. Algo que justifica uma criança já nascida num *agbo*

¹³ Em um sentido físico e não físico.

¹⁴ Outro mundo.

*ilé*¹⁵ ser mais velha (sênior) em relação a uma *aya*¹⁶, não importando a idade cronológica que esta possa ter, mas ao fato de ter ingressado na família através do casamento. Ou seja, após o nascimento daquela criança.

A idade não mora (só) no corpo, a idade mora na história. Sobre este aspecto – sênior – a historiadora estadunidense de África, Lorelle Semley (2011, p. xi), salienta que, durante seu trabalho de campo na África ocidental, foi lançada em papéis sociais em relação com outras pessoas que conhecia:

Assim, quando as pessoas me chamavam *iyàwó* (noiva) em Kétu e mesmo na Nigéria, elas se referiam à minha juventude e, potencialmente, ao meu status de mais jovem em uma casa. Muitas vezes foram mulheres mais velhas que me chamaram ou me cumprimentaram desta forma. Em uma ocasião, na casa de um amigo¹⁷ da minha assistente de pesquisa, Mamãe Alhaja Safouratou, fui chamada a me juntar a outras mulheres para servir comida a algumas visitas masculinas. Eu queria protestar, mas rapidamente percebi que, enquanto jovem, era esperado que eu servisse, e, assim, cumpri. Eu considerava as mulheres intituladas idosas com muita deferência, temendo-as em algum nível, porque eu deveria respeitar seus poderes. Em contraste, Alákétu Adétútù, rei de Kétu, agiu como um pai benevolente, um dia me dando algumas moedas e dizendo: ‘Compre algo pra você no mercado’. Por uma fração de segundos eu ia recusar, mas ele era o rei e estava me tratando como sua ‘criança’.

A dinâmica da senioridade também faz com que no nascimento de *ibêji*, *kehinde* seja mais velha que Taiwo. A crença é que Taiwo, *àbúrò*, (mais jovem) saiu primeiro do canal de parto porque *kehinde*, *ègbón*, (sênior), tinha-lhe enviado para ir primeiro ao mundo e verificar se é um lugar hospitaleiro (Oyèwùmí, 2016). Se Taiwo enunciar que o mundo não é um lugar hospitaleiro, *kehinde* não sai do canal de nascimento e dificilmente Taiwo (sobre)vive sem a sua presença. Já que o segundo só tem chance no mundo se permitir a emergência do primeiro (Miano, 2009, p. 75). Em “Um defeito de cor”, é Taiwo que não sobrevive à travessia, conforme narra sua irmã mais velha, *Kehinde*:

Tentei praticar com a Taiwo uma brincadeira que fazíamos desde muito novas, nem sei quando. Qualquer uma de nós podia fechar os olhos e pensar um pensamento, qualquer um, e deixá-lo pela metade para que ele fosse completado pela outra. Ficávamos horas neste jogo silencioso, como se tivéssemos o poder de entrar no pensamento da outra e saber para onde ele estava indo. Eu queria saber o que a Taiwo pensava sobre a vida que levaríamos no estrangeiro, se seríamos presentes ou carneiros, mas não tive resposta. Senti que a Taiwo já não estava mais dentro de mim, como se ela tivesse fechado os olhos naquelas horas em que, olhando por sobre os ombros da nossa mãe, que dançava, eu conseguia me ver dentro dos olhos dela. Eu tentava sair de mim e não encontrava mais para onde ir, tentava encontrar a Taiwo e não conseguia. A taiwo já estava fora do meu alcance, estava morrendo (Gonçalves, 2011, p. 56).

¹⁵ “Uma habitação que abrigava o grupo de pessoas que reivindicavam descendência de um ancestral comum fundador” (Oyèwùmí, 1997, p. 44).

¹⁶ “Esposa”. Saliento que esta tradução não é a das mais adequadas por conta do peso do gênero.

¹⁷ Aqui não sei dizer se é um amigo ou amiga. Comumente traduzimos *friend* como amigo – no masculino – tencionando assim abarcar homem e mulher. Tenho completa consciência da lida com a generificação da linguagem e não me sinto confortável com isso. Mas infelizmente é o que está na ordem do dia de nossas escritas, traduções, etc.

Cabe ressaltar que Kehinde e Taiwo são nomes para respectivamente quem nasce por último e quem nasce primeiro¹⁸ em um par de pessoas gêmeas, e estes nomes não são palavras generificadas, pois podem ser utilizados para ambos os anasexos¹⁹. Reconhecemos um par de pessoas gêmeas através dos nomes Kehinde e Taiwo, independente dos órgãos sexuais que estas possuam. Trocando em miúdos, falar de senioridade é sublinhar relações assentadas em princípios fluidos e situacionais, e acentuar a *mobilidade* da idade.

Senioridade em (inter)ações escolares

O contexto escolar precisa ser um lócus de questões. Estas que são, em princípio, abertas, nos possibilitando refletir sobre elas (Floridi, 2013). Desse modo, cabe-nos questionar: é possível vivenciar a filosofia da senioridade em (inter)ações escolares?

Comumente, a escola é constituída por diferentes faixas etárias, bem como de estudantes gêmeos (*ibêji*). Ao introduzir a senioridade e sua dinâmica de ensino e aprendizagem, podemos modificar percepções sobre o que significa ser uma pessoa mais velha e uma pessoa mais jovem e como essas dimensões não são excludentes, tampouco detentoras de hierarquias depredatórias no processo educativo, o qual precisa enfrentar e problematizar as violências de gênero, de classe e de raça em (inter)ações escolares que vivenciam “desafios para a valorização da herança africana no Brasil”²⁰. Embora exista a Lei 10.639/2003, modificada pela Lei 11.645/2008, que estabelece a obrigatoriedade do ensino da história e cultura afro-brasileira e indígena na Educação Básica – em escolas públicas e particulares – aquela ainda não é cumprida devido ao racismo presente nas instituições, em práticas sociais e consequentemente nas práticas escolares que silenciam e excluem a população negra e elementos africanos. Nesse sentido, Oxum é “vista” com as lentes do racismo religioso que embaçam a sua compreensão epistemológica (e não religiosa), até porque na filosofia africana.

divindades não são simplesmente energias divinas, mas também são representações de filosofia. Cada divindade é a leitura de um conceito. Por exemplo, Xangô, a encarnação espiritual do trovão é também uma leitura histórica de uma filosofia africana de justiça social (SALAMI, 2020, p. 37).

Ante o exposto, Oxum é um conceito filosófico-epistemológico, que tem muito a nos ensinar sobre as diferenças e a senioridade em (inter)ações escolares.

¹⁸ É curioso notar que não há uma sequência numérica fixa, mas fluida. O próprio significado de primeiro e último é distinto do ocidental.

¹⁹ Conceito criado por Oyèrónké Oyěwùmí para ressaltar a anatomia sexual. Isto é, anasexo.

²⁰ Faço alusão ao tema da redação do Enem 2024, que nos deixou como sonoridade a sua extrema importância, mas também nos deixou como ruído o despreparo escolar em relação ao tema.

(In)conclusões

Uma das principais coisas que precisamos compreender na leitura/escuta deste texto é que a organização iorubá – pré-colonial – de Oyó é constituída pela senioridade, a qual não pode ser tematizada sem saudar Oxum, *ìyá* primordial e que sempre será tratada respeitosamente por *ìyá*. Categoria sócio espiritual, frequentemente também utilizada como parte do título oficial de sacerdócio, ministérios reais, e figura tanto nos nomes de ‘feiticeiras’ quanto de divindades descritas como ‘quem você não pode ver’” (Semley, 2011, p. 2). *Ìyá* não é uma categoria de gênero, mas de senioridade.

*Ìyá*²¹ é uma instituição espiritual e física responsável por nutrir e zelar pela *òmò* (criança, prole) e está no centro do sistema baseado na senioridade, que simboliza o que Oyèrónké Oyèwùmí descreve como princípio matripotente. A matripotência descreve os poderes, espiritual e (i)material derivados do papel procriador de *ìyá*, cuja eficácia é mais pronunciada em relação a sua prole nascida (Oyèwùmí, 2016, p. 58). *Ìyá* não tem uma função apenas corpórea, mas acima de tudo espiritual, pois é responsável por dar à luz²² neste mundo e no outro a uma alma pré-terrena. Isto é, a um ser que escolhe *ìyá* antes mesmo de nascer.

Em Oyèrónké Oyèwùmí (2016, p. 60), o processo pelo qual uma alma pré-terrena adquire seu *orí* (destino ou sina individual) é chamado *àkúnlèyàn*²³, porque humanos se ajoelham diante da Entidade Criadora para escolher seu *orí* antes de virem à Terra, e *ìyá* ocupa um lugar sócio espiritual honorável e privilegiado nessa escolha por ser quem escolhemos para ser o que somos e por ser quem doará vitalidade física, espiritual e propiciará a sobrevivência e bem-estar de nosso *orí*, “que é reconhecido como o portador do nosso destino, bem como o determinante da nossa personalidade” (Gbadegesin, 1991, p. 36). E a personalidade da pessoa é uma e ao mesmo tempo a personalidade de *ìyá* – no sentido da dependência/continuidade entre a personalidade de uma pessoa e de sua *ìyá*.

É preciso saber de quem somos e de onde viemos, e há uma reza iorubá que suplica: *Orí’y àá mi gbà mí o* (*Orí* de minha mãe, por favor, me proteja) (Oyèwùmí, 2016, p. 63). Esta reza é uma invocação ao *orí* de *ìyá* para que nossa sênior-*orí*-idade continue existindo neste mundo e nos demais.

Ante o exposto, o que podemos aprender com essa filosofia?

Num mundo capitalista de profunda aversão à velhice, vista como improdutiva e um peso social, conhecer a filosofia da senioridade de Oyèrónké Oyèwùmí é recuperar uma cosmologia que desafia e luta contra o etarismo moderno/colonial. Isto é, a aversão e o preconceito contra uma pessoa por causa de sua idade avançada. Até porque é idade avançada em relação a quê? A quem?

²¹ Peço desculpas pela repetição que poderia ser substituída pelo pronome ela. Contudo, *ìyá* não é uma categoria generificada.

²² Em um sentido não redutível à biologia.

²³ O ato pré-terreno de ajoelhar-se diante da Entidade Criadora para escolher seu destino.

Precisamos ensinar às juventudes²⁴ – as quais não terão permanentemente menos idade, considerando o aspecto fluido e transitório das relações etárias – que ser é imprescindível do sê(nio)r do tempo percorrido na existência e construção de conhecimentos de seres mais velhos.

Referências

- COETZEE, Azille. **African feminism as decolonising force: a philosophical exploration of the work of Oyèrónké Oyěwùmí**. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculty of Arts and Social Sciences. Cidade do Cabo: Stellenbosch University, 2017.
- 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, 2020.
- FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Oxalá: as potências de quem vem antes... In: SANTANNA, Cristiano (Organizador). **Xirê epistemológico: roda, ancestralidade, educação**. Rio de Janeiro: Autografia, 2022.
- FLORIDI, Luciano. What is a Philosophical Question? **Metaphilosophy**, v. 44, n. 3, 2013.
- GABRIEL, Alice. A outra metade. In: MATOS, P. A. **Toda dor do mundo: uma introdução a ontologias não-especistas**. 1ª ed. Brasília, DF: Ed. do Autor, p. 93-108, 2010.
- GBADEGESIN, Segun. **African Philosophy: Traditional Yoruba Philosophy and Contemporary African Realities**. New York: Peter Lang, 1991.
- GBADEGESIN, Segun. Toward a Theory of Destiny. In: WIREDU, Kwasi. (Editor). **A Companion to African Philosophy**. Oxford: Blackwell, p. 313-323, 2004.
- GOLDMAN, Marcio. Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005.
- GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2011.
- GORDON, Lewis. O pensamento decolonial africano de Oyèrónké Oyěwùmí: questões negras na filosofia. Tradução para uso didático de: GORDON, Lewis. **Black Issues in Philosophy: The African Decolonial Thought of Oyèrónké Oyěwùmí**. Blog of the APA (American Philosophical Association). 2018, por wanderson flor do nascimento. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/lewis_gordon_o_pensamento_decolonial_africano_de_oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A9_oy%C4%95w%C3%B9m%C3%AD.pdf. Acesso em: 22 de jan. de 2025.

²⁴ Escolares e universitárias.

- HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A noção de pessoa na África negra. Tradução para uso didático de: HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. **La notion de personne en Afrique Noire**. In: DIETERLEN, Germaine (ed.). *La notion de personne en Afrique Noire*. Paris: CNRS, 1981, p. 181 – 192, por Luiza Silva Porto Ramos e Kelvlin Ferreira Medeiros. Disponível em: https://filosofiaafricana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/amadou_hampat%C3%A9_b%C3%A2_a_no%C3%A7%C3%A3o_de_pessoa_na_%C3%A1frica_negra.pdf. Acesso em: 23 de jan. de 2025.
- 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.
- JAGUN, Márcio de. **Orí: a cabeça como divindade – história, cultura, filosofia e religiosidade africana**. Rio de Janeiro: Litteris, 2015.
- MIANO, Léonora. **Contornos do dia que vem vindo**. Tradução de Graziela Marcolin de Freitas. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- NZEGWU, Nkiru. **Family Matters: Feminist Concepts in African Philosophy of Culture**. State University of New York, 2006.
- 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**. New York: Palgrave Macmillan, 2016.
- PLATÃO. **A República**. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004. (Os Pensadores).
- PRADO JR., B. In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Tradução de Bento Prado Jr.; Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- ROCHA, Aline Matos da. **Corpo-orí-idade: uma investigação filosófica sobre ontologia relacional no pensamento de Oyèrónké Oyěwùní**. 2023. 173p. Tese (Doutorado em Metafísica) - Universidade de Brasília, Brasília, 2023.
- SALAMI, Minna. **Sensuous Knowledge: A Black Feminist Approach for Everyone**. London: ZED, 2020.
- SEMLEY, Lorelle D. **Mother is Gold, Father is Glass: Gender and Colonialism in a Yoruba Town**. Bloomington: Indiana University Press, 2011.

Recebido em: 23/01/2025

Aceito em: 03/02/2025