

O EBÓ-EPISTEMOLÓGICO DE LEWÁ NAS CONSTRUÇÕES DE SABERES AFRODIASPÓRICOS SOBRE RELAÇÕES DE GÊNERO

L'EBÓ-ÉPISTÉMOLOGIQUE DE LEWÁ DANS LES CONSTRUCTIONS DE SAVOIRS AFRODIASPORIQUE SUR LES RELATIONS DES GENRE

EBÓ-EPISTEMOLÓGICO DE LEWÁ EN LAS CONSTRUCCIONES DE APHRODIASPÓRICOS CONOCIMIENTOS SOBRE RELACIONES DE GÉNERO

Luíza Cristina Silva Silva

Licenciatura e Bacharelado em Geografia; Mestre em Educação, Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) ; Doutoranda em Educação, Universidade Federal da Bahia (UFBA) ; Professora Substituta na Universidade do Estado da Bahia (UNEB) – luizacsilva@gmail.com

Resumo

Este ensaio tem por objetivo desenvolver reflexões acerca das construções de saberes afrodiaspóricos sobre as relações de gênero a partir do conceito de ebó-epistemológico de *Lewá*. A beleza vital na filosofia iorubana, *Lewá*, está embasada, neste trabalho, a partir do entendimento que essa força se reatualiza no Brasil por meio da diáspora africana. Nesse sentido, as principais referências teóricas adotadas são de intelectuais negras – Grada Kilomba (2019); Lélia Gonzalez (2018); Oyèrónké Oyèwùmí (1997); Sueli Carneiro (2005). O argumento defendido é de que a beleza iorubana é também força propulsora de criação de tecnologias do bem viver comunitário, que resiste ao empreendimento da morte nas sociedades neocoloniais. A oferenda epistemológica está comprometida com o embelezamento do mundo a partir da reafirmação da intelectualidade e potencialidade reflexiva e criativa dos conhecimentos produzido por mulheres negras e indígenas. A partir do desenvolvimento deste trabalho, evidencio que os efeitos da ritualística de *Lewá* propiciam o fortalecimento das ações comunitárias de resistência política e transformações sociais lideradas por mulheres afrodiaspóricas. Assim, a magia da beleza, como ordem do mundo, promove rupturas na política da morte, desumanização e exploração das populações negras e indígenas.

Palavras-chave: filosofia iorubá, geopolítica, epistemologia, gênero, intelectuais negras.

Résumé

Cet essai vise à développer des réflexions sur les constructions de savoirs aphrodiaporiques sur les relations de genre à partir du concept d'*Ébó*-épistémologique de *Lewá*. La beauté vitale de la philosophie yorubane, *Lewá*, dans cette étude, est basée sur la compréhension que cette force est à nouvelle mise à jour au Brésil à travers la diaspora africaine. En ce sens, les principales références théoriques adoptées sont celles d'intellectuels noirs – Grada Kilomba (2019) ; Lélia Gonzalez (2018) ; Oyèrónké Oyèwùmí (1997) ; Sueli Carneiro (2005). L'argument défendu est que la beauté yorubane est aussi une force motrice de création de technologies du bien-être communautaire, qui résiste à l'entreprise de la mort dans les sociétés néocoloniales. *L'Ebó*, l'offrande épistémologique, est engagé dans l'embellissement du monde à partir de la réaffirmation de l'intellectualité et du potentiel réflexif et créatif des connaissances produites par les femmes noires et autochtones. À partir du développement de cette étude, je souligne que les effets de la ritualiste de *Lewá* favorisent le renforcement des actions communautaires de résistance politique et de transformations sociales dirigées par des femmes aphrodiaporiques. Ainsi, la magie de la beauté, en tant qu'ordre du monde, favorise des ruptures dans la politique de la mort, la déshumanisation et l'exploitation des populations noires et autochtones.

Mots-clés: philosophie yoruba, géopolitique, épistémologie, genre, intellectuels noirs.

Resumen

Este ensayo tiene como objetivo desarrollar reflexiones sobre las construcciones del conocimiento afrodiaspórico sobre las relaciones de género a partir del concepto de *ebó*-epistemológico de *Lewá*. La belleza vital de la filosofía yoruba, *Lewá*, se basa, en este trabajo, en el entendimiento de que esta fuerza se actualiza en Brasil a través de la diáspora africana. En este sentido, las principales referencias teóricas adoptadas son de intelectuales negros - Grada Kilomba (2019); Lélia González (2018); Oyèrónkẹ Oyèwùmí (1997); Sueli Carneiro (2005). El argumento defendido es que la belleza Yoruban es también la fuerza impulsora detrás de la creación de tecnologías para la vida comunitaria, que se resiste a emprender la muerte en las sociedades neocoloniales. La oferta epistemológica apuesta por el embellecimiento del mundo a partir de la reafirmación de la intelectualidad y el potencial reflexivo y creativo del saber producido por las mujeres negras e indígenas. A partir del desarrollo de este trabajo, muestro que los efectos del ritualista de *Lewá* propician el fortalecimiento de acciones comunitarias de resistencia política y transformaciones sociales lideradas por mujeres afrodiaspóricas. Así, la magia de la belleza, como orden mundial, promueve rupturas en las políticas de muerte, deshumanización y explotación de las poblaciones negras e indígenas.

Palabras clave: filosofía yoruba, geopolítica, epistemología, género, intelectuales negros.

Fundamentos do *Ebó*-epistemológico de *Lewá*

“Ao longo da caminhada pela vida, aprendi, constatei e, principalmente, senti que as crianças negras carecem de um olhar diferenciado. Um olhar que contemple a sua beleza do jeito como é”
(Vanda Machado no livro *Pele da Cor da Noite*)

O *ebó*-epistemológico de *Lewá*, a beleza iorubana, é fundamentado a partir das reflexões produzidas no curso de extensão “Cosmovisões Negras e Indígenas: contra colonialidade e pensamento geográfico” em que coordenei e mediei o projeto, em conjunto com as demais educadoras, e conduzi o módulo sobre relações de gênero. As palavras iniciais da filha da divindade Oxum, Vanda Machado, apresentam dimensões da construção do pensamento a partir das aprendizagens da “caminhada da vida” e do sentir que pontam para o percurso de criação dos saberes afrodiaspóricos de mulheres negras, e sobre o que ela nomeia de olhar diferenciado para a beleza, dimensões que serão desenvolvidas neste ensaio.

Para desenvolver as reflexões das construções de saberes afrodiaspóricos sobre as relações de gênero, as referências prioritárias são advindas da produção intelectual de negras, quilombolas, indígenas, africanas e latino-americanas. Isso porque, as problematizações aqui desenvolvidas, partem do entendimento que existe uma disputa no campo da intelectualidade sobre legitimidade de produção do conhecimento e formas desiguais de validação de discurso. Seguindo o entendimento de Grada Kilomba (2019, p. 53) de que “as estruturas de validação do conhecimento, que definem o que é erudição “de verdade” e “válida”, são controladas por acadêmicos/as brancos/as”, empreendo argumentações que celebram epistemologias que nomeio como afrodiaspóricas.

A vivacidade de *Lewá*, se baseia no entendimento que essa força, que é a beleza vital na filosofia Iorubá, se reatualiza no Brasil a partir da diáspora africana. Compreendendo, assim, que as experiências transatlânticas, fruto do processo de escravização dos povos, forjaram saberes, criações e re-existências próprias desse processo. Esses saberes nomeados neste trabalho como afrodiaspóricos recriam existência, resistem através de tecnologias ancestrais e inventam rotas contra coloniais.

O cruzo do atlântico de africanos e africanas na condição de escravizados através da diáspora forçada, fruto de um sequestro colonial, resultou na “criação e invenção de uma nova cultura, elaborando novas formas de espiritualidade, conhecimento, subjetividade, sociabilidade” (BERNARDINO-COSTA; MALDONDO-TORRES; GROSGOUEL, 2019, p. 17). Nesse sentido, *Lewá* é compreendida a partir dos assentamentos da filosofia iorubá e a partir das atualizações e recriações afro-brasileiras. *Lewá* é uma palavra em iorubá que significa “beleza”. No entanto, não se trata de uma mera tradução, pois se difere da concepção de beleza ocidental. *Lewá* é a beleza da afirmação vida, da criação, da continuidade do fluxo vital ancestral que está para além da estética.

Neste artigo, saberes afrodiaspóricos incluem saberes e práticas contra coloniais. Para Antônio Bispo dos Santos (2005), as rebeliões no período histórico da escravidão envolviam a criação de rotas de fuga pelas matas virgens e a reconstrução de modos de vida em comunidade contra a colonização. E por processos de contra colonização, o autor afirmará que são “todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios” (SANTOS, 2005, p. 48).

Seguindo as rotas contra coloniais da discussão epistemológica que busco empreender neste ensaio, o conceito de Ebó-epistemológico¹, discutido por Luiz Rufino (2019), se apresenta como potência dos modos afrodiaspóricos de construção do conhecimento a partir de *Lewá*. Ebó (*ẹbọ*) é uma palavra em iorubá que significa oferenda, e é muito utilizada, no Brasil, nas religiões de matriz afro-brasileira. Neste texto, “ebó” é compreendido como uma tecnologia ancestral africana que “estabelece comunicações, trocas e invenções de possibilidades” (RUFINO, 2019, p. 87). Ebó é movimento, transformação e multiplicação de forças vitais (RUFINO, 2019). Fátima Lima (2021, p. 44-45), afirma que um “ebó-artístico-

¹ A intelectual Carla Akotirene conceitua interseccionalidade como uma “oferenda analítica” (AKOTIRENE, 2018).

epistêmico” incide “diretamente sobre as relações de poder/saber, produzindo movimentos, com força de construir outros fluxos de conhecimento”.

Desse modo, o conceito de ebó-epistemológico opera perspectivas argumentativas a partir de *Lewá* seguindo o entendimento que “o ebó epistemológico, como um saber praticado, opera no alargamento da noção do conhecimento; para isso, os seus efeitos reivindicam uma transformação radical” (RUFINO, 2019, p. 88) nos modos de construir conhecimento. Esta oferenda epistemológica compreende que “os conhecimentos são também forças vitais, efeitos que circulam, nos afetam, nos alteram e são tecidos e compartilhados por nós em nossas experiências (...) são energias que se somam à nossa vitalidade” (RUFINO, 2019, p. 94). Desse modo, o ebó-epistemológico de *Lewá* segue os fundamentos contra coloniais que afirmam que a construção de saberes afrodiaspóricos podem se constituir enquanto forças vitais empreendidas para garantia da beleza da criação de vida, conhecimentos e práticas educacionais de resistência.

Os fundamentos desse ebó são imbuídos de axé, que se configuram em contravenção a ordem eurocêntrica do conhecimento. Isso porque a matriz eurocêntrica se configura como um contra-axé, ou seja, uma força contrária a vitalidade dos saberes e as potencialidades de vida. Pois, opera sob as bases da autoridade ocidental que entende que “qualquer forma de saber que não se enquadre na ordem eurocêntrica de conhecimento [são] continuamente rejeitadas, sob o argumento de não constituir ciência creditável” (KILOMBA, 2019, p. 53). A invalidação dos saberes produzidos por mulheres negras, por exemplo, legitimou historicamente a escravização e a exploração dos nossos corpos e subjetividades. Nesse sentido, sendo *Lewá* a beleza iorubana da vida, da criação e da vitalidade, o seu ebó-epistemológico atua também na construção de saberes com axé de afirmação da intelectualidade e capacidade reflexiva e argumentativa dos povos afro-brasileiros, indígenas e africanos.

Segundo Grada Kilomba (2019, p. 54) “a epistemologia, derivada das palavras gregas *episteme*, que significa conhecimento, e *logos*, que significa ciência, é a ciência da aquisição de conhecimento e determina que questões merecem ser colocadas (temas)”. A autora também formula uma pergunta interessante para compreender com quais fundamentos o ebó-epistemológico de *Lewá* empreende axé de transformação: “...como eu, mulher negra, posso produzir conhecimento em uma arena que constrói, de modo sistemático, os discursos de intelectuais negras(os) como menos válidos?” (KILOMBA, 2019, p. 54).

A partir dessa pergunta, é importante destacar que uma tecnologia de poder de “inferiorização intelectual do negro” como sujeito de conhecimento foi apontada por Sueli Carneiro (2005, p. 10) a partir do conceito de epistemicídio. Como a autora afirma, epistemicídio, é um conceito extraído da reflexão de Boaventura Sousa Santos que ela integra às engrenagens analíticas do dispositivo de poder que nomeia como “dispositivo de racialidade/biopoder”. Desse modo, o epistemicídio é uma tecnologia de poder que integra um dispositivo. As operações de poder da tecnologia do epistemicídio

“realiza as estratégias de inferiorização intelectual do negro ou sua anulação enquanto sujeito de conhecimento, ou seja, formas de seqüestro, rebaixamento ou assassinato da razão. Ao mesmo tempo, e por outro lado, o faz enquanto consolida a supremacia intelectual da racialidade branca” (CARNEIRO, 2005, p. 10).

O epistemicídio integra, assim, duas estratégias de poder, a primeira é a “anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados” e a segunda integra a deslegitimação do sujeito como produtor de conhecimento (CARNEIRO, 2005, p. 97). Sendo assim, “não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes.” (CARNEIRO, 2005, p. 97).

É importante destacar que a matriz eurocêntrica do conhecimento, apontada por Grada Kilomba (2019) e o epistemicídio, apontado por Sueli Carneiro (2005), se configuram como uma força contrária a vitalidade dos saberes contra coloniais porque operam sobre as bases da colonialidade ocidental, e por isso, é força contrária ao ebó-epismelógico de *Lewá*. Relaciono a tecnologia de poder do epistemicídio com a condição histórica e social da colonialidade do saber. A colonialidade do saber integra a lógica da modernidade e da colonialidade que aludem ao século XVI, a partir da invasão das Américas que envolveu uma “distorção do significado de humanidade”. A modernidade e colonialidade integram “desencantamento do mundo e sua concepção utilitária” assim como também “o reordenamento de todas as relações humanas existentes e formas de dominação” (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 37).

O colonialismo “pode ser entendido como os modos específicos pelos quais os impérios ocidentais colonizaram a maior parte do mundo” e a colonialidade “pode ser compreendida como uma lógica global de desumanização” (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 35 – 36). Assim, a colonialidade do saber “é produto de um longo processo de políticas, cognitivas, de existência, da relação com a natureza, etc. que foram forjadas no período

colonial” (BERNARDINO-COSTA; MALDONDO-TORRES; GROSGOUEL, 2019, p. 9) que autoriza e determina “sobre o que constitui o conhecimento ou pontos de vista válidos (conhecimentos)” (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 42). Essas são as bases do contra-axé que são impreterivelmente distintos dos fundamentos do ebó-epistemológico de *Lewá*.

Uma das estratégias da colonialidade do saber é a desqualificação da produção intelectual de mulheres negras e indígenas a partir também da caracterização como emotivas e, por isso, incapazes de produzir conhecimento científico. Essa desautorização tem efeitos na anulação e impedimento de que outras formas de saber, não eurocêntricas, sejam autorizadas como válidas porque a razão ocidental foi forjada sob as bases do eurocentrismo (MIÑOSO, 2020, p.122). A nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí (2020, p. 86), postula que um dos efeitos do eurocentrismo é a “racialização do conhecimento: a Europa é representada como fonte de conhecimento e os europeus, como conhecedores”.

Sobre isso, Lélia Gonzalez (2018, p. 75) afirma que é efeito do racismo cultural “aquele que considera a nossa fala como sendo “emocional”” para desautorizá-la. A autora explica que isso acontece porque o grupo subalternizado pelo processo colonial “é tratado como objeto e não como sujeito”. Então, a partir do “momento em que o excluído assume a própria fala e se põe como sujeito” (GONZALEZ, 2018, p. 75) a reação é de deslegitimação do discurso. Ainda, aponta para “outra razão” (GONZALEZ, 2018, p. 75) que é uma das forças vitais do ebó-epistemológico de *Lewá*, isso porque, saberes contra coloniais estão imbuídos de emoção, subjetividade e vivência dos processos de resistências sociais e culturais.

“é importante ressaltar que emoção, subjetividade e outras atribuições dadas ao nosso discurso não implica numa renúncia à razão, mas, ao contrário, num modo de torná-la mais concreta, mais humana (...). Trata-se, no nosso caso, de uma outra razão” (GONZALEZ, 2018, p. 75)

A intelectual afrodominicana Yuderkys Espinosa Miñoso (2020, p. 108) afirma e celebra a vitalidade epistêmica “daquelas que estão na parcela mais inferior da estrutura social e que a partir dali dão pistas sobre seu funcionamento”. Ou seja, ela explica que o “olhar subalterno (...) nos dá uma fonte maior de conhecimento” (MINÕSO, 2020, p. 108). Desse modo, é possível empreender argumentações de que os saberes contra coloniais possibilitam desenvolver análíticas sobre as relações culturais, subjetivas e sociais de maneira “mais

completa e heterogênea” (MINOSO, 2020, p. 108) justamente por conta das condições históricas e sociais pelas quais esses saberes emergem.

Os fundamentos do ebó-epistemológico de *Lewá* agregam tanto a dimensão de uma “outra razão” imbuída de emoção, subjetividade e vivência afirmada por Lélia Gonzalez quanto a perspectiva da potência dos saberes produzidos pelos povos subalternizados para empreender análises sobre os fenômenos sociais e culturais de Yuderkys Miñoso. Outro fundamento, remonta a filosofia africana antiga, a tradição Kemética², a partir do pensamento de Amenemope³ sobre a cardiografia do pensamento, ou seja, “o papel do coração no pensamento” (NOGUERA, 2015, p. 121). ““Coração” tem duas palavras em egípcio antigo, Haty [coração em seu aspecto físico] e Ib [coração no aspecto espiritual]” (NOGUERA, 2015, p. 122). Segundo Katiúscia Ribeiro (2020) o Ib se mostra como a sede das emoções, dos comportamentos e do pensamento. Nos escritos de Amenemope, o coração é a sede do pensar, assim, “pensar é uma atividade cardíaca” (NOGUERA, 2015, p. 124).

Os ensinamentos de Amenemope são mais amplos sobre Ib, mas o que se constitui como fundamento do ebó-epistemológico é a dimensão da “cardiografia do pensamento” (NOGUERA, 2015, p. 126) que designa ao Ib a vitalidade da produção de saberes e conhecimentos. Resgatar a cardiografia do pensamento possibilita transgredir com a concepção da racionalidade cartesiana e eurocêntrica que foi basilar para a subjugação e a atribuição de negros(as) e indígenas na condição de não humanos para serem escravizados. Sendo assim, os três fundamentos do ebó-epistemológico apontados até aqui, constituem-se como princípios tecnológicos que criam invenções de possibilidade para afirmação da vida e a produção de saberes contra coloniais.

Ritualísticas com os saberes de *Lewá*

Ailton Krenak (2005; 2019) afirma que existem histórias que podem adiar o fim do mundo. Nesse sentido, rememoro os *itans* (histórias) que as sacerdotisas de religiões de matriz afro-brasileira contam sobre as divindades africanas. Um desses *itans* contarei

² “Termo que deriva de Kemet, nome egípcio antigo para designar o território dos Faraós que significa “terra negra”” (NORGUEIRA, 2015, p. 121)

³ “Amenemope era um alto funcionário do Antigo Egito (Kemet), filho de um proeminente escriba chamado Kanakht. Os 30 capítulos dos Ensinamentos de Amenemope (ARAÚJO, 2000) estão disponíveis na íntegra no Papiro 1074 do Museu Britânico datando aproximadamente 1300 a.E.C. (ASANTE, 2000, p.107).” (NOGUEIRA, 2015, p. 121)

brevemente aqui por que remete a *Lewá*, a beleza iorubana e a guardiã dessa beleza, que é a divindade Oxum.

Contam as mais velhas, que em tempos antigos, aconteceu uma revolta dos orixás contra *Olódùmarè*, pois a divindade suprema se encontrava muito distante dos orixás. Os orixás no *Aiyê* (mundo visível) decidiram não cultuar mais *o grande criador*. A divindade *Olódùmarè*, ao saber dos anseios dos orixás, decidiu retirar a chuva da terra. Pouco tempo depois, sem a chuva, o *aiyê* se tornou infértil, os rios secaram e a morte se fez cada vez mais presente entre os seres. Disposta a resolver a situação, Oxum, que se transformou em um belíssimo pavão, decide realizar a longa viagem em direção ao *Orun*, local em que se encontrava o reino de *Olódùmarè*. Oxum enfrentou com grandiosidade a longa jornada, em que o sol queimou todas as suas lindas penas. Aquela bela ave, que outrora iniciará seu voo, nem parecia mais um pavão, agora se tornando um abutre, perdera sua beleza para devolver a chuva à terra. Oxum fizera o impossível percurso e, por isso, estava muito debilitada. Ainda assim, conseguiu pedir clemência a *Olódùmarè* e implorou pelo retorno da chuva na terra. *Olódùmarè* se comoveu vendo a grandiosa jornada empreendida por Oxum a fim de salvar a terra da infertilidade, e deu-lhe a chuva para que retornasse a vida. Assim, Oxum volta ao *aiyê*, não mais como um pavão, agora como um abutre e com as chuvas para fazer brotar vida, alimentos e as águas dos rios.

A primeira vez que ouvi esse *itan* foi através dos ensinamentos da minha Iyalorixá Jaciara Ribeiro de Oxum. Segundo ela, a beleza de Oxum é a beleza da vida, a beleza da fertilidade, a beleza da potencialização do bem viver da comunidade. A beleza iorubana, *lewá*, é tornar a existência humana bela, é fazer da vida em comunidade uma partilha poderosa de amor. A intelectual nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (2016) afirma que na cosmopercepção iorubá “a beleza e o ser não são separados (...) beleza é caráter e beleza é ser. Existir é ser belo.” (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 74).

Como narra o *itan* de Oxum, a divindade empreende sua força de ação em uma difícil jornada e a beleza de Oxum-pavão se transforma em água para garantir a vida. Essa sabedoria ancestral irrompe as técnicas de guerra do empreendimento colonial sobre a cultura iorubá e afro-brasileira, que inclui a tentativa de reduzir as forças de liderança política, econômica e comunitária da ancestralidade de Oxum e transformá-la em uma divindade coquete, dócil, passiva e fútil. E como diz Carla Akotirene (2019), tratar Oxum como narcisista e deusa

vênus faz parte da perspectiva eurocêntrica. Assim, o ebó-epistemológico em questão, afirma a potência de produção da vida comunitária através de *lewá*.

Como afirma Sueli Carneiro (2019, p. 67), “Oxum é um orixá que habita as águas doces, condição indispensável para a fertilidade da terra e produção de seus frutos, donde decorre sua profunda relação com a gestação”. Nas palavras de Beatriz Nascimento (2018, p. 297), ““Oxum” é o orixá feminino protetor da fertilidade e fecundidade, patrona da prole numerosa tão importante no contexto histórico tradicional africano. É originária da Nigéria”. A fecundidade de Oxum também se apresenta nas reivindicações políticas, nos projetos de transformação social comunitária e na criação de estratégias de resistências. Para Carla Akotirene (2019), Oxum é a senhora das águas e mensageira política das reivindicações das mulheres.

O poder de Oxum é o poder da própria afirmação da vida, criação e da fertilidade de seres e ações comunitárias, sendo a divindade da representação política da coletividade e por isso, guardiã de *Lewá*. No entanto, após o holocausto colonial nas américas e o processo de escravização, fizeram-se circular discursos errôneos que tentam reduzir as forças de Oxum, afirmando sua sexualidade a serviço do outro masculino e branco, sustentando a falácia da docilidade, passividade e futilidade da divindade. Esses discursos fazem parte do “racismo epistemológico” que engloba o “desmantelamento cognitivo, os desarranjos da memória, o ataque à consciência coletiva” (RUFINO, 2019, p. 139).

O “racismo epistemológico” a partir da deturpação do poder de Oxum é central na compreensão da relação da colonialidade e das relações de gênero e raciais. Conforme afirma María Lugones (2020), para compreender o alcance da imposição colonial torna-se necessário reconhecer o gênero como uma imposição fruto desse processo. A autora conceituou o “sistema moderno-colonial de gênero” com a tentativa de “fazer visível a instrumentalidade de gênero colonial/moderno em nossa subjugação – tanto dos homens como das mulheres de cor – em todos os âmbitos da vida” (LUGONES, 2020, p. 54 – 55).

Nesse sentido, Lugones (2020) entende que raça não determina sozinha a colonialidade, ela também é determinada pelo gênero. A autora argumenta que

“as fêmeas não brancas eram consideradas animais, o sentido de seres “sem gênero”, marcadas sexualmente como fêmeas, como seres inferiores foram transformadas de animais a diferentes versões de mulher – tantas quantas foram necessárias para o processo do capitalismo eurocêntrico global.” (LUGONES, 2020, p. 74)

Assim, “as fêmeas não brancas” não eram consideradas humanas, eram inferiorizadas e rebaixadas ao status ontológico de animais para justificar o sistema escravagista. O processo de mudança que transformou lideranças femininas de grande poder político, como apresentada acima, ao status de animais a serem explorados se deu “através de processos heterogêneos, descontínuos, lentos (...), que violentamente inferioriza as mulheres colonizadas” (LUGONES, 2020, p.72). Portanto, a colonialidade mudou profundamente as estruturas sociais dos povos colonizados, em múltiplas dimensões, inclusive instituindo os sistemas hierárquicos de poder baseado no gênero.

Quanto ao gênero e a colonialidade, a socióloga e epistemóloga nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (2020, p. 85) afirma que “gênero e categorias raciais surgiam durante essa época [modernidade] como dois eixos fundamentais a partir dos quais as pessoas foram exploradas e as sociedades foram estratificadas”. Ademais, a autora problematiza análises científicas que usam o “gênero como modelo explicativo para que se compreenda a subordinação e a opressão das mulheres em todo o mundo” (ibidem, p. 87). Assim, a autora questiona universalismo, fruto da racionalidade ocidental, nas análises de gênero nas sociedades africanas.

No seu livro ‘A Invenção das Mulheres’ (1997) ela investigou por quais processos o gênero veio a ser constituído na sociedade iorubá, e evidenciou que a colonização introduziu sistemas de poder e hierarquia não existentes antes da colonização. Assim, ela problematiza a supremacia ocidental nos estudos africanos. No fluxo do seu pensamento, em obra posterior de título ‘*What Gender is Motherhood*’ (Qual o Gênero da Maternidade?) a epistemóloga reafirma seu argumento iniciado em obra anterior, e diz: “a introdução do gênero na sociedade, sistemas de conhecimento e pensamento iorubás criou uma abertura para uma mudança epistemológica de uma cosmo percepção não-generificada para uma cosmovisão generificada” (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 58). Segundo o filósofo Wanderson Flor do Nascimento (2019), um dos mais importantes pesquisadores que estuda Oyěwùmí e tradutor da autora no Brasil, diz que o principal argumento no livro ‘A Invenção das Mulheres’ é de que na

sociedade Oyó-Iorubá do sudoeste da Nigéria não tinha, antes do período da colonização e do tráfico escravagista, uma apreensão político-social de tipos de corpos, de modo que o gênero não aparecia como elemento decisivo de organização dos papéis sociais hierarquizados. (NASCIMENTO, 2019, p. 9)

Sendo assim, a autora afirma que as sociedades iorubás pré-coloniais não se organizavam com base nas relações hierárquicas do poder de gênero. Oyěwùmí (1997;2016) argumenta que a estrutura da linhagem familiar nas sociedades iorubás pré-coloniais era organizada pelo princípio da senioridade. Ou seja, “as pessoas mais velhas têm mais poder e prestígio e isso se reflete em toda a estrutura social iorubá” (NASCIMENTO, 2019, p. 11). Nesse sentido, para a autora, análises que constatarem relações baseadas no gênero na Iorubalândia pré colonial são derivadas da reprodução do imaginário ocidental. Reafirma, assim, epistemologicamente a importância de as sociedades africanas serem pensadas sobre seus próprios termos, dimensões e cosmopercepções.

Nesse fluxo de pensar sobre os próprios termos, na obra, *‘What Gender is Motherhood’*, a pesquisadora desenvolve a categoria socio-espiritual *Ìyá*, que é uma instituição social que mantém a cadeia da ancestralidade a partir da criação da vida. *Ìyá* demonstra a dimensão exponencial da senioridade que organizava as sociedades ancestrais iorubás antes da colonização e que ainda são atuais e acessíveis na cultura. Pois *Ìyá* ocupa o lugar central de poder político, espiritual e econômico derivados do seu “papel procriador”, afinal “todos os humanos têm uma *Ìyá*, todos nascemos de uma *Ìyá*, ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que *Ìyá*. Quem procria é a fundadora da sociedade humana” (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 59). Desse modo, a matripotência engloba os poderes materiais e espirituais derivados de *Ìyá*, que é a fonte do poder da criação humana (OYĚWÙMÍ, 2016).

Essa perspectiva rompe a lógica ocidental, porque mostra outro tipo de organização do poder, estruturação de privilégios e hierarquias sociais. Diferentemente, na sociedade patriarcal eurocêntrica, a figura da mãe é subalternizada e aprisionada em o lugar social de inferioridade. Esse fato indica pistas do motivo pelo qual a colonialidade empreendeu despotencializar o poder da divindade Oxum, ao associá-la a passividade, futilidade e doçialidade. Todavia, Oxum é a *Ìyá* primordial, pois é detentora da potência da criação da vida, é a divindade que sustenta cosmologicamente a matripotência de *Ìyá*.

A *Ìyá* das *Ìyás* é Oxum. Esta *Ìyá* primordial é guardiã de *lewá* que está relacionada a potência de produção de humanidade, o embelezamento do mundo a partir da vitalidade dos seres. *Lewá* é parte constitutiva da matripotência porque “existir é ser belo (...) *Ìyà* torna a existência possível (...) Nossa beleza e existência derivam de *Ìyà*” (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 74). No fluxo das águas, o ebó-epistemológico de *Lewá* na construção de saberes afrodiaspóricos sobre relações de gênero opera como princípio tecnológico de expansão, transformação e

magia da beleza como ordem do mundo, produzindo encantamentos, promovendo rupturas na política da morte, desumanização e exploração das populações negras e indígenas.

O ebó-epistemológico da beleza iorubana produz a energia propulsora contra a dominação, é anticapitalista, é insubordinada aos ditames do Estado Genocida. O saber praticado de *Lewá* reflete no *abebé* (espelho em forma leque) os projetos das comunidades de terreiro em prol da liberdade religiosa e contra o racismo religioso, ações para assegurar alimento e proteção às comunidade em situação de vulnerabilidade, atuação de difusão de conhecimento sobre resistências e insurgências sociais, iniciativas de parceria entre Iyalorixás para preparar oferendas de fortalecimento da saúde da comunidade e as ações, por exemplo, para proteger a lagoa e as dunas do Abaeté em Salvador, Bahia (afinal as águas doces atribuem potência vital a *Lewá*).

Nesse sentido, o ebó-epistemológico de *Lewá* produz saberes afrodiaspóricos porque possibilita a multiplicação das forças vitais de ações comunitárias e rememora, translúcida e fortalece o poder social das mulheres negras e indígenas. *Lewá* não está comprometida com a individualidade, e sim com a promoção da força da vida, da criatividade, das ações e projetos de resistência em comunidade. A beleza iorubana está para além da estética, porque é a força propulsora de criação de tecnologias do bem viver comunitário, que resiste ao empreendimento da morte nas sociedades neocoloniais. Assim, o ebó-epistemológico em questão movimenta as águas para criação de saberes fundamentados nas vivências dos processos de resistências sociais e culturais comunitários.

Ofertando o embelezamento do Mundo

Para ofertar a beleza de afirmação da vida, tornou-se importante, ao longo do texto, destacar o que não é fundamento do ebó-epistemológico de *Lewá*, o que se configura como um contra-axé, ou seja, uma força contrária a vitalidade dos saberes produzidos a partir das ritualísticas do ebó. São eles: ordem eurocêntrica do conhecimento (KILOMBA, 2018), o epistemicídio (CARNEIRO, 2005), a colonialidade do saber (MALDONADO-TORRES, 2019), racialização eurocêntrica do conhecimento (OYĚWÙMÍ, 2020) e o racismo epistemológico desenvolvido por Luiz Rufino (2019).

Ademais, os fundamentos ebó-epistemológico de *Lewá* incluem a dimensão de uma “outra razão” imbuída de emoção, subjetividade e vivência afirmada por Lélia Gonzalez

(2018) produzida por intelectuais negras, quilombolas, indígenas, africanos e latino-americanas. Tem como fundamento também a perspectiva da potência dos saberes produzidos pelos povos subalternizados com poderio para empreender análises sobre os fenômenos sociais e culturais de Yuderkys Miñoso (2020). Assim como também o fundamento da filosofia Kemética a partir do pensamento de Amenemope sobre a cardiografia do pensamento e o pensar enquanto uma atividade cardíaca. E ainda, o fundamento que reluz brilho é a matripotência de Oyèwùmí (2016), pois, engloba os poderes materiais e espirituais derivados de *Ìyá* que é a fonte do poder da criação humana.

Na ritualística do ebó-epistemológico, Oxum é a divindade convocada, pois ela é a guardiã de *Lewá*. A tecnologia ancestral do ebó estabelece invenções de possibilidade e transformações que ampliam a noção de conhecimento. A oferenda epistemológica de *Lewá*, opera na criação de saberes com axé de afirmação da intelectualidade e capacidade reflexiva e argumentativa do conhecimento produzido por mulheres negras e indígenas. A tecnologia ancestral de *Lewá* propicia a existência humana em comunidade com multiplicação de práticas criativas para o bem viver de todas(os). Os efeitos do ebó-epistemológico propiciam a insurgência de conhecimentos que irrompem as técnicas de guerra do empreendimento neocolonial e fortalecem o poder político de transformação social de mulheres negras e indígenas. É a magia da beleza como ordem do mundo, promovendo rupturas na política da morte, desumanização e exploração das populações negras e indígenas.

Referências

AKOTIRENE, Carla. **O que é Interseccionalidade?**. 1. Ed. Belo Horizonte: Editora Letramento. 2018.

AKOTIRENE, Carla. **Osun é Fundamento Epistemológico: um diálogo com Oyèrónké Oyèwùmí**. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/opiniao/osun-e-fundamento-epistemologico-um-dialogo-com-oyeronke-oyewumi/>. Acesso em: 14 de julho de 2020.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico**. 2. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora. 2019.

CARNEIRO, Sueli Aparecida. **A Construção do Outro Como Não-Ser Como Fundamento do Ser**. 2005. 339f. Tese (Doutorado Educação) – Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005.

CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma Vida**. 1. Ed. São Paulo: Pólen Livros. 2019.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as Rosas Negras**. 1. Ed. Diáspora Africana: Editora Filhos da África. 2018.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Editora Cobogó. 2019.

KRENAK, Ailton. **Encontros: Ailton Krenak**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Azougue Editorial. 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para Adiar o Fim do Mundo**. 1. Ed. São Paulo: Companhia das Letras. 2019.

LIMA, Fátima. Um ebó artístico-epistêmico: desobediências poéticas em Grada Kilomba. **Revista Espaço Acadêmico**. n. 226, 2021.

LUGONES, María. Colonialidade e Gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org.). **Pensamento Feminista Hoje Perspectivas Decoloniais**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, p. 52 - 83. 2020.

MACHADO, Vanda. **Pele da Cor da Noite**. Salvador. 1. ed. Salvador: EDUFBA, 2013.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da Colonialidade e da Decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson;

GROSGOUEL, Ramón (Org.). **Decolonialidade e Pensamento Afrodiaspórico**. 2. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, p. 27 - 54. 2019.

MIÑOSO, Yuderlys Espinosa. Fazendo uma Genealogia da Experiência: o método rumo a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica na América Latina. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org.). **Pensamento Feminista Hoje Perspectivas Decoloniais**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, p. 96 – 119. 2020

NASCIMENTO, Maria Beatriz. **Quilombola e Intelectual**. 1. Ed. Diáspora Africana: Editora Filhos da África. 2018.

NASCIMENTO, Wanderson Flor. Oyèrónké Oyèwùmí: Potências Filosóficas de uma Reflexão. **Problemata: R. Intern. Fil.** v.10. n. 2, p. 8 – 28. 2019.

NOGUERA, Renato. Amenemope, o Coração e a Filosofia, ou a Cardiografia (Do Pensamento). In: BRANCAGLION, Antonio; LEMOS, Rennan; SANTOS, RAIZZA (Org.). **SEMNA – Estudos de Egiptologia II**. 1. Ed. Rio de Janeiro. Editora Klínê. p. 117 – 127. 2015.

OYÈWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando Gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque



(Org.). **Pensamento Feminista Hoje Perspectivas Decoloniais**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, p. 84 - 95. 2020.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Matripotency: *Ìyá* in philosophical concepts and sociopolitical institutions. **What Gender is Motherhood?** Nova Iorque: Palgrave Macmillan, p. 57-92. 2016.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. The Invention of Women: making na African sense of western gender discourses. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1997.

RIBEIRO, Katiúscia. **Curso de Introdução à Filosofia Africana**. Curso online realizado nos dias 22 e 24 de abril. 2020.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. 1.Ed. Rio de Janeiro: Mórula Editorial. 2019.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos: modos e significações**. 1. Ed. Brasília: INCTI/UNB. 2015.