

O corpo tecnológico na forja de Ògún

LUIS THIAGO FREIRE DANTAS*

Resumo: Este artigo problematiza os ideais canônicos de formação humana, com a intenção de repensar o ideal de ser humano e, por efeito, criticar a sua concretude diante da multiplicidade humana. Tal orientação se contrapõe a perspectivas de um humanismo que projeta a humanidade como meio de regulação aos diferentes povos. Com isso, na primeira seção tratamos da figura do ciborgue como processo especulativo do desejo de construção do pós-humano por meio da junção do humano e da máquina. Em seguida, propomos uma educação participativa assentada na divindade iorubana Ògún, patrono da metalurgia e da abertura dos caminhos, sustentando a comunicação do ser humano e dos artefatos técnicos enquanto uma ação da corporeidade no mundo.

Palavras-Chave: Filosofia Africana; Formação humana; Ògún; Ciborgue; Pós-humano.

The technological body in the Ògún forge

Abstract: This article problematizes the canonical ideals of human formation, with the intention of rethinking the ideal of being human and, in fact, criticizing its concreteness in the face of human multiplicity. This orientation is opposed to the perspectives of a humanism that projects humanity as a means of regulation to the different peoples. With this, in first section we present the figure of the cyborg as a speculative process of the desire to build the post-human through the junction of the human and the machine. Then, we propose an education participatory based in the Yoruba deity Ògún, patron of metallurgy and the opening of paths, sustaining the communication of the human being and technical artifacts as an action of corporeity in the world.

Key words: African philosophy; Human formation; Ògún; Cyborg; Post-human.



* **LUIS THIAGO FREIRE DANTAS** é Professor Adjunto de Filosofia da Educação no DESF-UERJ. Doutor e Mestre em Filosofia pela UFPR. Especialista em Educação das Relações Étnico-Raciais pelo NEAB-UFPR. Licenciado em Filosofia pela UFS.

Construindo o problema

Um dos elementos marcantes na construção moderna de ocidente refere-se à formação humana, no sentido de determinar quais seriam os valores e princípios que caracterizam a humanidade de uma pessoa. Uma determinação direcionada pela valorização da *humanitas* romana e da *paideia* grega como meios normativos, que em consequência produz uma hierarquia cultural e uma organização dos povos conforme proximidade e distância de um projeto ocidental de humanidade. Porém esse projeto encontra seus limites de aplicação durante o período das navegações europeias quando outros povos não se adequam previamente a tais valores. A partir disso, a separação entre o “Eu” e os “Outros” torna-se uma posição crucial na modernidade.

Problematizando essa separação, o presente artigo analisa os ideais canônicos de formação humana, na perspectiva de repensar o ideal de ser humano e, por efeito, limitar a sua concretude diante da multiplicidade humana. Por isso, os argumentos partem de uma articulação entre os conteúdos filosóficos presentes na tradição ocidental e africana por meio da dialogia, ou seja, “no limite, indeterminação das posições ou das identidades supostamente fixadas ou dadas para sempre” (SODRÉ, 2017, p. 23).

Essa indeterminação das posições se constrói consonante às posições epistêmicas de outras partes do globo, aqui em especial a África, a partir da concepção de pluriversalidade (RAMOSE, 2011). Tal concepção permite, por exemplo, perceber a ancestralidade africana como fonte epistêmica e, com isso, criticar as ausências estruturais de um regime

narrativo que pretere a ancestralidade a “um sinal, um ruído, uma espécie de possibilidade utópica” (AKOMFRAH, 2011, p. 28). Em concordância com a pluriversalidade, neste artigo propomos uma via que trata o humano como algo a ser forjado tendo como referência a potencialidade do próprio corpo e em interação com as dimensões da animalidade e da divindade, como também questionar a concepção de pós-humano entendendo que a sua formulação possui o sentido de recusar aspectos identitários em prol de uma totalidade.

Assim, na primeira seção, a figura do ciborgue é acionada como símbolo do processo especulativo do desejo pós-humano de junção do orgânico com o maquínico. Essa junção influencia uma educação pelo rendimento. Em seguida, este artigo propõe uma educação participativa assentada na divindade iorubana Ògún, patrono da metalurgia e da abertura dos caminhos, sustentando a comunicação do ser humano e dos artefatos técnicos enquanto uma ação que forja o ser humano em interação com a terra.

O ciborgue e a ficção humana

O desejo ocidental de estabelecer uma forma ao ser humano perpassa por várias etapas históricas, culminando no fracasso iluminista calcado nos campos de concentração nazista, em que a pergunta “é isto um homem?” (LEVI, 2013) torna-se recorrente. Porém, ao deparar-se com a ausência de resposta, cada vez mais o olhar voltou-se para aquilo que ultrapassaria a ideia de humano, o pós-humano, incentivado justamente pela presença de uma época em que “fica difícil manter não apenas as antigas distinções entre natureza e cultura, entre ciência e sociedade, entre técnica e política, mas, sobretudo as distinções entre o humano e o não-

humano” (SILVA, 1999, p. 107). Em decorrência, o ocidente imaginou outra figura para ultrapassar os limites de raça e etnia, gênero e sexualidade e, enfim, estabelecer aquilo mais próximo do divino, porém terreno: o ciborgue.

Donna Haraway (2009, p. 36) define o ciborgue como “um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura de realidade social e também uma criatura de ficção”. Nesse misto, tal criatura torna-se o ideário político capaz de promover, ou ao menos incitar, a imaginação de modificar as estruturas do mundo e atuar politicamente recusando ações identitárias. No entanto, o ato de “pensar como humano” revela justamente a compreensão de si mesmo como alguém em permanente falta e em busca uma totalidade. Não gratuitamente, ações identitárias, repletas de marcadores sociais (por exemplo, gênero, raça, etnia, sexualidade, idade, classe, entre outros), são destituídas de importância em prol de um plano unitário de sociedade.

Na realização desse plano os ciborgues aparecem como a concretização do *telos* apocalíptico de dominância ocidental, pois “postulam uma subjetivação abstrata, que prefiguram um eu último, libertado, afinal, de toda dependência – um homem no espaço” (HARAWAY, 2009, p. 71). Dominação facilmente justificável por situar-se na fronteira da ficção científica e da realidade social, já que a junção homem-máquina visa o aumento de rendimento atlético e de saúde. E ainda promove a possibilidade de manter longinquamente a potência corpórea desde que haja submissão a certos procedimentos. Tal como um processo que “[c]aso se quisesse construir um corpo melhor, tudo que se tinha a fazer era melhorar os mecanismos de *feedback* ou conectar um outro sistema – um coração artificial, um

onisciente olho biônico” (KUNZRU, 2009, p. 125).

Com isso, o ocidente projeta seu desdobramento na colonização ciborguiana, atravessada pela narrativa de uma guerra codificada na “sigla C3I (comando-controle-comunicação-inteligência)”, que precisamente “mapeia nossa realidade social e corporal e também como um recurso imaginativo que pode sugerir alguns frutíferos acoplamentos” (HARAWAY, 2009, p. 37). Uma vez acoplado, o humano torna-se uma quimera, habitando infinitas realidades e transformado o mundo em um espaço sem gênero, sem raça, sem gênese, “mas, talvez, também, um mundo sem fim” (HARAWAY, 2009, p. 38). Assim, a estratégia de codificar aquilo que aparece e alocá-lo em uma série de dados e estatísticas se notabiliza como a ação mais importante na época contemporânea. Por isso, Haraway (2009, p. 39) explica que “[n]ão mais estruturado pela polaridade do público e do privado, o ciborgue define uma *pólis* tecnológica baseada, em parte, numa revolução das relações sociais do *oikos* – a unidade doméstica”. A noção de definir aquilo que é real pela possibilidade de medição transforma-se na capacidade de computar, organizar e reter informações em acelerações intermitentes: “A informação é apenas aquele tipo de elemento quantificável (unidade, base da unidade) que permite uma tradução universal e, assim, um poder universal sem interferências, isto é, aquilo que se chama de ‘comunicação eficaz’” (HARAWAY, 2009, p. 65).

Nessa comunicação há uma vontade de informação incessante a todo e qualquer momento acerca do ser humano configurado em cidadão. Para executar essa configuração, a informação submete-se cada vez mais à vontade e ao

interesse de cada cidadã e cidadão. Um interesse que regula toda e qualquer informação e produz a cada pessoa um aparente acesso não à veracidade da informação, e sim aquilo que lhe aparenta mais útil no momento.

Por mais que a figura do ciborgue tenha o aparato de atender a esse desejo de regulação humana, para Haraway a presença contínua do ciborgue elucida a quebra de três fronteiras que, para a modernidade, tornaram-se empecilhos para efetuar o alcance dos valores a todos aqueles que puderam crer na modificação do mundo: “O ciborgue aparece como mito precisamente onde a fronteira entre o humano e o animal é transgredida. [Pois] assinalam um perturbador e prazerosamente estreito acoplamento entre eles” (HARAWAY, 2009, p. 41); “As máquinas pré-cibernéticas podiam ser vistas como habitadas por um espírito: havia sempre o espectro do fantasma na máquina” (HARAWAY, 2009, p. 41); e, por fim, “[a] terceira distinção é um subconjunto da segunda: a fronteira entre o físico e o não físico é muito imprecisa para nós” (HARAWAY, 2009, p. 43). Com tais rompimentos, a atuação política precisa a todo instante de atualizações, pois há um aceleração do antigo diante da fagulha do presente e a expectativa de um futuro.

Desse modo, a atividade técnica detém maior valor entre aquelas mais próximas das observações das inconstâncias humanas, pois o constante é mais eficiente e eleva respostas óbvias como mais essenciais à vida humana. Haraway (2009, p. 67) destaca ainda como “[a]s ciências da comunicação e a biologia caracterizam-se como construções de objetos tecnonaturais de conhecimento”, em que a atual diferença entre máquina e organismo visa o corpo como um instrumento capaz de ser melhorado,

sobrepondo qualquer limitação da corporeidade humana.

Com essa situação, a capacidade contínua de melhoramento transfigura-se em uma pedagogia de rendimento, que tem a peculiaridade de distinguir aqueles mais hábeis no domínio tecnológico daqueles mais suscetíveis a impulsos psíquicos. O período na escola transforma-se em um espaço-tempo de preparo à economia de produção e do consumo, organizado pelo poder do mérito. Uma organização que condiciona o ganho e a perda situados exclusivamente no indivíduo, dirimindo qualquer relação com a coletividade.

Diante desse quadro é importante trazer à tona outra compreensão, que visa a humanidade como existente desde que haja comunicação com a não-humanidade (tanto orgânica quanto inorgânica), pois há uma força naquilo que existe e envolve diferentes etapas de vida uma troca de posições. Com isso se considera forjar o humano, e não formar o humano.

Inter-ação entre o humano e a divindade

Como podemos observar, as indagações sobre os limites do corpo humano são elementos propiciadores à questão do pós-humano, já que o corpo situa cada pessoa no mundo e aparenta a impossibilidade de superar a condição mundana de passagem. Com isso, o ciborgue torna-se o símbolo ficcional para ultrapassar as barreiras humanas. Porém, um corpo específico da humanidade faz com que esse projeto ficcional da mente humana assente os pés no chão: o corpo negro. Pois, como afirma Frantz Fanon (2008, p. 117), quando o branco deseja o mundo o quer apenas para si: “Ele se considera o senhor predestinado desse mundo. Ele o submete, estabelece-se entre ele e o

mundo uma relação de apropriação”, por outro lado, “[...] para nós (os pretos), o corpo não se opõe àquilo que vocês chamam de espírito. Nós estamos no mundo” (FANON, 2008, p. 116).

Com isso, neste artigo entendemos que o humano se forja em uma ação comum com a experiência cotidiana, refutando o entendimento de que ele tem que ser formado, como se houvesse algo antes da experiência que pudesse modelá-lo. Para entender como acontece esse forjar, a orientação é por via do Itan (narrativa): “Ògún ensina aos homens as artes da agricultura”. Nele poderemos associar a aprendizagem da agricultura como meio de colher aquilo que conduz o ser humano ao encontro com a divindade Ògún e com a própria terra.

O Itan relata como Ògún, depois de longo período no *Orum* (campo dos Orixás), deseja retornar ao *Ayé* (campo dos humanos) para poder ensinar aquilo que aprendera, mas nesse retorno Ògún deseja exibir sua força e provocar admiração pela sua autoridade. Para isso, Ele consultou o Ifá (o oráculo) que O aconselhou a fazer um *ebó* (oferenda) com a intenção de abrir os caminhos. Quando chegou ao *Ayé*:

Em pouco tempo foi reconhecido por seus feitos. Cultivou a terra e plantou, fazendo com que dela o milho e o inhame brotassem em abundância. Ògún ensinou aos seres humanos a produção do alimento, dando-lhes o segredo da colheita, tornando-se assim o patrono da agricultura. Ensinou a caçar e a forjar o ferro. Por tudo isso foi aclamado rei de Irê, o Onirê. Ògún é aquele a quem pertence tudo de criativo no mundo, aquele que tem uma casa onde todos podem entrar (SÁLÁMÌ, 1997, p. 75).

Nessa narrativa transparece a relação ensino e aprendizagem entre Ògún e os seres humanos, já que os processos de

cultivo e brotamento dos alimentos perfazem a ação compartilhada entre a divindade, a terra e os seres humanos. Assim, se tomarmos a fonte etimológica de cultura como cultivo humano, no sentido de construção de valores que afirmam a humanidade, a agricultura exemplifica ao aprendermos o “segredo da agricultura” que transmitido aos humanos os engradece e, simultaneamente, dignifica Ògún por justamente ensinar o cuidado em colher da terra os alimentos. Desse modo, há uma pedagogia compartilhada entre a tríade: humanos (vivos e não-vivos), divindades e terra (animais, vegetais e minérios).

Uma tríade que encontramos em várias linhas da filosofia africana, principalmente quando há uma reflexão sobre como certos povos constroem argumentos e princípios da realidade. Nesse momento, para fundamentar essa interpretação do Itan de Ògún, dialogaremos com a filosofia de Leopold Sédar Senghor (1964), pois o autor questionou as ideias humanistas europeias a partir do privilégio de uma história única que deslegitima as contribuições de diferentes povos na construção da humanidade. Esse ato de deslegitimar provém pela compreensão desse olhar humanista que observa povos vivendo na proximidade entre animal e humano como direcionados pelo predomínio da irracionalidade.

A irracionalidade diz respeito ao olhar europeu sobre o africano como alguém repleto de emoção e com pouco resquício de racionalidade, porém para Senghor a emoção trata-se de como o mundo e o africano “pulsam” em conjunto e o corpo negro apenas explicita tal conjunção. Para o imaginário colonial, destaca-se uma humanização dos animais e dos fenômenos da natureza “como

instrumentos e signos de sua alma pessoal” (SENGHOR, 1964, p. 71). Tal movimento é denominado erroneamente como “animismo negro”, quando, conforme explicação do autor, a concepção africana é de que há um “mundo de almas” que possuem variantes “que animam cada ser, cada planta, cada coisa fornecida de um caractere próprio: montanha, caverna, rocha, etc.” (SENGHOR, 1964, p. 71). Esse caráter animado, afirmando as forças espirituais comungando entre si, deve ser interpretado como antropsiquismo:

Parece que o negro é emotivo, o objeto é percebido cada vez nos caracteres morfológicos e em sua essência. Fala-se do realismo sentimental, de seu modo de imaginação. Realismo negro que, nas situações inumanas, será a reação humana para levar ao *humor*. Por um instante, eu diria que o negro não pode imaginar o objeto diferente de si em sua essência. O objeto empresta uma sensibilidade, uma vontade, uma alma humana, mas do homem negro [e da mulher negra]. Notamos que isso não é exatamente antropomorfismo [...]. Fala-se de *animismo*; eu diria antropsiquismo (SENGHOR, 1964, p. 24, grifo do autor).

Nessa definição, ao retomarmos o Itan de Ògún percebemos que aquilo cunhado como distanciamento entre sujeito e objeto não transparece nos relatos sobre os feitos desse Orixá, já que “Ògún é aquele a quem pertence tudo de criativo no mundo” (SÀLÁMÌ, 1997, p. 75) e, como tal, faz as ferramentas através do queimar a areia transformando-a “na quente massa que se solidificou em ferro” (SÀLÁMÌ, 1997, p. 69), que é a base para construção de enxadas, foices, pás, facões, arados, etc. Uma construção sempre observando a própria matéria do

mundo, pois a habilidade de Ògún provém justamente do “*quarto espaço*, um *continuum* escuro de transição onde ocorre a inter-transmutação de essência-ideal e materialidade” (SOYINKA, 1990, p. 26), que permite ao Orixá transitarem nas dimensões das divindades, dos vivos e dos não vivos. Nessa transição, a descoberta do “Outro” dá-se por meio do próprio campo de sensações, pois na identificação do “Outro” há uma simpatia com a presença alheia e subjetiva que possibilita a comunicação. Acompanhando tal reflexão, podemos associá-la a Senghor, que interpreta a ação do negro-africano não meramente como assimilação, mas abrindo um espaço para ocorrer uma simbiose entre sujeitos:

Ele vai com o Outro em simbiose, *ele con-hece o Outro*. Sujeito e objeto são aqui, dialeticamente confrontados no ato mesmo da consciência que é o ato do amor. ‘Eu penso, logo existo’ escreveu Descartes. A marca já é feita, pensa-se agora *qualquer coisa*. O negro africano poderia dizer: ‘eu sinto o Outro, eu danço o Outro, então eu sou’. Ou dançar, é criar, sobretudo ainda que a dança é a dança do amor. E, em todo caso, o melhor modo de conhecimento (SENGHOR, 1964, p. 259, grifos do autor).

A utilização da “dança” como contraposição ao “pensar” (de ordem cartesiana, na concepção do autor) exemplifica a síntese de alteridade que desfaz o próprio conceito de alteridade, pois não há uma separação entre o Eu e o Outro. Além disso, o enunciado “penso, logo existo” problematiza a concretude do mundo exterior a partir da minha própria consciência. Quando o enunciado “danço, logo existo” afirma a própria terra no tocar humano e na reação com a existência do mundo “ele abraça naturalmente o ritmo do objeto.

No sentido carnal do ritmo é um dos seus caracteres específicos” (SENGHOR, 1964, p. 261). Por tais aspectos, há uma educação participativa que unifica o Eu no Outro, ambos comunicados pela emoção. Vale ressaltar ainda que Senghor traduz emoção por certa atitude dos corpos, não como distinção ao pensamento: “a emoção é essa relação do ser integral – consciência e corpos [...], irrupção do mundo mágico no mundo da determinação” (SENGHOR, 1964, p. 263).

Dessa irrupção as forças regentes e animadoras fornecem cores e ritmos, vida e sentido, em ascensão com um estado de consciência manifestada na “dança do amor”, em que “*e-moção é co-moção*” (SENGHOR, 1964, p. 264, grifos do autor). Assim, a educação passa ser um movimento compartilhado em coletivo para forjar uma série de valores e de princípios que notabilizam a civilização humana como aquela que interage com os elementos terrenos. Exemplificado na criação das ferramentas feitas por Ògún:

O ferro era a mais dura substância que ele conhecia, mas era maleável enquanto estava quente. Ògún passou a modelar a massa quente. Ògún forjou primeira uma tenaz, um alicate para retirar o ferro quente do fogo. E assim era mais fácil manejar a pasta incandescente. Ògún então forjou uma faca e um facão. Satisfeito, Ògún passou a produzir toda espécie de objetos de ferro, assim como passou a ensinar seu manuseio (SÀLÁMÌ, 1997, p. 73).

Em outras palavras, mesmo na mais dura substância há maleabilidade, apenas requerendo uma ação em comum para entender as suas potencialidades, já que o mundo não se trata de um objeto a ser conhecido para enfim corrigi-lo. Diferentemente, o mundo influi a

percepção humana para interagir com as divindades e, por efeito, os seres humanos aprendem que a humanidade é um elemento continuamente forjado e em contínuo compartilhamento.

Considerações finais

Os valores calcados como essenciais para determinar o que define a humanidade, geralmente se calca na separação de um “Eu” em relação ao “Ele”, aquele compreendido como estranho e incomum, que precisa ser superado e quando não eliminá-lo. Não gratuitamente que o humano determinado ocidentalmente como “Eu” – homem, branco, europeu, heterossexual, esbelto, adulto, proprietário, ausente de deficiências físicas ou mentais – enxerga a si mesmo como uma norma e quaisquer outros que lhe faltem um desses adjetivos como desvios:

[...] em função do rosto Homem branco que pretende integrar em ondas cada vez mais excêntricas e retardadas os traços que não são conformes, ora para tolerá-los em determinado lugar e em determinadas condições, em certo gueto, ora para apagá-los no muro que jamais suporta a alteridade (é um judeu, é um árabe, é um negro, é um louco..., etc.). (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 41).

Com esse infortúnio diante da alteridade, a determinação da presença de um “Eu” tem como objetivo não se fincar no plano terreno, mas alcançar o plano divino. Não sendo alcançado, então se busca na junção com a máquina uma formação além do humano.

Por outro lado, com uma referência de humanidade a partir do horizonte africano, a problemática perpassa pela figura de Ògún, divindade que forja o ferro e ensina aos seres humanos

diversas ferramentas para interagirem com o mundo. Interação esta que contém a peculiaridade de se comunicar com as diferentes dimensões que envolvem a realidade: seres vivos, não vivos e divindades. Com isso, a própria concepção de humanismo é repensada, pois não se norteia para destacar o racional e ocultar quaisquer resquícios de animalidade, e sim suleia para uma ação conjunta entre razão e emoção. Nesse ínterim, por exemplo, a filosofia deixa de ser uma disciplina que regula as atividades humanas a partir de um eixo universal, para atentar às especificidades humanas, pois “[r]eivindicar que só há uma filosofia ‘universal’ sem cultura, sexo, religião, história ou cor, é afirmar que a particularidade é um ponto de partida válido para a filosofia” (RAMOSE, 2011, p. 11).

Portanto, a proposta de pensar a humanidade a partir da forja ensinada por Ògún é construir uma educação da partilha entre as dimensões que entrecruzam no corpo negro e exibe a tecnologia como elemento orientador, pois ela se exerce no diálogo com o divino. Tanto mais refuta a restrição ocidental sobre o indivíduo e seus corpos determinados a certos espaços, para evocar a individualidade na relação com a comunidade: “É o pertencimento à comunidade que nos torna não apenas humanos no geral, mas uma pessoa em particular, daí a tamanha crueldade de destruição da identidade perpetrada pela colonização, pois retirou de nossas/os ancestrais uma parte de seu ser” (FLOR DO NASCIMENTO, 2014, p. 140). Para assim, quem sabe, entender que a humanidade é uma parte que apenas tem sentido na comunicação com o todo e com emanção de múltiplas vozes.

Referências

- AKOMFRAH, John. “Digitopia e espectros da diáspora”. In: MURARI, Lucas; SOMBRA, Rodrigo (Org.). **O cinema de John Akomfrah: Espectros da diáspora**. Rio de Janeiro: LDC, 2017.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, vol. 3. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.
- HARAWAY, Donna J. Manifesto ciborgue. Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.) **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Tradução de Renato de Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Orí: a saga atlântica pela recuperação das identidades usurpadas. In: Edileuza Penha de Souza. (Org.). **Negritude, Cinema e Educação**. 1ed. Belo Horizonte: Mazza, v. 3, p. 134-146, 2014.
- KUNZRU, Hari. Genealogia do ciborgue. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.) **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- LÉVI, Primo. **É isto um homem?** São Paulo: Rocco edições, 2013.
- RAMOSE, Mogobe. Sobre a legitimidade e o estudo de filosofia africana. **Ensaios Filosóficos**. Volume IV, outubro, p. 6-25, 2011.
- SÀLÁMÌ, Síríkú (King). **Ògún: dor e júbilo nos rituais de morte**. São Paulo: Oduduwa, 1997.
- SILVA, Tomáz Tadeu. **O currículo como fetiche: a poética e a política do texto curricular**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- SENGHOR, Leopold Sédar. (1964). **Liberté I. Négritude et humanisme**. Paris: Seuil.
- SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2017.
- SOYINKA, Wole. **Myth, Literature and the African World**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Recebido em 2020-05-22
Publicado em 2021-03-06