

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

RODRIGO DE ALMEIDA DOS SANTOS

**Baraperspectivismo contra Logocentrismo ou o Trágico no Prelúdio de uma
Filosofia da Diáspora Africana**

RIO DE JANEIRO

2014

Rodrigo de Almeida dos Santos

**Baraperspectivismo contra Logocentrismo ou o Trágico no Prelúdio de uma
Filosofia da Diáspora Africana**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo – PPGF-UFRJ

Co-orientador: Prof. Dr. Renato Nogueira dos Santos Junior – UFRRJ

Rio de Janeiro

2014

CIP - Catalogação na Publicação

Santos, Rodrigo de Almeida dos
S237b Baraperspectivismo contra logocentrismo ou o
trágico no prelúdio de uma filosofia da diáspora africana / Rodrigo
de Almeida dos Santos. -- Rio de Janeiro, 2014.
147 f.

Orientador: Rafael Haddock-Lobo.
Coorientador: Renato Nogueira dos Santos
Junior.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do
Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências
Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2014.

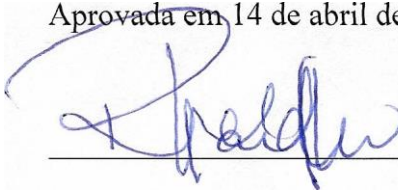
1. Filosofia da cultura. 2. Filosofia
africana. 3. Filosofia do trágico. 4. Èsù. 5.
Racionalidade. I. Haddock-Lobo, Rafael, orient.
II. Santos Junior, Renato Nogueira dos, coorient.
III. Título.

Rodrigo de Almeida dos Santos

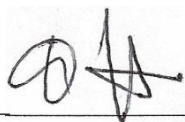
**Baraperspectivismo contra Logocentrismo ou o Trágico no Prelúdio de uma
Filosofia da Diáspora Africana**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal do Rio
de Janeiro, como parte dos requisitos
necessários à obtenção do título de
Mestre em Filosofia.

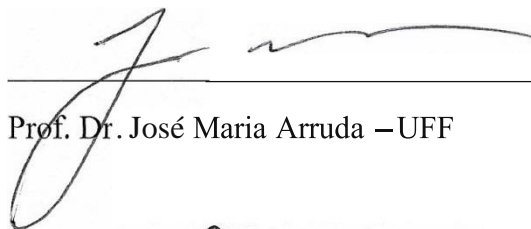
Aprovada em 14 de abril de 2014



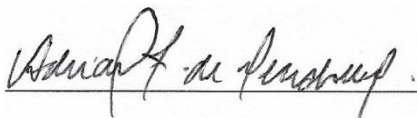
Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo - PPGF-UFRJ
(Orientador)



Prof. Dr. Renato Nogueira dos Santos Junior - UFRRJ
(Co-orientador)



Prof. Dr. José Maria Arruda –UFF



Profa. Dra. Adriana Ferreira de Mendonça – PPGF-UFRJ

Com muita alegria por todo o corpo, através do baraperspectivismo, do teatro e da poesia, do sacerdócio no culto aos òrìsà e do cultivo da capoeira angola, procurarei restituir, mantendo-o vivo, todo o àse que me foi outorgado por Oya, Òsun e Òsòòsi.

Agradecimentos.

Sou profundamente grato ao meu orientador e colega, Prof. Dr. Rafael Haddock Lobo, pela generosidade em me acolher e acolher meu projeto no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro; pelo estímulo à minha pesquisa e pela valorização de minha questão, indicando que o caminho de minha abordagem e a forma de sua apresentação deveriam se manifestar como algo *diferente*, como algo que sugerisse um traço de *novidade* em relação ao modelo de produção textual empregado usualmente na academia. Minha gratidão a Rafael também se deve ao curso ministrado sobre a *Gramatologia*, de Derrida, ocasião em que tive a oportunidade de entrar em contato com a analogia entre *logocentrismo* e *etnocentrismo*, apresentada como um fator fundamentalmente determinante da metafísica no ocidente.

Sem o menor laivo de exagero, também regozijo de gratidão pela amizade e pela orientação do Prof. Dr. Renato Nogueira. Fui apresentado ao Renato pelo Rafael. Durante o ano de 2011, integrei o GEFA, Grupo de Estudos de Filosofia Africana, da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, em Nova Iguaçu, Baixada Fluminense. Lá, já sob a orientação de Renato, tive a oportunidade de ser apresentado ao pensamento de dois filósofos africanos muito importantes para a eclosão dessa pesquisa: Paulin Hountondji, da Costa do Marfim, e Dimas Masolo, do Quênia.

Meu muito obrigado também à Prof. Dra. Adriany Mendonça, pela presença em minha banca, pelo acompanhamento de minha pesquisa, pelo incentivo e pelo auxílio em minha retomada dos estudos de Nietzsche, contribuindo para a ampliação de minha compreensão dos textos mais significativos, a meu ver, para a constituição de sua filosofia do trágico.

Não poderia deixar de agradecer também ao Prof. Dr. José Maria Arruda, pela disponibilidade, pelo apoio e pelo interesse em participar de minha banca, tendo me sugerido uma indicação crucial para a organização dessa dissertação, cujo teor contribuiu para além da mera organização formal do texto, resvalando na própria formação de minha postura crítica diante do racismo epistêmico que, parafraseando o filósofo Frantz Fanon, da Martinica, determina o *nosso* conhecimento a operar do ponto de vista dos seres humanos de pele clara.

Também sou grato ao CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, pela bolsa concedida nesses vinte e quatro meses de pesquisa, sem a qual seria impossível me dedicar à aquisição de material bibliográfico, à leitura, à reflexão e à escrita desse trabalho.

Impossível deixar de mencionar também nesses agradecimentos o nome do Prof. Dr. Roberto Machado, a quem sou muito grato pela amizade, pelo exemplo da disciplina, da didática e da lucidez na exposição do pensamento. Roberto foi o primeiro na academia a me incentivar, me orientando na busca dos caminhos para a elucidação de minhas questões estéticas e existenciais.

Vibro de gratidão pelo Ilé Omiojúàró! A acolhedora “casa das águas dos olhos de Òsóòsi”, situada na Baixada Fluminense, que, nos últimos meses dessa pesquisa, me recebeu de braços abertos, nos abraços generosos de Mãe Beata de Yemònjá, através das mãos zelosas de Adailton Moreira Costa e do corpo, “um só corpo”, formado pela união de cada um dos membros da família, de cada um dos “galhos do Iroko”.

Sem palavras para dimensionar o tamanho da gratidão pelo meu mestre de capoeira angola, Mestre Marrom Capoeira, que, há quinze anos, não cansa de me apoiar e de me estimular em minha busca pelo fundamento da jogada perfeita e pelas raízes desse corpo negro que compreende a mente como algo análogo à pele: o maior órgão do corpo humano.

Agradeço às provocações, ao carinho, à alegria e à confiança dos inestimáveis amigos da minha vida: Hilton Cobra, Gustavo Mello, Valéria Monã, Sarito Rodrigues e, mais recentemente, Wellington Borges. Gratidão efusiva aos irmãos, Sergei, Bafifi, Flor, Dudu, Cris, Lúcio, Julia, Cazu, Tião, Nobru, Ernesto e ao meu querido Uli.

E, finalmente, sem a cooperação de minha amada e admirável amante, guerreira, aliada e companheira, mãe e co-formadora da grande Sofia, essa pérola de pessoa que também me traz como herança, sem a parceria da irresistível Tula Axiotelis, seria impossível realizar esse trabalho. Gratidão total, Tu!

Resumo.

SANTOS, Rodrigo de Almeida dos. **Baraperspectivismo contra Logocentrismo ou o Trágico no Prelúdio de uma Filosofia da Diáspora Africana**. Rio de Janeiro, 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

A proposta desse texto é fazer uma introdução ao conceito de baraperspectivismo, mostrando como sua criação está necessariamente vinculada aos dispositivos do pensamento trágico que se engendram, por um lado, com a filosofia de Nietzsche e que, por outro lado, brotam a partir da “experiência metafísica” proporcionada pelo “ritual trágico yorùbá”, segundo a concepção de Wole Soyinka. De acordo com seu caráter antagônico em relação ao conhecimento centrado na crença incondicional na razoabilidade e no poder epistêmico da razão, que fomentou, inclusive, na modernidade, a intensificação dos discursos racistas da filosofia e da ciência, que eliminaram do corpo do preto suas capacidades de produção epistêmica e sua própria condição humana, o baraperspectivismo propõe uma denúncia do logocentrismo, a partir da constituição de um pensamento trágico que leva em conta a experiência sociocultural dos pretos, consolidada no contexto da diáspora africana. Contra o pressuposto científico da inferioridade racial dos pretos, o baraperspectivismo impõe o pressuposto da arte e do instinto de criação que se encontra na base do pensamento metafísico yorùbá como elemento afirmativo e emblemático da potência civilizatória africana. Assim, é o conceito de “situação colonial”, inventado por Frantz Fanon, que contribuirá para elucidar o sentido do antagonismo entre colonizador e colonizado, em que o baraperspectivismo se insere. Além disso, e de um modo fundamental, é o simbolismo do òrìsà Èsù, ou Bara, o “rei do corpo”, que se encontra preservado no arcabouço dos mitos yorùbá, que fornecerá os elementos necessários à constituição dessa filosofia do trágico que deverá, daqui por diante, contribuir também com a crítica do modelo civilizatório racista empregado na formação da sociedade brasileira.

Abstract.

SANTOS, Rodrigo de Almeida dos. **Baraperspectivismo contra Logocentrismo ou o Trágico no Prelúdio de uma Filosofia da Diáspora Africana**. Rio de Janeiro, 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

The purpose of this text is to introduce the concept of baraperspectivism, showing how its creation is necessarily linked to the devices of the tragic thought that were engendered, on the one hand, with the philosophy of Nietzsche and, on the other hand, spring from the "metaphysical experience" provided by the "Yoruba tragic ritual", according to Wole Soyinka. According to its antagonistic character in relation to knowledge centered on unconditional belief in the reasonableness and epistemic power of reason, which even fostered, in modernity, the intensification of racist discourses of philosophy and science, which eliminated from the black body its capabilities for epistemic production and its own human condition, baraperspectivism proposes a complaint of logocentrism, from the establishment of a tragic thought that takes into account the cultural experience of blacks, consolidated in the context of the African diaspora. Against the scientific assumption of racial inferiority of blacks, baraperspectivism imposes the assumption of art and of creative instinct, that lies at the base of the Yoruba metaphysical thought as the affirmative and emblematic element of the African civilizing power. So, is the concept of "colonial situation", invented by Frantz Fanon, that will contribute to elucidate the sense of antagonism between colonizer and colonized, where baraperspectivism falls. Moreover, in a fundamental way, is the symbolism of the *òrìsà Èsù*, or Bara, the "king of the body", which is preserved in the framework of the Yoruba myths, that will provide the necessary elements for the establishment of such a tragic philosophy that should henceforth also contribute to the critique of the racist civilizing model used in the formation of Brazilian society.

Sumário

Abertura	_____	pág. 8
Parte I		
Etnofilosofia, moral e conhecimento	_____	pág. 21
Parte II		
Arte e cultura; corpo e filosofia	_____	pág. 67
<i>ANEXO</i>		
<i>Manifesto Rei do Corpo</i>	_____	pág. 137
Referências bibliográficas	_____	pág. 142
Bibliografia complementar	_____	pág. 144

Abertura.

Utilizo a noção de perspectivismo a partir de Nietzsche. Está relacionada à ideia do conhecimento que não tem por pretensão enunciar a verdade última das coisas, pois não crê na verdade absoluta; que não se arvora no princípio da universalidade; que enxerga precisamente um fundamento moral nos discursos tradicionais da metafísica no ocidente; e que se constrói eminentemente como apenas uma interpretação da realidade. Daí, uma interpretação que parte de um lugar, de um ponto de vista, uma *perspectiva*.

Um conceito que traz como sufixo, a meu ver, a noção de "perspectivismo" enuncia que a ideia de conhecimento que ele propõe não se instaura como um centro ao redor do qual gira o mundo, mas, sim, como um olhar que está ao redor da coisa, admitindo a complementaridade do maior número possível de ângulos de visão. Pois não se trata de desvelar o sentido oculto da realidade, mas de adorná-la com o maior número possível de véus. Por isso, perspectivismo. O prefixo *bara* está relacionado ao simbolismo do *òrìsà Èsù*; é um dos nomes pelo qual é conhecido esse *òrìsà*. Daí, a cosmovisão da cultura *yorùbá*, principalmente a que apreendemos através de seus mitos, é utilizada como uma das fontes principais para a elaboração do conceito.

O baraperspectivismo também possui quatro alicerces fundamentais, que se dividem em dois grupos; o primeiro se caracteriza como o grupo da cientificidade; o segundo, como o grupo do *pensamento trágico*; pois os pressupostos que se constituem como seus alicerces fundamentais se encontram em meio à comparação que estabeleço entre os discursos sobre a experiência religiosa do culto aos *òrìsà*, produzidos por dois representantes da cientificidade, e os discursos de dois representantes do que chamo de interpretação trágica da existência, que se efetua, eminentemente, a partir de uma reflexão sobre a relação entre arte e metafísica. No grupo da cientificidade, reuni o trabalho do etnólogo francês, Roger Bastide, e o da etnóloga argentina, Juana Elbein dos Santos, cuja tese de doutorado, que, no entanto, foi defendida na Sorbonne, é o texto que utilizo aqui. No grupo do pensamento trágico, reúno a filosofia do trágico de Friedrich Nietzsche, de acordo, principalmente, com sua exposição no *Nascimento da tragédia*, em *Além do bem e do mal* e no *Crepúsculo dos ídolos*, e a interpretação sobre

o *ritual trágico yorùbá* do pensador nigeriano, Wole Soyinka, que ele desenvolve num estudo intitulado, *Mito, literatura e o mundo africano*.

Desenvolvo minha reflexão a partir do significado da palavra "bara", de acordo com a etimologia fornecida por Juana Elbein dos Santos: bara, em português, significa *rei do corpo*; “bara = *Oba* (rei) + *ara* (corpo)” (SANTOS, 2008, p.181). Assim, bara, como componente elementar de um conceito filosófico, me parece estar carregado de uma potência absurda para a formulação de um antagonismo à hegemonia do *lógos*, ou da *razão*, que, na história da filosofia ocidental, implica no alijamento dos sentidos e do corpo dos processos de legitimação do conhecimento e da verdade; o que Nietzsche caracterizou muito bem em um de seus textos sobre a razão na filosofia, com a expressão, “fora com o *corpo*, essa deplorável *idée fixe* dos sentidos! acometido de todos os erros da lógica, refutado, até mesmo impossível, embora insolente o bastante para portar-se como se fosse real” (GD/CI, “A ‘razão’ na filosofia”, §1). Não pretendo analisar sistematicamente o culto aos òrìsà, nem desenvolver nenhuma interpretação sobre a religião do candomblé, mas utilizar o simbolismo de Èsù, como o rei do corpo, na elaboração de uma filosofia do trágico no Brasil, no contexto da diáspora africana, mais ou menos como o jovem Nietzsche fez com Apolo e Dioniso. Creio não estar enquadrando o pensamento africano, afirmando que o pensamento yorùbá quer dizer isso ou aquilo sobre a realidade. De fato, eu me aproprio, sim, eu me aproprio do simbolismo dos deuses, para desenvolver uma filosofia do trágico.

Essa apropriação não significa enquadrar o conceito bara, nem, tampouco, desenvolver um sistema filosófico a partir dele, mas dizer que ele também pode falar dessa maneira, ou seja, como rei do corpo, e fundamentar uma ética, uma estética, uma teoria do conhecimento e uma filosofia da cultura, alternativas às que já foram criadas no ocidente; e, ainda, contar, ou melhor, cantar uma história da filosofia, do seu próprio ponto de vista. E precipuamente brasileira, talvez, posto que o berço do conceito é a própria experiência da diáspora africana. Daí, o diálogo, o jogo, a relação, a troca com pensadores ocidentais, como Nietzsche, que por si já fizeram a crítica do *lógos*. Não se trata de submeter Èsù a Dioniso, portanto, mas, de elaborar o discurso que eles poderiam enunciar juntos.

Privilegio no trabalho de Soyinka sua abordagem estética da *metafísica yorùbá*. Pela minha formação de ator e de pessoa do teatro, seria impossível não estabelecer uma

correspondência entre arte e filosofia, por isso utilizo com muito cuidado e rigor todos os registros sobre a religião dos yorùbá a que tive acesso. Pretendo desenvolver uma filosofia do trágico; daí, também, a necessidade de partir da arte, considerando a interpretação de Wole Soyinka do ritual trágico yorùbá, que, para ele, não se distingue de uma performance teatral; e é com Soyinka que examinaremos, ao longo dessa dissertação, os principais aspectos da caracterização de uma perspectiva que afirma o corpo e, principalmente, o rei do corpo, como fonte para a produção de conhecimento.

Assim, o mito aqui não é visto apenas como a explicação do rito religioso, mas fundamentalmente como obra de arte, como produto dos instintos criativos dominantes numa cultura como a yorùbá. Uma cultura que, no plano do simbólico, escreveu com sangue a história dos seus deuses. A experiência cultural yorùbá, anterior às invasões europeias, é ágrafa. Ágrafa? Se com essa palavra se quer entender a falta de uma “técnica de registro material através da escrita”, na realidade, o yorùbá ganhou com isso. Com a falta da escrita, a experiência do registro do pensamento yorùbá se deu num plano mais honesto, mais corajoso, espontâneo, tolerante e perigoso: o corpo.

O baraperspectivismo é uma dobra do conceito de *afrocentricidade*, criado pelo filósofo estadunidense, Molefi Kete Asante. Assim, o baraperspectivismo, considerado como uma ideia afrocêntrica, também se refere “à proposta epistemológica do lugar”. “Começamos com a visão de que *a afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos*” (ASANTE, 2009, p.93). Se uma ideia afrocêntrica, de acordo com Asante, é “fundamentalmente perspectivista” (ASANTE, 2009, p.96); em relação ao baraperspectivismo, isso significa que sua formulação possui uma relação fundamental, em primeiro lugar, com a experiência de formação da sociedade brasileira e, de um modo geral, com a experiência cultural que se produz com a diáspora africana. Assim, minha própria formação filosófica se deu em função dessas experiências e, por isso, possui influências de matrizes europeias, indígenas e africanas.

Baseado no propósito característico do trabalho de um pesquisador afrocentrista, de acordo com Asante, segundo o qual pretende-se encontrar uma pessoa, uma ideia ou um conceito africano como sujeito de um texto, de um evento ou de um

fenômeno, o baraperspectivismo procura descobrir não o sujeito de conhecimento africano, mas o *criador* de um conhecimento africano; explorando no simbolismo dos òrìsà a “dimensão criativa da personalidade africana” (ASANTE, 2009, p.97). Porque é necessário se impor, no contexto das discussões sobre a experiência sociocultural brasileira, carregado com as potencialidades que uma visão trágica de mundo acarreta; de um modo semelhante com o qual “os africanos devem ser vistos como atores no palco planetário, ou seja, como criadores” (ASANTE, 2009, p.103). A visão trágica de mundo que pretendo apresentar com o baraperspectivismo se constitui a partir das experiências que suscitaram a criação de valores indiscutivelmente africanos, tais como os que são buscados nos mitos e na discussão sobre os mitos dos òrìsà.

Se a afrocentricidade, para Asante, é colocada como atitude crítica de toda tentativa de estabelecimento da Europa como padrão, o baraperspectivismo é uma atitude que se coloca contra o estabelecimento do *lógos* como padrão (ASANTE, 2009, p108). O baraperspectivismo, como uma crítica da razão, é, primordialmente, um modo de abordar conceitos e fenômenos, que tem no corpo e no *instinto de conhecimento* o ponto de partida de suas abordagens.

Não é o medo, nem o ódio, mas um amor como o de Fanon, “tensão absoluta de abertura” (FANON, 2011, p.175), que define o projeto moral do baraperspectivismo. Por isso, qualquer interlocutor aqui nos agracia com alguma contribuição para o fortalecimento teórico do conceito, por mais que seja rechaçado em suas opiniões mais reacionárias, retrógradas, imperialistas e *cristianistas* sobre a vida, conforme a culturalidade trágica com a qual nos comportamos de modo semelhante para com amigos queridos.

O baraperspectivismo promove a escrita de um texto espiralar. O pensamento “arrodeia”, ascende e descende, arrodando, e, destarte, examina o problema em questão; ou seja, examina a si próprio. O baraperspectivismo é um rebento da situação colonial. É feliz e infeliz ao mesmo tempo dizer que foi um intelectual negro das Antilhas francesas quem forjou essa expressão, que será examinada a seguir. Porque a necessidade de afirmar, e com cada vez mais veemência, que a realidade gerou intelectuais negros arreventa da disputa desleal que se consolida com a situação colonial, mas, ao mesmo tempo, isso marca a potência da *alteridade*, da luta e da vontade de se impor diante dela. Carne e trabalho forçado são os signos impostos, à

força persuasiva da razão, ou à força coercitiva do fuzil, pelo sistema colonial aos povos e territórios colonizados.

Mergulhar no universo dos mitos yorùbá implica em emergir com um fôlego renovado. Não é apenas a experiência no terreiro que tem a capacidade de *sacudir* nossas convicções mais arraigadas na cultura ocidental, embora seja exatamente lá que o corpo experimenta a plenitude desse sacudimento que desenraiza as opiniões mais vetustas, permitindo a eclosão das forças verdadeiramente vivas e ascendentes da personalidade humana. E quando uma sacerdotisa do culto aos òrìsà, como Mãe Beata de Yemònjá, decide transmitir seu poder através da literatura, os filhos da academia, como nós, são contemplados com a oportunidade especial de terem acesso a uma parcela do modo de aprendizado dos valores ancestrais cultivados no interior da vida do terreiro. Mãe Beata de Yemònjá é uma referência incontornável da produção de saberes que têm como fonte e manancial as culturas de matrizes africanas. Sacerdotisa que ocupa o topo da hierarquia do culto aos òrìsà no terreiro Ilé Omiojúàró, em Nova Iguaçu, Rio de Janeiro, Mãe Beata é uma mulher negra octogenária, que sempre contribuiu com a luta pela valorização das perspectivas negras no processo de formação da sociedade brasileira.

Vocês sabem que Èsù não gosta de ver ninguém em paz, nem muito bem e feliz. Para a pessoa adquirir tudo isso, tem que fazer um acordo com ele, senão nada vai bem. E foi o que aconteceu com um homem que tinha um sítio junto com seu irmão. Os dois eram muito unidos e muito religiosos. E Èsù dizia:

– Agora, vejam! Esses dois negros, sendo das minhas raízes, só vão rezar! Como pode? Será que eles acham que os mitos dos nossos ancestrais não vão lhes ajudar e não têm força? Eu vou fazer eles verem, eles vão ter que me procurar.

Os dois irmãos, todo dia dezanove de março, plantavam feijão e milho, pois eles diziam que se plantassem nesse dia, que era de São José, no dia de São João eles colhiam. Eles arrumaram a terra, araram tudo e um plantou uma caixa de milho e o outro, uma de feijão. O que Èsù fez? Chegou na roça e tirou as sementes e trocou tudo. Onde era feijão ele plantou milho e onde era milho ele plantou feijão. E ficou esperando nascer. Os irmãos só diziam:

– Esse ano vamos ter boa safra. Eu de milho e você de feijão.

E Èsù só esperando. Lá um dia deu uma chuva e os grãos cresceram com uma força danada. Onde era feijão saiu milho, onde era milho saiu feijão. Tal não foi a surpresa dos dois irmãos! Eles aí começaram a discutir:

– Olha, você viu que o feijão ia dar melhor preço, foi lá e roubou os meus grãos que eu já tinha semeado.

O outro disse:

– Que nada, homem. Deixa de maluquice. Como eu poderia fazer isso? Arrancar o seu feijão e botar o meu milho?

E começaram a discutir, saiu pancadaria e tudo. Èsù se acabando de rir. Os dois irmãos brigaram, dividiram o sítio ao meio e não mais se falaram, ficando inimigos eternos. Èsù, sem que os irmãos desconfiassem da tramóia dele, chegou de mansinho e disse:

– O que está havendo que vocês tanto brigam?

Os irmãos responderam:

– Para mim ele morreu.

– Para mim você também morreu, ladrão.

Èsù disse:

– Olha, eu vou fazer vocês se unirem e acabarem com esta contenda. Eu sou Èsù. Eu quis mostrar para vocês dois que os mitos das suas raízes, do país de que vocês chegaram até aqui, têm os mesmos valores que os outros, e talvez até mais, pois são milenares. Como vocês acham que os outros, não os da sua cultura, podem ter mais força? De hoje em diante, vocês vão voltar ao que eram e a ter tudo.

Pois assim foi. Eles começaram a ter fé nos òrìsà e recomeçaram uma nova vida (BEATA DE YEMÒNJÁ, 2002, p.99).

O que Mãe Beata relata em sua história corresponde ao pressuposto de que na gênese da cultura brasileira, concorreram elementos discrepantes da matriz europeia, cuja potência para pensar alternativas ao modelo empregado pelo projeto civilizatório eurocentrista deve ser mais explorada. No caso do baraperspectivismo, em seu antagonismo ao lógos como postulado europeu de legitimação do conhecimento científico e filosófico, a oposição se dá a partir da experiência da cultura negra que se desenvolveu no território brasileiro, com raízes na matriz africana do povo yorùbá. No entanto, a singularidade que caracteriza a constituição deste conceito é que ele emergiu de um processo desencadeado por uma reflexão estética, que veio a se articular com a necessidade da elaboração de um sentido para o conceito de cultura brasileira.

A partir de um questionamento sobre a constituição e o desenvolvimento da arte teatral, que me levou ao estudo da interpretação nietzschiana sobre o nascimento da tragédia grega, a questão da cultura brasileira, entretanto, em termos de origem, características e significados, foi progressivamente se colocando como um tema de fundamental importância em meu processo de formação estética. Compreender, por um lado, o que era o teatro e, por outro, a formação histórica da sociedade brasileira, significava construir uma relação efetiva, viva e dinâmica, entre a prática do ofício

teatral e a reflexão teórica indispensável à compreensão dos processos de criação; entre a elaboração estética e conceitual do espetáculo e a vida; entre ficção e realidade; ilusão e verdade; arte e filosofia. E o porquê da arte e o porquê da vida foram questionamentos que brotaram na aurora da reflexão que ora se apresenta, quando o que estava em jogo era a criação de um modo de fazer teatral, que formulasse uma crítica da visão de mundo preconizada, de um modo geral, pelas instituições sociais e políticas da sociedade brasileira; como, por exemplo, é o caso das instituições de ensino, das igrejas e da mídia. Havia uma percepção de que os processos operados por essas instituições, no sentido de promover a formação cultural dos indivíduos, eram incompletos. Dada a diversidade ilimitada da constituição intelectual e afetiva de cada indivíduo, dadas as diferenças de classe social, orientação política, gênero, orientação sexual, raça e etnia, havia a sensação de que um modelo de civilização único, monocromático, interpelava a coletividade através das instituições, ao mesmo tempo em que dificultava a satisfação plena das individualidades naquilo que concerne ao seu processo de formação e de existência, naquilo que diz respeito diretamente à vida da coletividade. Assim, o papel dos meios de comunicação de massa e, principalmente, do cinema e da televisão, deveria ser questionado. Por um lado, a ideia das telenovelas como obra de arte e de seus atores profissionais como artistas deveria ser contestada, assim como a naturalização das representações do cinema comercial estadunidense na sociedade brasileira. Tanto a telenovela como o cinema simplesmente pareciam reproduzir aquele padrão civilizatório único e, enquanto tais, deveriam ser questionados em seus estatutos de obras de arte, por não promoverem alternativas ao modelo empregado nas demais instituições, ou seja, nas escolas, nas universidades, no trabalho, nos hospitais, nas igrejas e nos presídios. Pelo contrário, a telenovela e o cinema contribuíram para a naturalização dessa visão de mundo junto à coletividade.

O teatro, por sua vez, poderia evocar uma experiência inversa, a da desconstrução do olhar e da ação do indivíduo no processo de criação artística. Ao invés de reproduzir o modelo de pensamento hegemônico da sociedade, ao invés de funcionar como um órgão do aparelho institucional dominante, o teatro poderia desenvolver novas formas de olhar e de atuar sobre o mundo, sobre a sociedade e sobre o ser humano. Na medida em que foi possível perceber algo de incompatível entre a oferta de bens, serviços, valores, deveres e direitos, por parte das instituições sociais e políticas, de um lado, e as demandas sociais, políticas, culturais e afetivas da coletividade, de outro lado;

então, o teatro deveria exercer a função de investigar artisticamente o sentido dessa incompatibilidade, de formular hipóteses, de radicalizar a amplitude dessa lacuna, propondo respostas alternativas ao padrão das instituições, ao invés de procurar preenchê-la, no sentido de adequar as aspirações e necessidades das individualidades ao modelo dominante na sociedade. Dessa maneira, o teatro, como obra de arte, deveria ser formulado como a crítica dos pressupostos políticos e filosóficos das instituições historicamente constituídas na sociedade brasileira. Além disso, o papel do teatro na criação de valores e perspectivas que pudessem satisfazer as demandas afetivas e intelectuais da coletividade deveria ser pensado como uma exigência atrelada à sua dimensão crítica, de modo a exercer, junto com essa, uma função fundamental no processo de formação de um conceito de cultura e, particularmente, no processo de formação das individualidades. Diferentemente do modelo aplicado nas instituições de ensino em geral, que privilegia a formação técnica e intelectual dos indivíduos, o teatro, não propriamente como modelo, mas, como exemplo, ou seja, como um modo possível de orientar a organização de uma experiência de criação que almeja reflexos imediatos na formação da coletividade – o teatro, desse modo, visa, ao mesmo tempo, à formação intelectual e afetiva dos indivíduos. Tanto a coletividade, no papel de público virtual do espetáculo teatral, quanto o próprio artista se encontram sob a influência da potência de formação que caracteriza a arte teatral, que lida com afetos e ideias horizontalmente, sem estabelecer a mesma hierarquia que se observa na atividade científica, na moral eclesiástica e na cultura de massa.

A questão da hierarquia pode ser abordada de acordo com esses termos: por que determinados valores em uma sociedade são privilegiados em detrimento de outros? Em função de quais princípios se organiza a vida das instituições de ensino, dos hospitais, dos presídios e dos meios de comunicação em uma sociedade como a nossa? Qual é a origem dos pressupostos científicos que se encontram na base da formulação de nossa gramática, por exemplo? Quais os pressupostos históricos, morais, sociais, políticos e teológicos que determinaram o papel das instâncias eclesiásticas em nossa sociedade, tais como igrejas, associações, congregações e conselhos? Por que os meios de comunicação recorrem constantemente à imagem do homem branco, heterossexual e economicamente bem sucedido, como padrão de comportamento referencial para uma coletividade cuja característica mais expressiva é a diversidade em termos de culturas, raças e etnias, onde a população de mulheres excede em seis milhões de indivíduos a

população de homens e onde a população negra corresponde a mais de 50% da totalidade demográfica, de acordo com dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (Pnad), realizada em 2010 e publicada pelo IBGE em 21 de setembro de 2012?

Com efeito, as análises publicadas em 2011 pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), sobre a divisão do trabalho, a distribuição de renda, nível de escolaridade e habitação, na sociedade brasileira, também indicam que as posições privilegiadas continuam sendo ocupadas majoritariamente por homens, heterossexuais, brancos¹. E se a imagem deles é constantemente utilizada como modelo de um padrão que não corresponde às reais condições de vida da maior parte da população, que é difundido pelos meios de comunicação de massa, sedutoramente, como objeto do desejo, então a consequência à que se chega é a naturalização dessa visão de mundo que estabelece a superioridade do homem branco ao olhar da coletividade, atraindo a atenção e o desejo das individualidades na direção desse ideal, mesmo quando extrapola no uso das imagens do corpo feminino, frequentemente associado como objeto de posse e de desejo sexual, de modo a favorecer a preponderância de uma ordem patriarcal etnocêntrica sobre as outras; ao mesmo tempo em que essa tensão é experimentada, é vivenciada, efetivamente, sob a forma das relações políticas de habitação e territorialidade, educação, trabalho e divisão de recursos, que se dão no interior da coletividade.

Na vida eclesiástica, por exemplo, podemos observar que o fenômeno da expansão das igrejas neopentecostais também está relacionado a essa ordem que privilegia a mesma inclinação étnica que se manifesta hegemonicamente na gerência dos meios de comunicação. E, com efeito, os próprios dirigentes das igrejas neopentecostais, além de ocuparem direta ou indiretamente diversos cargos públicos em todas as instâncias do aparelho governamental, são os gestores de grandes empresas de telecomunicações. O proprietário da Rede Record de Televisão é o Bispo Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus que, de acordo com o Censo de 2000, alcançou a marca de quarta maior corrente religiosa do país. O missionário R.R. Soares, fundador da Igreja Internacional da Graça de Deus, é proprietário de duas editoras, uma gravadora, uma produtora cinematográfica, uma estação de rádio e de uma emissora de

¹ Cf. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada... [et al.]. *Retrato das desigualdades de gênero e raça*.

televisão por assinatura. A expansão dos neopentecostais no Brasil foi impulsionada por uma estratégia eficaz, cuja raiz se encontra na utilização dos meios de telecomunicações pelos pastores, bispos e missionários estadunidenses, como forma de propaganda religiosa; o *televangelismo* é a prática da pregação religiosa, através de programas de televisão que alcançam um número enorme de espectadores. O alcance desses programas muitas vezes atinge proporções continentais e, por causa do espectro de sua influência sobre a sociedade brasileira, o fenômeno do cristianismo neopentecostal precisa ser abordado como exemplo de um dispositivo moral condicionante de uma pluralidade de valores em jogo na experiência de formação de nossa cultura. Além de Edir Macedo, ele próprio um televangelista, o pastor Silas Malafaia, líder da Assembleia de Deus Vitória em Cristo, e o missionário R.R. Soares utilizam a televisão como meio de pregação religiosa. Malafaia, que é presidente de uma editora, apresenta o programa *Vitória em Cristo*, há trinta anos no ar e que atualmente é transmitido no Brasil, nos Estados Unidos, na Europa e na África.

A correspondência entre o discurso neopentecostal e a inclinação étnica que se manifesta na ordem gerencial dos meios de comunicação de massa se evidencia, por exemplo, através da análise dos usos que o sistema neopentecostal faz das religiões de matrizes africanas. E, aqui, por mais que possamos prescindir de uma análise acurada de todas as representações que o sistema neopentecostal no Brasil produziu em relação ao candomblé e à umbanda, é evidente que existe uma oposição de valores operada por esse sistema que desqualifica essa experiência do candomblé e da umbanda como mentira, falsidade, engano, erro, loucura e derrota. O exemplo mais significativo dessa avaliação se encontra no livro de Edir Macedo, dedicado, com um tom evidente de ironia, “aos pais-de-santo e mães-de-santo do Brasil, porque eles, mais que qualquer pessoa, merecem e precisam de um *esclarecimento*”.

São sacerdotes de cultos como umbanda, quimbanda e candomblé, os quais estão, na maioria dos casos, bem-intencionados. Poderão usar seus dons de liderança ou de sacerdócio corretamente, se forem *instruídos*. Muitos deles hoje são obreiros e pastores das nossas igrejas, mas não o seriam, se *Deus não levantasse alguém que lhes dissesse a verdade* (MACEDO, 1997, p.5)².

As atitudes gerenciais dos meios de comunicação no Brasil, assim como a oposição de valores estabelecida pelo aparato neopentecostal, tais como foram indicadas acima, representam tendências complementares do mesmo projeto civilizatório em vigor

² Grifado por mim.

na sociedade brasileira. Enquanto os meios de comunicação e, principalmente, a televisão, investem na difusão global de imagens que reproduzem o protagonismo da etnia branca, a política do sistema eclesiástico neopentecostal tende a menosprezar a contribuição das etnias africanas e indígenas. O conjunto dos valores, das relações de poder, das configurações sociais e das políticas de trabalho, educação, comunicação e cultura, manifesta estritamente uma filiação europeia, que insiste em se impor contra as perspectivas africanas e indígenas na constituição processual da sociedade brasileira. Quando essa filiação prevalece ao nível institucional, ou seja, nas escolas e universidades, nas igrejas, nos hospitais, nos presídios, nos meios de comunicação, no trabalho e em todas as instâncias da administração da vida pública, ela acaba estabelecendo e naturalizando a *centralidade* dos valores europeus e a marginalização dos valores africanos e indígenas. É o que constitui, aliás, o problema da inautenticidade da cultura brasileira, de acordo com uma afirmação de Oswaldo Giacoia Júnior, que procurou pensá-lo a partir da interpretação de um texto de Darcy Ribeiro à luz da teoria da cultura de Nietzsche. Aquilo que identifico como o modelo de um projeto civilizatório vigente, apreendido pela observação do funcionamento da vida institucional da sociedade brasileira e pelo estudo das condições que proporcionaram a experiência da formação sociocultural do Brasil, foi produzido precisamente pelo interesse da classe branca dominante, que, tanto para Giacoia, como para Darcy Ribeiro, corresponde à causa de nossa inautenticidade.

Não admira, portanto, que um certo caráter de inautenticidade e estranhamento tenha que ser característico da essência da cultura brasileira, na medida em que teve origem a partir de um empreendimento colonial, essencialmente mercantil, baseado na exploração da mão-de-obra escrava, cuja principal função consistia em servir de reservatório de matérias-primas e produtos naturais para o mercado europeu. (...) Em meio a uma população cuja maior parte é composta por mestiços, a preocupação e o cuidado principais da classe branca dominante (pelo menos autodenominada branca) consiste em defender e fazer valer esse seu privilégio, afirmando-se como etnia branca, no plano racial, e, ao mesmo tempo no registro cultural, como representante do eurocentrismo característico da ideologia dominante na metrópole (GIACCOIA, 2000, p.143).

E eurocêntrico, portanto, é o modelo do projeto civilizatório adotado pelas classes dirigentes na sociedade brasileira. Se esse eurocentrismo é abordado por Giacoia como um dos traços da inautenticidade de nossa cultura, para mim, foi necessário abordá-lo também a partir de sua dimensão epistêmica; como um conceito atrelado necessariamente à razão, ao lógos, gerando, portanto, a hegemonia do logocentrismo,

que leva também ao problema da inautenticidade na produção de conhecimento no Brasil.

Mas, qual é o impacto efetivo dessa hegemonia sobre a produção de conhecimento em nossa cultura? O que permite caracterizar especificamente um conhecimento como eurocêntrico e logocêntrico? Será que isso influencia a atividade científica da mesma forma que determina o etnocentrismo da produção de imagens veiculadas pelos meios de comunicação de massa e os valores morais disseminados pelo sistema cristão neopentecostal? Essas questões, no entanto, nos levam longe demais, muito adiante do momento em que estamos da leitura desse texto. Voltarão a ser abordadas mais adiante. É que elas nascem do mesmo questionamento que me levou a buscar, na adolescência, um fundamento para a constituição de uma experiência trágica no teatro. Se elas irromperam aqui, foi por causa da natureza espiralar do corpo do próprio texto.

Assim, no sentido de elaborar as diretrizes para o desenvolvimento de uma poética teatral que forjasse uma denúncia do eurocentrismo dominante na vida sociocultural brasileira, foi necessário compreender as relações entre o desenvolvimento histórico da arte teatral e os nossos processos de formação cultural, a partir do pressuposto de que na gênese de nossa cultura concorreram elementos discrepantes da matriz europeia, cuja potência para pensar alternativas ao projeto civilizatório aplicado ao caso brasileiro deveria ser explorada. O berço do baraperspectivismo, portanto, se encontra nos interstícios de uma reflexão sobre o teatro na cultura brasileira.

No Brasil, a maneira de pensar o teatro, em geral, sempre esteve condicionada à história do mundo ocidental. Apesar das influências africanas e indígenas no processo de formação de nossa cultura, apesar da pesquisa de Abdias do Nascimento sobre o desenvolvimento de uma estética teatral negro-africana, por exemplo, que o levou à criação do Teatro Experimental do Negro, em 1944, minha ignorância me levou a buscar a experiência das origens do teatro na Grécia antiga. E, assim, entretanto, no limiar de uma reflexão estética sobre a elaboração de um teatro crítico e alternativo, a descoberta da interpretação nietzschiana da tragédia grega, através da relação entre o impulso apolíneo e o impulso dionisíaco, foi fundamental para o florescimento da concepção filosófica do baraperspectivismo. Há uma correspondência entre o conhecimento trágico formulado por Nietzsche a partir da concepção do dionisíaco e o

baraperspectivismo. Ambos instauram uma ruptura com os paradigmas epistêmicos e culturais do eurocentrismo. Além disso, é importante salientar que a potência da reflexão estética do jovem Nietzsche de estimular a composição de uma interpretação da arte para além dos padrões eurocêtricos já foi identificada pelo dramaturgo nigeriano Wole Soyinka, que elogia sua iluminação profunda “sobre os impulsos básicos universais” (SOYINKA, 1990, p.142).

I – Etnofilosofia, moral e conhecimento.

“Defendemos, de uma vez por todas, o seguinte princípio: uma sociedade é racista ou não é. Enquanto não compreendermos essa evidência, deixaremos de lado muitos problemas” (Frantz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*, 2008, p.85).

1.

O termo que, em yorùbá, significa “aquele que precede, que toma a vanguarda, que vai à frente dos outros” (SANTOS, 2008, p.93) é “*asiwajú*”. Assim, o baraperspectivismo pretende se impor também como um *asiwajú*. É um conceito que procura abrir os caminhos do discurso filosófico da diáspora africana, rompendo com os valores logocêntricos da cientificidade. Não é um sistema de pensamento. É uma obra que atravessa o discurso da ciência e o da filosofia ocidental, para revelar uma experiência que se constituirá como um *exemplo da possibilidade* de criação de uma filosofia a partir das perspectivas do negro no contexto contemporâneo da diáspora. Nesse sentido, o conceito de *situação colonial*, apreendido com o filósofo e psiquiatra martinicano, Frantz Fanon (FANON, 2011, p.452), representa o significado do que entendo por contexto contemporâneo da diáspora, que se configura, em geral, pela experiência do colonialismo nos territórios da África e das Américas, segundo o qual, é mister compreender que a sociedade é dividida entre colonizados e colonizadores, entre dominados e dominadores, e que a dualidade, pretos e brancos, deve ser compreendida de acordo com aquelas dicotomias. Para o antropólogo africano, nascido no Congo, Kabengele Munanga (MUNANGA, 2009, p.24), o conceito de situação colonial expressa “uma relação de forças entre vários atores sociais dentro da *colônia*, sociedade globalizada, dividida em dois campos antagonistas e desiguais: a *sociedade colonial* e a *sociedade colonizada*”. Ao me referir ao contexto contemporâneo da diáspora em sua relação com a modernidade, considero o século XIX como o período de intensificação dos discursos racistas que estabeleceram a hegemonia dos países colonizadores sobre os povos colonizados, ou seja, como o período histórico mais significativo para a determinação da situação colonial, embora possamos nos reportar ao século XVIII para mostrar que aí a ciência e o racismo já tinham feito sua aliança.

O século XIX produziu Lévy-Bruhl e sua concepção da *mentalidade primitiva* que, de acordo com o filósofo da Costa do Marfim, Paulin Hountondji, está na base da formação da filosofia africana contemporânea. Quando evoco o conceito de “mentalidade primitiva”, criado pelo filósofo e sociólogo francês, Lucien Lévy-Bruhl, nascido em 1857, é para empregá-lo segundo a orientação de Hountondji, que o articula com sua concepção do papel da antropologia, que pode ser caracterizada nesses termos: “diferentes antropólogos em várias épocas sempre afirmaram (...) a supremacia do Ocidente, apresentando-o como o detentor da única civilização madura, enquanto as outras estariam, na melhor das hipóteses, nas fases iniciais de um processo que o Ocidente já teria concluído (...)” (HOUNTONDJI, 1996, p.163). Como diria o filósofo queniano, Dimas Masolo, em seu texto sobre a busca de identidade na filosofia africana, Lévy-Bruhl foi, “depois de Hegel, talvez, o proponente mais popular da inferioridade da mentalidade africana” (MASOLO, 1995, p.4). Assim, compreendo por “mentalidade primitiva”, a ideia que fora atribuída por representantes do discurso da ciência, como antropólogos, sociólogos e etnólogos, e, posteriormente, por filósofos e teólogos, ao aspecto da racionalidade característico dos povos que habitam os territórios colonizados pela Europa, especialmente, o território africano. Com efeito, o que Hountondji desenvolve com sua crítica aos discursos baseados no modelo definido pela abordagem das representações simbólicas produzidas pela “mentalidade primitiva” é uma denúncia. Os discursos, em geral, que se produzem na África na primeira metade do século XX, denominados por seus próprios autores como filosofia, de acordo com Hountondji, são, na realidade, discursos que manifestam propriamente uma “pretensão filosófica”. Devido ao fato de esses discursos se constituírem pela interpretação das experiências culturais de sociedades tradicionais africanas, Hountondji os classifica como *etnofilosofia*, um neologismo cunhado por ele próprio (HOUNTONDJI, 1996, p.34). São interpretações de caráter científico, ou filosófico, que buscaram estabelecer sistemas de pensamento a partir da análise da estrutura e dos elementos simbólicos produzidos pelas sociedades tradicionais africanas. Em relação a esse trabalho, acredito que o exame das linhas gerais que caracterizam o debate contemporâneo em torno da questão da filosofia africana me auxiliará a situar meu próprio ponto de vista e a necessidade da criação do baraperspectivismo como *prelúdio* de uma filosofia do trágico na diáspora africana. Além disso, acredito, principalmente, que o estudo da produção de filosofia na África contribuirá como referência de uma imensa pesquisa acerca da possibilidade do desenvolvimento de um pensamento filosófico no Brasil com

base nas matrizes africanas presentes em nossa própria sociedade, com o objetivo de erigir novas perspectivas como alternativa ao logocentrismo, que tem se manifestado como padrão dominante de se fazer filosofia no Brasil.

Hountondji entende que o primeiro passo no sentido de se produzir conhecimento filosófico com autonomia, diante da verticalidade com que os acadêmicos africanos têm estabelecido suas discussões com seus parceiros ocidentais, seria talvez formular problemáticas originais (HOUNTONDI, 2010, p.140). Da mesma forma, avaliar de que modo os valores e visões de mundo tradicionais oriundas da África podem ser trabalhados filosoficamente no Brasil talvez seja um caminho pelo qual possamos formular com originalidade nossas próprias questões. Evidentemente, nesse sentido, teremos que absorver também as experiências dos povos indígenas e a contribuição europeia. Entretanto, optei pela perspectiva africana como temática desse trabalho, porque sou negro, de candomblé, e procuro elaborar o problema do racismo anti-negro na sociedade brasileira. O racismo afeta negativamente a imensa população negra brasileira, estigmatiza as religiões, as artes e os saberes, se manifestando, nesse caso, como “racismo epistêmico”, conforme a colocação de Renato Nogueira (NOGUERA, 2011, p.15). Além disso, o racismo gera na pessoa negra um sentimento caracterizado por Frantz Fanon como *complexo de inferioridade*, produzido pelo “sepultamento de sua originalidade cultural” (FANON, 2008, p.34). Seria o caso de formular, então, o problema do racismo no Brasil como uma questão filosófica original, com a qual devêssemos nos ocupar? Acredito que sim. E, assim como o problema da ciência, para o jovem Nietzsche, não pode ser resolvido no próprio âmbito da ciência (GT/NT, “Tentativa de autocrítica”, §2), se pretendo desenvolver uma reflexão filosófica a partir de uma perspectiva que contemple a experiência do negro brasileiro, para tratar do problema do racismo, é porque essa é uma questão que não pode ser radicalmente discutida sob a ótica do europeu.

2.

Além da ciência, o século XIX ainda se lançou sobre a África, munido de outra arma poderosa: o cristianismo. Foram os missionários europeus, ao se instalar em diversas partes do continente africano, os primeiros a estabelecer um contato supostamente não violento com os grupamentos humanos nativos, com o propósito de

aprender suas línguas, seus costumes, suas instituições e, principalmente, suas *religiões*, para viabilizar sua catequese.

Um exemplo profundamente significativo da relação entre o projeto missionário europeu para o continente africano e a produção de filosofia africana contemporânea se encontra no trabalho do padre belga, Placide Tempels. Ele foi enviado como missionário à África, na primeira metade do século XX. A partir de sua experiência junto aos *baluba*, grupo étnico-racial pertencente aos povos *bantu*, habitante das regiões de Kasai e Katanga, na atual República Democrática do Congo, ele formulou um sistema de pensamento baseado no que ele compreendeu como três noções fundamentais: *força vital*, *intensificação das forças* e *influência vital*. Tempels acreditava que, por trás de todos os costumes dos baluba, havia uma *ontologia* da interação das forças vitais que, no entanto, ainda permanecia oculta, desconhecida, para os próprios africanos. Ele assume, então, a tarefa de expor sistematicamente esta ontologia, ciente das dificuldades que a tradução dos conceitos do pensamento dos baluba, numa terminologia ocidental, poderia acarretar.

Com efeito, seu discurso é orientado no sentido de esclarecer os europeus a respeito dos pressupostos que, do seu ponto de vista, se encontram na base da cultura bantu; é um discurso que faz parte de um projeto colonial, reservado para os “povos primitivos” e para as “raças primitivas”. Neste sentido, seu discurso apresenta um traço etnocêntrico evidente. Os africanos aparecem apenas como objeto de estudo, como portadores de uma “filosofia primitiva”, que, de acordo com a formulação de Tempels, também deve ser compreendida como uma visão de mundo coletiva, espontânea e informal; isto é, como um sistema de saberes tácito, implícito, vigente na tradição oral, nos atos e gestos da comunidade, ou seja, à margem da escrita e da instituição de escolas filosóficas, tal como se dá, segundo os moldes da tradição ocidental. Tal sistema de pensamento é denominado por Tempels precisamente como *filosofia bantu*, em cuja formulação ele estabelece uma ontologia, uma psicologia e uma ética. Para que possamos compreender os conceitos de etnofilosofia e de filosofia africana, conforme a concepção de Hountondji, devemos examinar as análises de Tempels sobre a sociedade tradicional dos baluba, que o levaram a formular seu sistema filosófico. Evidentemente, há uma generalização quando Tempels atribui o resultado de seus estudos sobre o comportamento dos baluba à totalidade dos povos bantu. Isso pode ser explicado como um traço característico da etnofilosofia, que Hountondji definiu como “mito da

unanimidade primitiva”, que consiste na falsa impressão de que entre os povos “primitivos”, os indivíduos sempre concordam uns com os outros (HOUNTONDJI, 1996, p.60).

De acordo com seu livro, *Filosofia bantu*, existe um princípio filosófico central, que determina todo o comportamento dos povos bantu. Esse princípio é o da força vital, ao qual Tempels atribui a realidade do próprio ser. Para o bantu, segundo Tempels, o ser é idêntico à noção de força. Com efeito, a noção fundamental sob a qual o ser é concebido repousa na categoria das forças (TEMPELS, 1969, p.49). Assim, “vida”, “força vital” e “ser” são termos correlatos na concepção de Tempels da filosofia bantu; isto é, ele afirma que a vida é o valor supremo para o bantu: “esse valor supremo é vida, força, viver forte, ou força vital” (TEMPELS, 1969, p.44). Se a força vital constitui não apenas toda a realidade, mas também equivale ao valor supremo para o bantu, é porque ele deve se esforçar para aumentar sua própria força vital, intensificá-la cada vez mais como se ela correspondesse exatamente à *coisa em si*, uma vez que ele, enquanto força vital, pode aumentar ou diminuir, dependendo do tipo de influência externa que possa interferir em sua vida. A doença, a tristeza e o cansaço: tudo isso representa para o bantu a diminuição de sua força vital, sua diminuição ontológica como coisa em si. Por outro lado, a felicidade suprema para ele é possuir o máximo de força vital. Toda a argumentação do padre franciscano se baseia no modelo fornecido pela filosofia escolástica e reitera diversas vezes ao longo do texto a disparidade radical em relação à natureza mental do europeu e a do africano.

Nós podemos conceber a noção transcendental do “ser” distinguindo-o de seu atributo, “Força”, mas os bantu não podem. “Força”, em seu pensamento, é um elemento necessário do “ser”, e o conceito de “força” é inseparável da definição do “ser”. Não há entre os bantu a ideia do “ser” divorciada da ideia de “força”. Sem o elemento “força”, o “ser” não pode ser concebido. Nós consideramos uma concepção *estática* do “ser”, eles, uma *dinâmica* (TEMPELS, 1969, p.50).

É interessante observar que da maneira que Tempels apresenta a noção de ser como força vital para o bantu, é fácil ser induzido a afirmar sua semelhança com o *àse* dos yorùbá. Roger Bastide, reproduzindo a opinião de Maupoil, define o *àse* como a “força invisível, a força mágico-sagrada de toda divindade, de todo ser animado, de todas as coisas” (BASTIDE, 2001, p.77). Para Juana Elbein dos Santos, é a “força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o *devir*” (SANTOS, 2008, p.39). Muniz Sodré estabelece uma correspondência explícita entre o *àse* e a concepção

elaborada por Tempels, afirmando que “os bantu também o têm como *princípio essencial*, designado pelo *mntu*” (SODRÉ, 2005, p.97); sendo este um conceito que examinaremos em breve³.

Outro princípio que está na base da filosofia bantu, de acordo com Tempels, é o da interação das forças, ao qual se combina o da influência vital. No sistema que ele apresenta, todos os seres da existência estão interligados, relacionando-se uns com os outros, sendo que os mais fortes influenciam os menos fortes sob dois aspectos: um é sensível, empírico, e corresponde à interação das forças, tal como podemos percebê-la nos fenômenos químicos, físicos e mecânicos, como Hountondji observou com precisão (HOUNTONDI, 1996, p.35); e outro é suprassensível, ontológico, e corresponde à interação das forças, tal como se dá em relação à *essência* das coisas, ou seja, às coisas em si mesmas, concebidas *essencialmente* como força: “Na categoria das coisas visíveis, os bantu distinguem aquilo que é percebido pelos sentidos e a ‘coisa em si’. Por ‘coisa em si’, eles indicam essa natureza interior individual, ou, mais precisamente, a *força* da coisa.” (TEMPELS, 1969, p.53). Neste sentido, deve-se compreender este princípio de interação das forças a partir da interação entre Deus, o ser supremo, o Criador, e suas criaturas.

O conceito de seres distintos, de substâncias (para utilizar novamente o termo Escolástico), que se encontram lado a lado, totalmente independentes uns dos outros, é estranho ao pensamento bantu. Os bantu sustentam que os seres criados preservam um vínculo uns com os outros, uma íntima relação ontológica, comparável com o laço causal que liga criatura e Criador. Para o bantu, existe uma interação de ser para ser, isto é, de força para força. Além da interação mecânica, química e psicológica, eles enxergam uma relação de forças, que deveríamos chamar de ontológica (TEMPELS, 1969, p.58).

Aqui, há uma indicação crucial que nos levará a compreender a relação do sistema criado por Tempels com o cristianismo e sua contribuição para o projeto civilizatório europeu, que se refere à ideia da ligação entre criaturas e Criador. Com efeito, é preciso abordar duas noções que se destacam na interpretação de Tempels sobre a filosofia bantu, que são complementares, e cuja articulação fará com que possamos compreender o significado ulterior de seu projeto civilizatório, que só se depreende da análise e da revisão de sua obra como um todo – e, por conseguinte, esta compreensão também nos auxiliará na abordagem da crítica de Hountondji ao livro de Tempels.

³ Os grifos são meus.

Em primeiro lugar, de acordo com a concepção da hierarquia das forças, o ser humano é investido de uma posição privilegiada no interior do sistema classificatório de interação das forças vitais. Ele ocupa o centro do sistema, como a força vital soberana sobre a terra, governando tudo o que nela vive: pessoas, animais ou plantas.

O bantu vê no homem a força vital; a força ou o ser que possui a vida, que é verdadeiro, completo e grandioso. O homem é a força suprema, o mais poderoso dentre os seres criados. Ele domina as plantas, os animais e os minerais. Estes seres inferiores existem, por decreto divino, apenas para a assistência do ser criado superior, o homem (TEMPELS, 1969, p.97).

De um modo diferente ao de Muniz Sodré, que faz uma relação explícita entre o àse e o conceito de muntu, me parece que ele corresponde menos à noção de força do que à de ser humano. A palavra “muntu”, segundo Tempels, inclui inerentemente a ideia de excelência ou plenitude (TEMPELS, 1969, p.101). O termo existe na língua *kiluba*, idioma falado pelo povo luba, em que o termo “baluba” representa precisamente sua designação plural. De acordo com Tempels, entretanto, seria incorreto traduzir “muntu” como “homem”, apesar do fato de que o muntu possui a força do conhecimento⁴. Propriamente, “muntu”, tal como é empregado pelos baluba, tem o significado de “pessoa”. Tempels, por sua vez, o define como “força vital dotada de inteligência e vontade” (TEMPELS, 1969, p.55). A meu ver, portanto, no contexto do livro de Tempels, o muntu deve ser considerado como força vital personificada, embora muitas vezes ele empregue o termo “homem” para explicar as funções exercidas pelo muntu no interior do sistema de interação das forças vitais.

Intensificar-se, fortalecer-se, potencializar-se: o vir-a-ser muntu, ou seja, a dinâmica das influências vitais que levam alguém a se tornar, ele mesmo, uma força ativa propagadora da vida, segundo a interpretação de Tempels, é um processo que ocorre de acordo com leis metafísicas, universais, imutáveis e estáveis, assim como o processo contrário, isto é, o de enfraquecimento, declínio e aniquilação do muntu. São essas leis que Tempels designa como “Leis Gerais da Causalidade Vital” (TEMPELS, 1969, p. 66). São essas leis que regulam, em geral, a interação entre os seres; e Tempels estabelece três definições:

- I. Um homem pode fortalecer ou enfraquecer outro homem diretamente, atuando sobre sua essência;

⁴ Com efeito, Tempels afirma que os baluba consideram a sabedoria e o conhecimento como forças vitais (TEMPELS, 1969, p.99).

- II. A força vital humana pode influenciar em si mesmos outros seres-forças inferiores;
- III. Um ser racional pode agir indiretamente sobre outro ser racional pela comunicação de sua influência vital a uma força inferior, através da qual influencia o ser racional.

A meu ver, em contiguidade a essa teoria que descreve a supremacia do muntu, cujo pressuposto fundamental é a ideia da intensificação da força vital, ou seja, do crescimento ontológico, é a doutrina do cristianismo, tal como se dá na abordagem do livro de Tempels, que se destaca em sua interpretação. Com efeito, em *Filosofia bantu*, Tempels só menciona o cristianismo nas últimas páginas do livro; porém, lhe atribui uma função bem específica no contexto de sua missão civilizatória em relação ao conhecimento dos pressupostos da filosofia bantu.

O título do último capítulo do livro é “Filosofia bantu e nossa missão civilizatória”. Este capítulo condensa toda a energia do esforço do padre belga empregada na análise da experiência cultural da vida dos baluba. Constatamos, assim, que o problema central que se coloca a Tempels é o da “evolução da raça negra” (TEMPELS, 1969, p.182). Embora ele procure restituir a condição humana e a racionalidade dos africanos, reproduzindo um sistema de pensamento supostamente implícito nas concepções de mundo dos baluba, ele sustenta, durante toda a argumentação, a hierarquia que estabelece uma distinção básica entre brancos e negros, europeus e africanos, civilizados e primitivos. Ora, se vejo a necessidade de enfatizar o aspecto da supremacia do muntu, de acordo com a perspectiva de Tempels, para que possamos compreender o sentido de seu projeto civilizatório, é porque a concepção da hierarquia das forças determina o tipo de relação que ele estabelece entre os europeus, colonizadores, e os africanos, colonizados.

Nós carregamos o peso da responsabilidade de examinar, de avaliar e de julgar esta filosofia primitiva, e de não fracassar na descoberta daquele núcleo de verdade, que deve necessariamente ser encontrado em um sistema tão completo e tão universal, que constitui o bem comum de uma massa imponente de povos primitivos ou semi-primitivos (TEMPELS, 1969, p.174).

Ouso afirmar que, muito mais do que responsabilidade, há uma *culpa* instalada no discurso de Tempels, paternalismo, arrependimento e compaixão, mesclados com uma lógica perversa que busca garantir a estabilidade da situação colonial. Só existe filosofia bantu em função de uma missão civilizatória. Sou obrigado a concordar com

Fanon, quando ele diz que a filosofia nunca salvou ninguém; faço de suas palavras as minhas, “pois, se é em nome da inteligência e da filosofia que se proclama a igualdade dos homens, também é em seu nome que muitas vezes se decide seu extermínio” (FANON, 2008, p.43). Por outro lado, Tempels acredita que a opinião do bantu sobre o europeu só poderia ser enunciada, levando-se em consideração a estrutura psicológica que se assenta sobre as noções de força vital, intensificação das forças vitais e interação das forças. Isso significa que ele sustenta a crença de que, para o bantu, o europeu também é um muntu, uma força vital personificada, integrada na dinâmica da interação das forças, e, por conseguinte, participando da hierarquia das forças vitais, como força causal de vida. É ao que sou levado necessariamente a deduzir a partir dessa observação:

Os bantu nos consideram – nós, os brancos – desde o nosso primeiro contato, de acordo com o único ponto de vista possível para eles, o de sua filosofia bantu. Eles nos incluíram em sua hierarquia das forças, em um nível elevado. Eles acreditam que devemos ser forças poderosas. Não parece que controlamos forças naturais que jamais foram controladas? Para eles, esta prova foi conclusiva. A aspiração natural da alma bantu, portanto, foi poder se apropriar de alguma parte em nossa força vital (TEMPELS, 1969, p.178).

Contra esse ideal da “aspiração natural da alma bantu”, estabeleço uma comparação com a concepção da *inveja do colonizado*, formulada por Fanon como um *sonho de apropriação*: uma apropriação que se efetue de todos os modos; sentando-se à mesa do colonizador, deitando-se em sua cama – e “com sua mulher, se possível”; pois, “não há um colonizado que não sonhe, pelo menos uma vez por dia, em se instalar no lugar do colonizador” (FANON, 2011, p.454)⁵. Com efeito, a psicologia de Fanon contribui para uma reversão real da situação colonial, enquanto a artificialidade da filosofia bantu de Tempels procura colaborar com a preservação real dessa situação. Sua estratégia se passa justamente por apreender a estrutura dos mecanismos de pensamento bantu; mas, não vai além da tentativa de adaptar os conteúdos e a estrutura do pensamento cristão à realidade dos baluba. Na verdade, ele reformulou algumas noções do pensamento baluba, que julgou fundamentais, a partir de seu próprio modo de pensar, de tal maneira que ele pôde reproduzir, com isso, a pertinência de suas próprias conclusões.

⁵ Cf. Frantz Fanon, *Os condenados da terra*: “Esse mundo compartimentado, esse mundo partido em dois é habitado por duas espécies diferentes. A originalidade do contexto colonial, é que as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida não conseguem mascarar as realidades humanas” (FANON, 2011, p.454).

O que a grande maioria dos bantu espera de nós, e que aceitarão com intensa alegria, com profunda gratidão, é a nossa sabedoria, nossos meios de aumentar a força vital. Por outro lado, se desejamos levar alguma coisa aos bantu e se desejamos que eles aceitem nossos benefícios, vamos oferecer-lhes como formas assimiláveis pelo pensamento bantu, vamos presentear-lhes com modos de crescimento e de fortalecimento de seu ser, de sua força vital, e não com modos de aniquilação do espírito bantu (TEMPELS, 1969, p. 179).

Considerando essa dinâmica de fortalecimento e de aniquilação do espírito bantu, Tempels estabelece uma distinção entre dois modelos de civilização. O primeiro é objeto de uma crítica, pelo fato de se revelar impotente na *educação* dos bantu e, portanto, como empecilho ao processo de desenvolvimento do que ele acredita ser uma civilização bantu. Esse modelo, de acordo com Tempels, é baseado na “filosofia da riqueza” e prescreve o advento de uma “civilização econômica”. A implantação deste modelo entre os bantu se reflete no comportamento dos indivíduos mais jovens, os mais “avançados”, denominados por Tempels como os “evoluídos”. Com efeito, a crítica de Tempels sobre os evoluídos se arvora na opinião dos baluba mais antigos, segundo a qual o dinheiro – *lupeto*, em kiluba – se tornou o valor supremo para os mais jovens. Além disso, nessa perspectiva, civilização significa principalmente melhoria das condições materiais de vida. Enquanto o progresso dessas condições não for acompanhado pelo progresso do ser humano, de acordo com a análise de Tempels, jamais haverá um pleno desenvolvimento de uma civilização bantu.

O segundo modelo de civilização, que merece o elogio do autor, está justamente relacionado ao progresso da personalidade humana. Na opinião de Tempels, não é exatamente o avanço econômico, nem a melhoria das condições materiais de existência que interessam ao bantu diante dessa relação que se estabelece com os europeus, no contexto da situação colonial. Ele acredita que o desejo mais forte que anima os africanos, e, principalmente, muitos dos evoluídos, é o desejo de serem reconhecidos como seres humanos pelos brancos.

O que eles querem mais do que qualquer coisa, não é a melhoria de suas condições econômicas e materiais, mas o reconhecimento e o respeito pelo seu pleno valor como homens pelos brancos. Sua maior e mais profunda tristeza é a de que eles são continuamente tratados como “imbecis”, como “macacos” (TEMPELS, 1969, p.178).

Uma leitura ingênua do texto de Tempels certamente passará ao largo daquilo que, de acordo com Fanon, é uma evidência cabal, expressa como epígrafe deste capítulo: o racismo da sociedade (FANON, 2008, p.85). Tanto a tristeza do evoluído, que não passa de um indivíduo assimilado pela cultura do colonizador, como o

sentimento confuso de Tempels, mesclado de compaixão, culpa e perversidade, para mim, são casos de *miopia*. No caso do assimilado, a dificuldade em enxergar o racismo da sociedade no contexto da situação colonial o impede de superar sua condição de infeliz. No caso de Tempels, se há realmente essa dificuldade, ela simplesmente o impele a reproduzir sua estrutura racista; e a superioridade europeia sobre a inferiorização do africano. “A inferiorização é o correlato nativo da superiorização europeia. Precisamos ter a coragem de dizer: *é o racista que cria o inferiorizado*” (FANON, 2008, p.90).

Do ponto de vista de Tempels, se a ontologia das forças vitais é a razão de ser de todas as instituições, organizações políticas e sociais da vida dos bantu, então o êxito da missão civilizatória europeia vai depender de uma estratégia de investimento em seu pensamento ontológico. Assim, o cerne da questão civilizatória deve ser o fortalecimento ontológico do muntu. Sem o conhecimento dessa ontologia, isto é, a partir de uma perspectiva estritamente técnica, industrial e mercadológica, o processo civilizatório que se pretende aplicar sobre os bantu estaria arruinado; esse conhecimento deve ser um complemento necessário.

Os bantu podem ser educados, se tomarmos como ponto de partida sua aspiração imperecível ao fortalecimento da vida. Se não, eles não serão civilizados. As massas afundarão, em números cada vez maiores, em falsas aplicações de sua filosofia; ou seja, em práticas de “magia” degradantes; e, enquanto isso, os outros, os evoluídos, formarão uma classe de pseudo-europeus, sem princípios, caráter, propósito ou sentido (TEMPELS, 1969, p.184).

Veremos a seguir com o baraperspectivismo, que será precisamente uma experiência semelhante a essas “práticas de ‘magia’ degradantes”, expressão que, aliás, denota a mesma opinião de Kant sobre a experiência metafísica dos africanos, como também examinaremos a seguir; então, é uma experiência semelhante a essa “magia degradante” refletida, por sua vez, no simbolismo dos òrisà, que será discutida pelo baraperspectivismo, sob o impulso do interesse em delinear as características mais significativas para a formulação de nossa filosofia do trágico. E um dado interessante desse trabalho é que ele faz uma abordagem direta da cultura tradicional yorùbá, pela análise de sua mitologia, e uma abordagem indireta da cultura tradicional bantu, sob a ótica do sistema de Tempels sobre a sociedade tradicional dos baluba. Ora, as grandes influências africanas na formação da sociedade e da cultura brasileiras são oriundas dos povos bantu e yorùbá. Diante da influência do cristianismo no Brasil, e agora que

examinamos a importância atribuída por Tempels à doutrina cristã em contraste com o que ele chama de práticas degradantes, mas que, na realidade, estão vinculadas a um saber que até agora a filosofia no Brasil não contemplou devidamente, a sugestão de um modelo pedagógico e civilizatório baseado nas ideias de Tempels seria pernicioso.

Para ele, a doutrina cristã possui uma função civilizatória precípua. O cristianismo é o modelo sugerido por Tempels para atender a vontade de intensificação das forças da alma bantu. Ele acredita que o cristianismo é um sistema de pensamento ocidental alternativo em relação ao modelo baseado na técnica, na indústria e no mercado, que, paralelamente ao pensamento bantu, também valoriza o fortalecimento da vida. O que a doutrina cristã da graça ensina, baseada na certeza da revelação, é o crescimento interno e intrínseco do ser, o fortalecimento ontológico. Por isso, seria o único modo de proporcionar o alívio e a satisfação do espírito bantu. E isso é o que foi afirmado de forma categórica:

Não é senão no cristianismo que os bantu encontrarão alívio para sua nostalgia secular e a plena satisfação de suas aspirações mais profundas, que sem o dom gratuito de Deus, deveriam ficar para sempre insatisfeitas. E isso é o que me foi repetido por tantos bantu pagãos (TEMPELS, 1969, p.186).

O equívoco de Tempels chega a ser monstruoso e ridículo. A proposta de empregar o cristianismo como a base da formação de um povo colonizado não elimina o sentimento de tristeza gerado nos indivíduos. Se o sentimento de inferioridade nasce do sepultamento da originalidade cultural, como vimos acima, de acordo com Fanon, ele se intensifica com uma formação determinada pela doutrina cristã. O cristianismo não se contenta em sepultar, ele tem que ser a cruz na vida e na morte das pessoas. O projeto da missão civilizatória apresentado por Tempels representa, num certo sentido, aquela inversão de valores que Nietzsche formulou nos termos da oposição, “Roma contra Judeia; Judeia contra Roma” (GM/GM, I, §16). Mesmo sem adentrar no problema da originalidade e da autenticidade das culturas africanas, estou convicto de que em meio às suas representações, como entre os bantu e os yorùbá, tal como veremos em seguida, encontram-se subsídios e valores incontestáveis para a criação de saberes mais honestos com a vida, mais corajosos e mais alegres, aptos a constituírem-se como alternativas à superação da tristeza e da alienação promovidas pela situação colonial. O que Tempels não enxerga é que o século XIX, ao redefinir os paradigmas da ciência, promovendo o avanço da técnica, da indústria e do mercado, também promoveu o imperialismo europeu na África e nas Américas, lançando-se contra seus povos com as garras do

cristianismo. Uma coisa atrelada à outra. Esse modelo civilizatório nunca esteve em condições de fortalecer realmente um indivíduo ou uma cultura, basta examinar o que o jovem Nietzsche formulou a alguns quilômetros de distância e há cerca de setenta anos antes da publicação de *Filosofia bantu*, quando publicou sua *IV Consideração extemporânea, Wagner em Bayreuth*, fazendo uma reflexão sobre a sociedade, o trabalho e a arte na modernidade:

Assim como essa sociedade soube, através do uso mais cruel e mais hábil de seu poder, tornar o mais despossuído, o povo, sempre mais dócil, humilde e estranho a si próprio, e soube criar, a partir dele, o moderno “trabalhador”, ela também soube subtrair do povo o mais grandioso e o mais puro, o que este produz a partir de uma necessidade profunda e que comunica, como verdadeiro e único artista, generosamente de sua alma – seu mito, seu canto, sua dança, suas criações de linguagem –, para destilar de tudo isso um remédio voluptuoso contra o esgotamento e o tédio de sua existência: a arte moderna (WB/WB, §8).

O que a crítica do jovem Nietzsche aborda como aquilo que foi subtraído pelo trabalho na modernidade, ou seja, aquilo que tem o poder de exprimir a grandiosidade de uma cultura através de seus mitos, dos corpos de seus indivíduos e de suas “criações de linguagem”, corresponde a uma potência análoga à mesma força subtraída aos corpos de africanos e africanas na situação colonial; algo que, de certa forma, também equivale à “força propulsora” da alma de um grande artista, como diria Burckhardt (BURCKARDT, 1943, 275); e que é semelhante ao elemento trágico de uma cultura; ao seu aspecto afirmativo; esse, sim, ao contrário do que defendeu Tempels como ideal da alma bantu, um sentimento de plenitude de todas as forças, sua potência de transformação do caos em um ideal estético; pois, de acordo com Nietzsche, “idealizar não consiste, como ordinariamente se crê, em subtrair ou descontar o pequeno, o secundário. Decisivo é, isto sim, ressaltar enormemente os traços principais, de modo que os outros desapareçam” (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, §8). Assim, decisivo numa interpretação que procura ressaltar os principais traços da cultura tradicional de um povo colonizado no contexto da situação colonial, é ter a certeza de que tipo de ideal se quer construir. Tempels acertou em ressaltar o fenômeno das forças vitais, mas errou em subordiná-las ao cristianismo. Principalmente porque, com isso, não percebeu que as desligava de um fundamento irresistível; contra o qual, no fundo, não se pode lutar – o *corpo*.

3.

Com a elaboração de seu sistema filosófico sobre os baluba, Tempels também está determinado a cumprir mais um objetivo. Não se trata somente de fornecer as bases de uma missão civilizatória, nem de adequar os valores baluba ao pensamento cristão. Devemos considerar como um terceiro elemento na elaboração de *Filosofia bantu*, seu esforço em elevar a alma do africano perante o leitor europeu, o “colonizador de boa vontade”, a quem o livro foi endereçado.

Trata-se de restituir a *racionalidade* negada ao negro que, depois de Kant e de Hegel, passando por Carl Gustav Carus e Gobinaeu, até Lucien Lévy-Bruhl, havia se tornado privilégio dos brancos da Europa⁶. Entretanto, parece que até o século XX a racionalidade permaneceu enclausurada na escuridão da “alma primitiva” do negro, já que necessitou do auxílio de um Tempels para ganhar uma expressão digna de sua soberania perante o mundo ocidental. Na verdade, toda a argumentação do missionário belga, ao se esforçar para demonstrar a lógica que permeia a linguagem, a organização social e as instituições na vida dos baluba, pretende contribuir para a compreensão, por parte dos colonizadores, das necessidades do “homem primitivo”, ou seja, dos mais profundos anseios, desejos e aspirações da “alma” bantu. Com isso, sua missão civilizatória ficaria completa.

Com efeito, *Filosofia bantu* se enquadra no conjunto dos discursos com pretensão filosófica, definidos por Hountondji como etnofilosofia. O trabalho de Tempels é exemplar e expõe de um modo tão completo as características que permitem classificá-lo como etnofilosofia que, antes mesmo de examinarmos o argumento do próprio Hountondji, permito-me a afirmação de que o projeto da etnofilosofia para a África e para os povos pretos em geral é *messiânico*. Porque, na tentativa de reabilitar a condição humana e a racionalidade desses povos, ele implica, em primeiro lugar, em sua salvação; e, em segundo lugar, de um modo mais fundamental, implica na própria salvação do mundo ocidental.

Conforme examinamos, Tempels acredita que o cristianismo seria o único sistema de pensamento ocidental capaz de corresponder às necessidades mais básicas da “alma” bantu, devido a uma homologia de princípios, que ele identifica na doutrina cristã e na base da filosofia bantu. Tanto no cristianismo, quanto na filosofia bantu das

⁶ Veremos adiante as respectivas colocações de Kant e de Hegel a respeito do negro.

forças vitais, ele aponta para o princípio de intensificação das forças, atribuindo-lhe a causalidade de uma peculiar operação civilizatória: a passagem de uma perspectiva pagã das forças vitais, para uma perspectiva propriamente sagrada – porque espiritualizada, eclesial. Dito de outro modo, a compreensão desta noção de intensificação das forças vitais, ou de fortalecimento da vida, tal como ela aparece na formulação de Tempels sobre a filosofia bantu, permitiria ao colonizador efetuar a catequese e o domínio daquela população, suplementação necessária ao êxito do projeto civilizatório europeu. Com efeito, existe uma continuidade entre dominação política e econômica – um dos aspectos de sua missão civilizatória, tal como devemos compreender, segundo o livro de Tempels, e dominação *moral* – outro aspecto que caracteriza essa missão; como podemos deduzir da seguinte afirmação:

Uma das melhores coisas que os europeus trouxeram para os africanos foi seu ensinamento e o exemplo em matéria de produção. A industrialização, entretanto, a introdução de uma economia europeia, o aumento permanente da produção – tudo isso não é necessariamente medida de civilização. Ao contrário, isso pode levar à destruição da civilização, se não houver uma devida consideração do homem, da personalidade humana. (TEMPELS, 1969, p.172).

Evidentemente, o aspecto político e econômico e o aspecto moral são apenas duas faces do mesmo problema. No contexto da situação colonial, na vida da escravidão, do trabalho, da guerra, da política e da cultura, na realidade, esses aspectos se encontram em amálgama. Porém, constituem-se como dois polos bem definidos por Tempels, devido à sua necessidade de contrapor o modelo civilizatório cristão, com o qual ele privilegia a *formação* da personalidade humana, ao modelo baseado no incremento dos meios de produção, que privilegia a técnica e a indústria. Mas, do ponto de vista dos próprios povos africanos e, por extensão, a partir do baraperspectivismo, são dois modelos que se complementam. Por um lado, Tempels supõe uma descontinuidade entre ambos; por outro, são vistos como dois modelos que colaboram com a manutenção da ordem na situação colonial, não eliminam a condição de indigência dos povos pretos e impedem e diluem intensivamente a possibilidade de qualquer modo de expressão de um pensamento negro independente dos valores projetados pelos modelos europeus de pensamento. Se é que o fenômeno da racionalidade consiste efetivamente numa *dádiva* de todos os seres humanos, então, depois que o negro foi embrutecido, animalizado e usurpado desse dom pelos discursos científicos e filosóficos na modernidade, a razão é algo que não precisa nos ser restituído. Pois, tal como já observamos com Fanon, foi em nome da razão que se

decidiu, e que ainda se decide, o extermínio da humanidade. A contribuição de Kant para o desenvolvimento da ciência e da filosofia é algo que marcou para sempre a história do pensamento mundial, assim como seu *juízo de valor* sobre os povos africanos:

Os *negros* da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um negro tenha demonstrado talentos, e afirma: dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão; já entre brancos, constantemente arrojam-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo prestígio, por força de dons excelentes. Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de cores. A religião do fetiche, tão difundida entre eles, talvez seja uma espécie de idolatria, que se aprofunda tanto no ridículo quanto parece possível à natureza humana. A pluma de um pássaro, o chifre de uma vaca, uma concha, ou qualquer outra coisa ordinária, tão logo seja consagrada por algumas palavras, tornam-se objeto de adoração e invocação nos encantos. Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas (KANT, GSE: AA 02: 102).

Dignos de nada além da irrisão e da violência – que suspeita mais apropriada não deveríamos lançar sobre a *universalidade* do imperativo categórico? Com efeito, o que se tornou universal foi o discurso da diferença antropológica e epistêmica entre negros e brancos, ou, como diria Kabengele Munanga, essas diferenças se tornaram “definitivas”, “absolutas” (MUNANGA, 2009, p.33). Num texto sobre o imperativo categórico, Giacoia, reproduzindo Kant, informa que o único fim que não é meio para nenhum outro é o próprio ser racional; e descreve a fórmula do reino dos fins, como uma variante do imperativo categórico: “age de modo tal a jamais tratar o ser racional, em tua própria pessoa ou na pessoa de todo outro, somente como um meio, senão sempre também como um fim” (GIACOIA JUNIOR, 2012, p.62). Por aí, se deduz porque Kant determina que o negro deve ser dispersado a pauladas; o negro não é um ser racional. Nisso, consiste o dogma que justifica a exploração do negro pelo branco. A ironia é que, com a exploração exacerbada e violenta da África e das populações africanas, não parece que o ocidente logrou alcançar seu estimado ser racional; mas, pelo contrário, propiciou a criação do ambiente perfeito para a disseminação de infinitos modos de irracionalismo. O absolutismo das diferenças entre pretos e brancos também expressa sua perenidade em Hegel. Para ele, o negro também se encontra exclusivamente sob a condição da animalidade:

(...) a principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis (...); o negro representa como já foi dito o homem natural, selvagem e indomável (...). Neles, nada evoca a ideia do caráter humano (...). Entre os negros, os sentimentos morais são totalmente fracos – ou, para ser mais exato, inexistentes (HEGEL apud NOGUERA, 2011, p.18).

Para Dimas Masolo, há dois pontos importantes para entender a definição de Hegel sobre a história e a cultura, que se articulam fundamentalmente com a sua concepção de racionalidade. O primeiro é saber que a razão funciona “como a ferramenta subjetiva com a qual o homem cria e organiza o mundo; e como a realidade objetiva que dialeticamente se manifesta como uma imposição sobre o espírito natural, através da transformação da cultura e do desenvolvimento”. O segundo ponto é saber que “os africanos são excluídos desse valor fundamental. Não possuem a razão. Por carecerem da razão, carecem também da história, do desenvolvimento e da cultura” (MASOLO, 1995, p.5). Ou seja, de acordo com Hegel não resta nada ao negro, senão a condição de coisa ou a de animal.

Kabengele Munanga, em seu texto sobre o uso e os sentidos do conceito de *negritude*, traça um rico panorama dos discursos que consolidam a imagem do negro destituída de humanidade e que o definem a partir de aspectos monstruosos, além dos traços animais que a ideia de ausência total do caráter humano, confirmada por Hegel, leva a crer⁷. Do século XV ao século XVII, as imagens produzidas por europeus para representar os negros apresentam “gente sem cabeça ou com ela no peito, com chifres na testa, ou com um olho só, gente com rosto de cão faminto”; a autoridade de Kant e de Hegel, com efeito, muito mais do que lhes permitir a reprodução do teor dessas imagens em linguagem filosófica, chancela as práticas mais convenientes à expansão colonial das sociedades europeias sobre o continente africano. Além disso, o próprio Munanga confirma também que, a partir dessas imagens, tentou-se mostrar todos os males do negro pela via da ciência (MUNANGA, 2009, p.28). “A teorização da inferioridade racial ajudou a esconder os objetivos econômicos e imperialistas da empresa colonial” (MUNANGA, 2009, p.33). Ou, como diria um professor da

⁷ Cf. Dimas Masolo, *A filosofia africana em busca de identidade*. Negritude é um conceito que aparece pela primeira vez com o poeta, dramaturgo e ensaísta martinicano, como Fanon, Aimé Césaire, em 1939. Atribui-se, por isso, a Césaire a criação do conceito, como um neologismo, que consta em seu poema, *Retorno à minha terra natal*. “Nesse poema famoso, Césaire usa a palavra ‘negritude’ seis vezes diferentes para conceituar a dignidade, a personalidade ou a humanidade de pessoas negras” (MASOLO, 1995, p.1). Apesar da pertinência do conceito em relação ao tema desse trabalho, não foi possível desenvolver a discussão. A reflexão em torno da etnofilosofia, em Hountondji, da filosofia bantu e do simbolismo dos òrìsà, se impôs com mais urgência diante da necessidade da formulação de uma filosofia do trágico.

Universidade do Sul da Flórida, o filósofo africano, nascido no Gana, Kwasi Wiredu, “o colonialismo inclui um programa sistemático de desafricanização” (WIREDU, 2004, p.1), pela ênfase na inferioridade de aspectos importantes das culturas africanas.

Em Tempels, a pretensão de restituir a racionalidade dos pretos é insuficiente. A animalidade, a falta de história e a falta de cultura se tornaram estigmas indelévels. A técnica e a indústria são frutos do desenvolvimento da ciência, que se arvorou nos mesmos princípios que foram historicamente denegados aos pretos. O cristianismo não poderia jamais atender plenamente às necessidades afetivas das populações pretas, pois, a partir da instalação dos missionários europeus no território africano, de acordo com Munanga, a igreja católica fez do preto a representação do pecado e da maldição divina (MUNANGA, 2009, p.29). Veremos também, mais adiante, que um elemento chave para o baraperspectivismo, o òrìsà Èsù, foi diretamente relacionado ao diabo da igreja católica e essa representação desfigurou seu significado fundamentalmente na África e no Brasil.

4.

Apesar de representar um grave equívoco na história da filosofia africana, *Filosofia bantu* representa um marco na produção de filosofia no continente e emerge, num certo sentido, como modelo de sistematização do pensamento tradicional africano em geral. A filosofia no Brasil, como um projeto de coordenação entre as perspectivas europeias e africanas, poderá usufruir de um modo assaz pertinente do debate que se estabelece na África acerca da constituição de um discurso filosófico que se apropria das perspectivas das culturas tradicionais, considerando especialmente o simbolismo de seus mitos, com base numa orientação metodológica que evoca a tradição europeia.

Para Masolo, Hountondji é o “crítico da etnofilosofia mais esclarecido” (MASOLO, 1995, p.195). Sua posição em relação a esse debate, como pretendo demonstrar, possui duas características fundamentais. Por um lado, ele contribui com um elemento crítico, que atribui uma ideia de inautenticidade à produção de pensadores como o próprio Tempels e o filósofo e clérigo de Ruanda, Alexis Kagamé, que se debruçam sobre as culturas tradicionais africanas munidos de um aparato metodológico eminentemente europeu. Com efeito, Hountondji considera que o livro de Kagamé, *A filosofia bantu-ruandesa do ser*, em relação à *Filosofia bantu*, é uma “tentativa de estabelecer um ponto de vista autóctone” sobre a questão (HOUNTONDJI, 1996, p.39).

Segundo Hountondji, através do estudo de sua língua nativa, o *kinyarwanda*, Kagamé procura enfatizar os aspectos universais da filosofia bantu, pelos quais, dentre outros, ela é vinculada à filosofia europeia. (HOUNTONDJI, 1996, p.40).

Por outro lado, Hountondji privilegia o desenvolvimento da ciência e do conhecimento técnico da filosofia e, junto com eles, a apropriação do legado filosófico europeu por parte dos “filósofos profissionais” africanos, como condição *sine qua non* do desenvolvimento da produção filosófica na África. A ideia de etnofilosofia e a de filosofia africana emergem, portanto, no contexto desse debate em que se coloca Hountondji. O principal aspecto da crítica de Hountondji sobre a etnofilosofia está relacionado à concepção que trata dos saberes tradicionais africanos como filosofia. Para que possamos obter uma dimensão de seus significados, vejamos algumas noções próprias desse debate.

Em primeiro lugar, devemos começar com a definição de filosofia africana como um “conjunto de textos escritos por africanos e definidos como filosóficos pelos próprios autores” (HOUNTONDJI, 1996, p.33). Hountondji não considera como filosofia africana o trabalho de Tempels sobre a filosofia bantu, mas, precisamente, como um trabalho de etnofilosofia. Dentre todos os seus motivos para esta avaliação, alguns dos quais veremos em seguida, o principal está relacionado à nacionalidade de Tempels. Entretanto, a produção de alguns filósofos e pensadores africanos, como seria o caso de Kagamé, segundo Hountondji, também deve ser considerada como etnofilosofia, por atender, precisamente, ao modelo fornecido pela análise de Tempels sobre a filosofia bantu.

A filosofia africana não está onde há muito tempo a procuramos, em algum canto misterioso de nossa alma supostamente imutável, uma visão de mundo inconsciente e coletiva, com a qual nossa incumbência é estudar e reanimar, mas que nossa filosofia consiste essencialmente no próprio processo de análise, naquele mesmo discurso pelo qual estamos tentando obstinadamente nos definir – um discurso, portanto, que devemos reconhecer como ideológico e que agora cabe a nós *libertar*, no sentido mais *político* da palavra, para nos equiparmos com um discurso verdadeiramente teórico que será indissolúvelmente filosófico e científico (HOUNTONDJI, 1996, p.33).

A questão da ciência e da filosofia em relação com os saberes das sociedades tradicionais africanas, os quais são definidos por Hountondji como “visão de mundo inconsciente e coletiva”, também foi abordada por Wiredu. Entretanto, ele faz uma ressalva à opinião de Hountondji, ao afirmar que seria pouco vantajoso para as sociedades africanas contemporâneas se beneficiarem exclusivamente do avanço

científico e tecnológico ocidental, sob o risco de perderem as qualidades da “espontaneidade e do sentimento de solidariedade da essência humanista”, que caracteriza as culturas africanas tradicionais em geral (WIREDU, 1980, p.21). Com efeito, Wiredu ressalta alguns aspectos positivos e outros negativos da experiência na vida cultural das sociedades tradicionais de seu próprio país, Gana; a partir dos quais ele formula um conceito genérico de “cultura tradicional africana”. Os aspectos mais significativos, que podem ser considerados como sinais do atraso e do subdesenvolvimento dessas sociedades em relação às sociedades europeias, são classificados de três maneiras por Wiredu: são *anacronismos*, *autoritarismos* e *sobrenaturalismos*; essa última categoria engloba a crença na magia, na feitiçaria, nos espíritos e no mundo *sobrenatural* (WIREDU, 1980, p.1).

Um exemplo do anacronismo das culturas tradicionais africanas é o que ele descreve como o privilégio de uma “atitude mental intuitiva, não científica e não analítica”, que está atrelado à dependência da oralidade, em detrimento do uso dos registros da escrita; uma atitude que deve ser compreendida como um obstáculo ao desenvolvimento político, econômico e social dessas sociedades. Nesse sentido, ele dirige uma crítica diretamente à tese capital do filósofo e poeta senegalês, Léopold Sédar Senghor, segundo a qual a *emoção* é africana, enquanto a razão é propriamente helênica, instituindo, de acordo com Wiredu, a celebração do aspecto intuitivo e não científico da mentalidade africana (WIREDU, 1980, p.12). Para ele, Senghor exagerou com sua interpretação do papel da emoção no pensamento africano. Essa crítica encontra ressonância na posição de Hountondji sobre a importância do papel da ciência para o desenvolvimento do continente africano; mas, para Wiredu, uma abordagem filosófica das culturas tradicionais também é capaz de revelar os aspectos positivos da tradição que devem ser preservados com vistas ao desenvolvimento das próprias sociedades tradicionais. Assim, a ideia de solidariedade, por exemplo, se torna bastante significativa, pois indica uma peculiaridade da sociedade tradicional africana que, de acordo com Wiredu, deve ser preservada como um aspecto de seu “humanismo essencial”. Além do sentimento de solidariedade, o companheirismo e o senso de “pertencimento comunitário”, que podem ser considerados como traços originários da tradição da vida familiar africana, mais o “*páthos*” da espontaneidade, se infundem na vida comunitária mais ampla da sociedade, gerando o humanismo e a pujança de vida,

que caracterizam fundamentalmente as sociedades tradicionais africanas (WIREDU, 1980, p.21).

De um modo análogo ao ponto de vista de Wiredu sobre a atitude mental intuitiva e ao privilégio da oralidade, a crítica de Hountondji ao status de filosofia concedido aos saberes constituídos e transmitidos pela tradição oral, por sua vez, está relacionada ao caráter dogmático da oralidade, dependente de técnicas mnemônicas, pelas quais o conhecimento só poderia ser transmitido precisamente como dogma; em que o exercício crítico característico do pensamento filosófico seria dificultado pela ausência de uma documentação favorecida pela técnica da escrita. A tradição oral, para Hountondji, não é filosofia, pois “favorece a consolidação do conhecimento em sistemas intangíveis, dogmáticos, ao passo que a transmissão por arquivos promove melhor a possibilidade de uma crítica do conhecimento entre os indivíduos e de uma geração à outra” (HOUNTONDJI, 1996, p.103). “Hountondji enxerga a filosofia mais como uma atividade do que como um sistema” (MASOLO, 1995, p.199). Além disso, segundo a observação de Masolo, são mitos, provérbios, histórias, poemas épicos e dinásticos que não possuem nenhum significado filosófico que seja relevante ao “rigor científico” (MASOLO, 1995, p.197). Em *Religiões africanas e filosofia*, o filósofo e teólogo queniano, John Mbiti, sustenta uma opinião diferente, motivo pelo qual é arrolado por Hountondji na categoria dos autores africanos da etnofilosofia. Para ele, “os sistemas filosóficos dos diferentes povos africanos ainda não foram formulados, mas algumas das áreas em que eles podem ser encontrados consistem na religião, nos provérbios, nas tradições orais, na ética e na moral da sociedade em questão” (MBITI, 1970, p.2).

Mesmo assim, segundo a linha de pensamento de Hountondji, não seria o caso de confiar o registro desses sistemas de pensamento, se os houver, nem a transcrição dessas filosofias, à competência do colonizador europeu. Dois aspectos correlatos, a missão civilizatória e a interlocução exclusiva com o público europeu, estão implicados na definição dos textos da etnofilosofia como uma “literatura alienada”.

Isso é preciso aceitar: todo projeto teórico como esse, toda tentativa de sistematizar a visão de mundo de uma população dominada destina-se necessariamente a um público estrangeiro e pretende abastecer um debate ideológico que está centrado *em outro lugar* – nas classes dirigentes de uma sociedade dominante (HOUNTONDJI, 1996, p.49).

O que Hountondji classifica como “tentativa de sistematizar a visão de mundo de uma população dominada” também se encontra nos estudos etnográficos sobre o culto aos òrìsà no Brasil. A herança da cientificidade, que reverberou nos discursos produzidos em meados do século XX como a tentativa de sistematização dos valores das culturas tradicionais africanas, também agraciou as formulações de Roger Bastide e de Juana Elbein dos Santos sobre o simbolismo dos òrìsà, a partir do estudo sobre o candomblé no Brasil. Seus trabalhos são de fundamental importância nessa dissertação, em que serão analisados na segunda parte, pela abordagem que fazem do simbolismo de Èsù. Esse òrìsà foi frequentemente associado ao demônio da religião cristã, desde o estabelecimento de missionários no continente africano até a experiência do encontro dos africanos e seus descendentes, no Brasil, com os colonos europeus e seus respectivos descendentes. Porém, são abordagens insuficientes, porque reproduzem o lastro da cientificidade; apesar de reabilitarem a figura de Èsù, suas análises ainda o submetem à perspectiva da ciência e, portanto, da Europa, ao considerá-lo como princípio filosófico de um sistema de pensamento; o que coloca esses textos, pela concepção de Hountondji de “literatura alienada”, portanto, sob a sombra da etnofilosofia.

Mas, no continente africano, o modelo de interpretação dos saberes tradicionais, empregado pelos próprios autores africanos que, na ótica de Hountondji, fazem etnofilosofia, está estruturalmente relacionado ao projeto de Tempels, no que concerne à sistematização da visão de mundo tradicional desses povos e ao direcionamento de seus respectivos discursos ao público europeu.

Os sucessores africanos de Tempels, qualquer que seja a distância – que pode ser importante – que os separa do missionário belga, têm isso em comum com ele: que eles escolheram dirigir-se principalmente a um público europeu. Essa escolha explica amplamente o conteúdo de seus discursos. Seu objetivo foi descrever as principais características da civilização africana para o benefício de seus colegas europeus, para assegurar seu respeito pela originalidade cultural africana – mas nos próprios termos da Europa (HOUNTONDJI, 1996, p.50).

Outro filósofo nascido em Gana, Kwame Anthony Appiah, professor de filosofia e de estudos afro-americanos na Universidade de Harvard, diria que a etnofilosofia praticada por filósofos africanos, ao ser dirigida para um público europeu, é uma “tentativa de lidar com o sentimento de inferioridade cultural redefinindo o folclore como filosofia” (APPIAH, 1997, p.152). No caso do baraperspectivismo, não se trata de estabelecer nenhum diálogo com o público europeu, nem com o público *eurocentrado*,

na tentativa de superar qualquer sentimento de inferioridade. O baraperspectivismo é uma afirmação do corpo negro, impulsionada também pela negação histórica e sistemática desse corpo. Mas, atrelado a isso, há um impulso de gratidão e alegria que precisa extravasar; pois, como diria Nietzsche, “o que não me mata me fortalece” (GD/CI, “Máximas e flechas”, §8). Não nego a opressão de um sentimento de inferioridade, de medo e de tristeza na gênese do conceito, dado que seu pressuposto mais radical é o próprio corpo do autor. Mas, se houvesse alguma tentativa de resposta ao público europeu ou eurocentrado, ela assumiria menos a forma de uma tentativa de reabilitação, do que a da afirmação categórica da diferença através de um gesto violento; a “violência desintoxica”, como diria Fanon, ela “liberta do complexo de inferioridade” (FANON, 2011, p.496). O baraperspectivismo não é uma etnofilosofia.

Também não se trata de tomar o simbolismo dos òrisà nem como “folclore”, nem como “visão de mundo inconsciente e coletiva”; pois a ideia de folclore relacionada aos eventos de criatividade artística, que se encontram na vida cultural do Brasil, foi produzida por um olhar alheio aos próprios centros de produção desses eventos; é uma categoria que nasce “de fora para dentro”; e o baraperspectivismo eclode “de dentro para fora”. E, segundo Hountondji, é o próprio olhar alheio do estrangeiro, que vê “de fora para dentro”, que enxerga nas culturas tradicionais africanas, o que se aplica também ao caso do culto aos òrisà no Brasil, essa visão de mundo inconsciente e coletiva, o que ele chama também de “mito da unanimidade primitiva”, segundo o qual, “as sociedades não ocidentais são ‘simples’ e homogêneas em todos os níveis” (HOUNTONDJI, 1996, p.165).

O encontro decisivo não é entre a África como um todo e a Europa como um todo: é o encontro contínuo entre a África e ela mesma. O pluralismo no sentido verdadeiro não resultou da intromissão da civilização ocidental em nosso continente; não chegou de fora para uma civilização unânime anteriormente. É um pluralismo interno, nascido dos perpétuos confrontos e ocasionais conflitos entre os próprios africanos (HOUNTONDJI, 1996, p.165).

As próprias culturas tradicionais africanas são “contraditórias e heterogêneas, um conjunto de opiniões aberto”, dado que o próprio conceito de tradição implica num “sistema de descontinuidades” (HOUNTONDJI, 1996, p.161). É nesse sentido que ele propõe um novo ângulo para a observação da oposição entre África e Europa. As culturas tradicionais africanas não são mais homogêneas do que as culturas europeias, pois todas as sociedades possuem um “pluralismo inerente” (HOUNTONDJI, 1996,

p.165). Seria um falso pluralismo, portanto, estabelecer uma oposição nos termos de uma cultura africana e uma cultura europeia, o que representaria uma “polarização perigosa”, que não leva em consideração o pluralismo da diversidade cultural vigente no interior do próprio continente africano.

5.

Toda a discussão sobre etnofilosofia e filosofia africana, que emerge nos textos de Hountondji da primeira metade da década de 1970, se constitui, em termos gerais, a partir da expressão “*mito e realidade*”, aduzida como subtítulo do livro que constitui o objeto dessa abordagem sobre a etnofilosofia. Com efeito, ele define como o pressuposto primordial de todos os projetos de etnofilosofia o “mito da unanimidade primitiva”, essa crença de que todos concordam com todos nas sociedades primitivas, isto é, nas sociedades dominadas pelo colonialismo europeu – para utilizar uma expressão mais apropriada à terminologia de Hountondji.

Assim como no caso de *Filosofia bantu*, em cuja formulação conceitual se manifesta o modelo de pensamento da tradição metafísica europeia, orientando a articulação das noções características do pensamento bantu, de acordo com Hountondji, toda a produção da etnofilosofia consiste na projeção dos valores e da maneira de pensar dos próprios autores sobre o material recolhido a partir das formas de organização da vida e da cultura dos povos africanos.

A etnofilosofia, por outro lado, afirma-se como a descrição de uma visão de mundo inexpressa, implícita, que jamais existiu, a não ser na imaginação do antropólogo. A etnofilosofia é uma pré-filosofia disfarçada de metafilosofia, uma filosofia que, ao invés de apresentar sua própria justificação racional, se instala preguiçosamente por trás da autoridade de uma tradição e projeta suas próprias teses e crenças naquela tradição (HOUNTONDJI, 1996, p.63).

Se, por um lado, um dos problemas da etnofilosofia, conforme o ponto de vista de Hountondji, está relacionado ao que Masolo define como uma “busca imaginária por uma filosofia imutável e coletiva, comum a todos os africanos” (MASOLO, 1995, p.197); por outro lado, a questão da perspectiva também é colocada em toda sua relevância. Quando se trata de um intérprete projetar seus próprios valores sobre a experiência que pretende examinar, no caso de essa experiência corresponder aos eventos produzidos no seio de uma sociedade tradicional africana, o contexto da situação colonial precisa ser observado e considerado como um fator decisivo na determinação da pesquisa em relação à experiência que ela pretende descrever, analisar

e avaliar. É difícil determinar, no caso, por exemplo, da “etnofilosofia” africana, as características das análises desenvolvidas por um pesquisador europeu, das desenvolvidas por um pesquisador africano, no sentido de estabelecer a diferença formal entre elas. Além da simetria em termos de metodologia, o emprego da língua europeia também se constitui como fator que realça essa dificuldade. Por mais que o fato da pertença ao contexto onde se desenvolvem os valores de uma sociedade tradicional possa representar a característica de uma originalidade em relação ao olhar estrangeiro, se não houver clareza a respeito das condições prefiguradas pela situação colonial e a respeito da filiação da pesquisa em relação a um dos termos polarizados segundo essas condições, ou seja, se a raiz da pesquisa se encontra sob as representações do colonizador ou sobre as representações do colonizado, então, a própria determinação dos interesses mais prementes da pesquisa se torna mais difícil, mais complexa, mais sutil e delicada.

Por exemplo, uma rápida comparação entre Tempels e Mbiti. Ambos são clérigos. Foi afirmado com veemência a respeito de Tempels que seu projeto de uma filosofia bantu atende aos interesses de uma missão civilizatória, atrelados à vontade de restituição da condição humana dos africanos. Mbiti, à medida que pretende demonstrar a existência de sistemas filosóficos ainda não formulados no material simbólico integrante das culturas tradicionais, também parece querer restituir a condição humana que fora negada aos africanos. Além disso, como clérigo, ele afirma que a missão cristã na África contribuiu efetivamente para o “progresso” do continente (MBITI, 1970, p.314). Entretanto, ao analisar, por exemplo, o conceito tradicional de tempo para os africanos, ele fornece informações preciosas que nos permitiriam deduzir o sentido da originalidade africana em relação à Europa. É fundamental quando ele afirma que para algumas sociedades tradicionais africanas o “tempo precisa ser experimentado para que faça sentido ou se torne real” (MBITI, 1970, p.23); isto é, o tempo, em sua concepção africana tradicional, é marcado por eventos. Com base no exame da vida do povo *ankore*, de Uganda, e do povo *latuka*, ele demonstra como um dia pode ser contado a partir da experiência com a criação do gado bovino; e como o ano é contabilizado pelos períodos da seca, da colheita, das chuvas ou da caça, independentemente de “o mês da caça durar vinte e cinco ou trinta e cinco dias” (MBITI, 1970, p.26). Isso está relacionado com as ideias de “tempo potencial” e “tempo real”. Qualquer evento que esteja na iminência de ocorrer, ou que obedeça ao ritmo dos fenômenos da natureza,

pertence à “categoria do inevitável”, é o tempo potencial (MBITI, 1970, p.21). Tudo que acontece no momento presente, ou que já aconteceu e faz parte do passado, é tempo real, que se movimenta “para trás” e não “para frente”, que faz com que “as pessoas projetem seus pensamentos não nas coisas futuras, mas principalmente nas que já aconteceram” (MBITI, 1970, p.23). Se o pressuposto da situação colonial não fosse levado em conta e não houvesse conhecimento da influência que o cristianismo continua exercendo para preservar seus efeitos reacionários e obscurantistas sobre a autonomia de um pensamento africano insurgente, a contribuição filosófica de Mbiti poderia até ser tomada como um modelo alternativo aos padrões europeus.

Finalmente, em relação à constituição de uma ideia de filosofia africana, Hountondji busca justificá-la a partir de uma correspondência com a atividade científica. Para ele, a questão do desenvolvimento da produção filosófica na África deve estar associada ao desenvolvimento da ciência. Com efeito, ele propõe para o caso africano um modelo de produção acadêmica inspirado, no entanto, na experiência alemã, mas que, a seu ver, pode contribuir precisamente com o projeto de desenvolvimento de uma atividade filosófica “autônoma e autoconfiante” na África. Ele resume este modelo, tal como se dá na Alemanha, em quatro pontos principais: em primeiro lugar, é um modelo que fala a própria língua, o alemão; em segundo lugar, dirige-se a um público que fala alemão e processa-se de acordo com um debate interno que se dá dentro da Alemanha e dos países onde se fala alemão; terceiro, as questões debatidas são muito significativas para a comunidade acadêmica falante do alemão; e, por último, o fato de se debaterem questões endógenas não conduz necessariamente a uma limitação intelectual (HOUNTONDJI, 2010, p.139).

Assim, ele define quatro pontos a partir do modelo alemão: primeiro, sugere a produção de textos de filosofia em línguas africanas. Em segundo lugar, propõe o estabelecimento de um diálogo primordialmente entre os próprios filósofos africanos. Terceiro: propõe a formulação de problemáticas originais. E, em quarto e último lugar, propõe como critério de definição de um trabalho de filosofia africana a origem geográfica do autor, mesmo que o conteúdo do trabalho comporte elementos da tradição filosófica ocidental.

O ponto essencial é que aqui produzimos uma definição radicalmente nova de filosofia africana, o critério sendo agora a origem geográfica dos autores e não uma especificidade de conteúdo determinada. O efeito disto é ampliar o horizonte restrito que até agora se impôs sobre a filosofia africana e

considerá-la, como agora é concebida, como uma investigação metódica com os mesmos objetivos universais de qualquer outra filosofia do mundo. Em suma, isso destrói a concepção mitológica dominante de africanidade e restabelece a verdade óbvia, simples, de que a África é, sobretudo, um continente e o conceito de África, um conceito geográfico, empírico, e não metafísico. O propósito desta “demitificação” da ideia de África e de filosofia africana é simplesmente libertar nossa faculdade de teorização de todos os impedimentos intelectuais e preconceitos que até então a impediram de alçar voo (HOUNTONDI, 1996, p.66).

Na medida em que os saberes científicos na modernidade produziram o discurso da irracionalidade e da animalidade dos negros, uma abordagem do problema da originalidade de um discurso filosófico de pressupostos africanos e até mesmo uma abordagem do próprio problema do racismo, que evoquem princípios baseados no modelo da ciência, defendendo a universalidade da natureza humana e o primado da racionalidade, precisam ser encaradas com suspeita; de um modo semelhante ao que levou Fanon a afirmar que um “negro que cita Montesquieu deve ser vigiado” (FANON, 2008, p.47). Hountondji, a meu ver, ao exigir o desenvolvimento da filosofia africana atrelado ao desenvolvimento da ciência, talvez não contribua, efetivamente, com a produção de uma filosofia africana autêntica em toda sua radicalidade; pelo menos, enquanto não produzir uma crítica da ciência, a partir de uma perspectiva própria. Se ele rechaça a etnofilosofia baseado na ideia de que ela constitui uma literatura alienada, que serve aos interesses de um projeto civilizatório eurocêntrico, que é inconsistente, por sustentar-se sobre a autoridade dos saberes tradicionais, e, ao mesmo tempo reivindica o procedimento metodológico da ciência, ele permanece no mesmo terreno de seus desafetos. Pois no contexto da situação colonial, a especificidade de sua reivindicação, no que concerne ao desenvolvimento da filosofia africana com base no modelo da ciência, não parece conceder uma alternativa convincente aos meios de produção dessa filosofia. Para ele, a filosofia “não é nada mais do que uma reflexão sobre os propósitos da ciência”; e, assim como essa, a filosofia repousa precisamente sobre o “lógos (isto é, sobre o discurso ou a *descrição teórica*) como elemento decisivo da verdade científica”, sobre a “busca infinita de provas e demonstrações” (HOUNTONDI, 1996, p.73). Masolo afirma que assim ele recupera o “sentido socrático original da filosofia” (MASOLO, 1995, p.200).

Supor uma alternativa ao modelo privilegiado por Hountondji também não se trata de recorrer ao que ele chama de “concepção mitológica dominante de africanidade”. Pois na raiz dessa concepção existe a crença numa coisa que pode ser denominada como “alma africana”; um elemento metafísico tomado como a essência de

tudo que é africano, semelhante ao conceito de negritude criado por Senghor como a “concepção de mundo do homem negro”, ou como a “metafísica negra” (HOUNTONDI, 1996, p.59). Não se trata evidentemente de buscar na alma negra nem no *ser* negro a medida do valor constitutivo de um pensamento africano alternativo ao modelo ocidental da racionalidade conceitual. Pois, atrelada à crença na alma negra e no ser negro, existe também uma crença em *valores absolutos*, em conceitos gerais, tais como Deus, o Bem, a Verdade, o Incondicionado. Isso também seria incorrer no mesmo erro apontado por Nietzsche, que consiste em “confundir o último e o primeiro”: fazer com que esses conceitos “mais elevados” se tornem princípios e pressupostos gerais de todo um sistema filosófico. Esses valores absolutos, de acordo com Nietzsche, seriam frutos de uma busca por fundamento efetuada segundo a dinâmica de uma reflexão cíclica que, ao alcançar o apogeu de seu processo de abstração, se encontraria com seus conceitos “mais vazios”; os quais, pelo dever filosófico de valorizar como fundamento a universalidade desses conceitos “mais gerais” e “mais elevados”, tiveram que ser colocados na base do mesmo sistema de pensamento que proporcionou seu nascimento (GD/CI, “A ‘razão’ na filosofia”, §4).

Ora, a partir da crítica nietzschiana do pressuposto moral da ciência moderna, que reconhece em sua base, e na base do cristianismo, a *vontade de verdade*, a crença na divindade da verdade, que Nietzsche identifica com a vontade de nada, que, por sua vez, se instaura como denúncia contra a vida, reproduzindo valores niilistas em todos os domínios da cultura; à medida que o simbolismo dos òrìsà fornece as figuras de seus deuses precisamente como deuses dançarinos; à medida que o corpo nessa perspectiva ocupa o mesmo lugar de importância que o pensamento – será que a produção de uma filosofia do trágico no contexto da experiência cultural da diáspora africana não devesse incorporar, em algum sentido, as figuras desses deuses? Não como valores absolutos, elaborados em função da perenidade do verdadeiro, do universal e da racionalidade; não como valores absolutos, elaborados em função de uma descrição do mundo teórica e racionalmente válida, mas como elementos constitutivos de um pensamento comprometido com a finitude da vida humana, em que a primeira coisa que se dá como incondicional é a própria afirmação da vida em sua totalidade; um pensamento comprometido com a condição perspectivista da vida humana, que procura se impor e contribuir com a formação dos seres humanos apenas como mais um ponto de vista sobre a realidade. Por isso, o baraperspectivismo não pode assumir nenhum

compromisso com Deus, com o Bem e com a Verdade, isto é, com qualquer valor absoluto.

6.

Se o século XIX promoveu o avanço da expansão imperialista da Europa e sua capacidade de dominação e submissão do mundo colonizado, com base nas teorias racistas da ciência e da filosofia, que negaram a condição da humanidade aos pretos, pelo menos desde Kant e Hegel, pela destituição de sua racionalidade, como observamos, estigmatizando uma imagem forjada com traços da animalidade; por outro lado, ele também promoveu a criação de seu antídoto. Com efeito, a filosofia do trágico de Nietzsche se insurge contra os pressupostos da moral cristã e da racionalidade. Ao propor a criação de uma filosofia do trágico em meio às influências culturais em jogo na experiência da diáspora africana, o baraperspectivismo privilegia em Nietzsche as noções consideradas fundamentais à caracterização da concepção do dionisíaco.

Observamos que no projeto científico do século XIX há um pressuposto moral que determinou a inferiorização das populações negras, como podemos constatar pelas opiniões de Kant e de Hegel. A relação entre esse pressuposto moral e o privilégio da racionalidade na justificação e na validação do conhecimento foi abordada por Jacques Derrida em termos estritamente elucidativos, que permitem uma apreensão imediata da própria relação entre a moral do imperialismo europeu e o logocentrismo, pois ele estabelece uma relação inextricável entre logocentrismo e etnocentrismo no pensamento metafísico ocidental: “o logocentrismo é uma metafísica etnocêntrica, num sentido original e não ‘relativista’. Está ligado à história do Ocidente” (DERRIDA, 2011, p.98). O *lógos* está na base de todo o conhecimento produzido no Ocidente com pretensão de validade universal. Toda a ciência e muitas filosofias no Ocidente adotam princípios de validade e justificação que encontram no *lógos* sua razão de ser. Como já examinamos sua importância para Hountondji, *lógos* pode ser traduzido como discurso, razão ou racionalidade, e, também, como palavra. Em sua atribuição de fundamento do discurso científico e filosófico, implica o agenciamento de alguns dispositivos epistêmicos questionáveis enquanto tais, devido ao fato de que o próprio discurso científico serviu de justificação ao projeto político do empreendimento colonial capitalista nos territórios africanos e americanos. Os princípios de objetividade, desinteresse, neutralidade, universalidade, causalidade e de não contradição, por exemplo, são invenções do

método científico, criadas para valorizar soberanamente a racionalidade como instância privilegiada na produção de conhecimento. Isso significa também instaurar definitiva e radicalmente a separação entre corpo e pensamento, relegando ao corpo o lugar da inferioridade epistêmica, ligando-o, outrossim, ao efêmero, ao contingente, ao enganoso e ao animal. O projeto kantiano da crítica à racionalidade científica alimenta demasiadamente a função da razão no processo de produção do conhecimento e hipertrofia sua capacidade, já que atribui à própria racionalidade a faculdade de exercer a crítica sobre si mesma, de validar e de justificar a si mesma. Em seu antagonismo à razão, que também se constitui como uma das características do pensamento trágico, a atitude do baraperspectivismo, por sua vez, lembra a antropofagia de Oswald de Andrade, pois é um conceito nutrido pelo significado filosófico do impulso dionisíaco, que aqui também deve ser visto como produto de uma “civilização que estamos comendo” (ANDRADE, 2011, p.71). Ele incorpora toda a relação que Nietzsche estabelece entre o trágico, a arte, o corpo, o instinto, a festa, a dança, a embriaguez e a figura de Dioniso, como deus da afirmação incondicional da vida e da inocência do vir-a-ser.

Para Wole Soyinka, a ideia de uma “perda do tangível” na experiência da cultura ocidental pode ser explicada pelo princípio da separação entre corpo e alma que tanto o cristianismo como a filosofia de Platão disseminaram pelo mundo (SOYINKA, 1990, p.4). Essa oposição instaura a denúncia de uma civilização que, nos termos do *Nascimento da tragédia*, pode ser caracterizada como “socrática”, com sua gênese na experiência estética das tragédias de Eurípidés, de acordo com o jovem Nietzsche. Nelas, a música, o coro da tragédia e o mito trágico são transformados, passam a falar a partir de uma perspectiva não dionisíaca, isto é, passam a reproduzir uma interpretação socrática da existência. A música é levada a perder sua característica fundamental de arte dionisíaca e, por conseguinte, deixa de representar o aspecto metafísico de todo o mundo empírico. Ela deixa de representar uma experiência metafísica e passa simplesmente a ilustrar os acontecimentos da cena. Além disso, o coro da tragédia é diminuído, de tal forma que o mito deixa de transmitir o conhecimento trágico e passa a ser construído como raciocínio dialético. O herói trágico cede o lugar para o cidadão comum. “Eurípidés levou o cidadão para a cena” (GT/NT, §14). Se a tragédia de Eurípidés pode ser pensada como um símbolo da obra de arte da civilização socrática, é porque o jovem Nietzsche identifica a presença de Sócrates por trás de Eurípidés. Isso

quer dizer que a influência socrática sobre Eurípides levou à transposição dos preceitos morais apolíneos de “nada em excesso” e “conhece-te a ti mesmo”, preceitos gravados na entrada do templo de Apolo, em Delfos, para a territorialidade estética da tragédia grega. Ao mesmo tempo em que isso altera a composição estética da tragédia como obra de arte dionisíaca, constituindo-se como a supressão do elemento dionisíaco primordial, do ponto de vista filosófico, a tendência socrática na obra de arte trágica também é uma expressão da influência do socratismo sobre o conhecimento e a cultura, pois o *Nascimento da tragédia* indica uma estreita relação entre o excesso de racionalidade que se instaura na tragédia de Eurípides e a crença que se difunde com Sócrates na sondabilidade absoluta do real, através do conhecimento racional. Isso corresponde precisamente ao que o jovem Nietzsche designa como o otimismo do discurso racional em penetrar os domínios mais obscuros do real e definitivamente inacessíveis ao poder analítico da razão (GT/NT, §18). Trata-se, além disso, da instituição de uma dicotomia mais profunda entre corpo e racionalidade, instinto e consciência. Pois, tomando como exemplo o caso da tragédia, com Eurípides o raciocínio passa a ocupar o lugar do instinto no processo de criação artística e torna-se condição de possibilidade do juízo de valor estético, à medida que a beleza é transformada em algo que é produzido conscientemente, ao contrário da experiência dos poetas mais antigos, como Ésquilo e Sófocles, que criavam por instinto; “‘apenas por instinto’: por essa expressão tocamos no coração e no ponto central da tendência socrática” (GT/NT, §13).

Tal como o jovem Nietzsche discorre sobre o dionisíaco e o socratismo, percebemos que essa oposição ainda projeta sua sombra sobre a modernidade e constitui a base do que ele denomina como “civilização alexandrina”: o otimismo do conhecimento científico, a erudição e a predominância de um afeto caracterizado como “sensação inautêntica”, conforme a abordagem de *Wagner em Bayreuth*:

Quando, nas cidades populosas, vejo passarem multidões com expressão de apatia ou de pressa, sempre me digo: eles não devem estar se sentindo à vontade. Mas para eles a arte existe apenas para que se sintam ainda menos à vontade, ainda mais apáticos e desnorteados, ainda mais apressados e ávidos. Pois a *sensação inautêntica* os cavalga, os adentra incessantemente e não permite que admitam sua própria miséria; se querem falar, a convenção lhes cochicha algo ao ouvido e lhes faz esquecer o que realmente queriam dizer; se querem se entender uns com os outros, seu entendimento é paralisado como por sortilégio, de modo que chamam felicidade o que para eles é infelicidade e forjam deliberadamente alianças para seu próprio infortúnio. Assim se encontram totalmente metamorfoseados e reduzidos à condição de escravos da sensação inautêntica, escravos desprovidos de vontade (WB/WB, §5).

Conforme nossa abordagem do problema da cientificidade e de sua relação com a expansão do colonialismo europeu no século XIX, é possível estabelecer também que essa relação propiciou e justificou inclusive a instituição do trabalho forçado, com o emprego da mão-de-obra negra no sistema escravagista que se desenvolveu nas colônias. É interessante notar, por outro lado, que o jovem Nietzsche emprega o termo “escravos da sensação inautêntica” para se referir às multidões que povoam as cidades europeias nesse momento da história. Guardadas as devidas proporções entre negros africanos e brancos europeus, no que tange à aplicação da forma desigual dos meios pelos quais a modernidade oprimiu os corpos e suprimiu as energias vitais de uns e de outros, o signo de “civilização socrática” se coloca de um modo muito adequado para representar o espírito que se propaga a partir da consolidação dos sistemas de pensamento que se constituem nas sociedades modernas. Se efetuarmos uma genealogia da sensação inautêntica no pensamento de Nietzsche, encontraremos o foco de sua proveniência na resistência socrática ao espírito dionisíaco, que resultou na morte da tragédia grega, conforme a elaboração de *O nascimento da tragédia*: “Eis a nova contradição: o dionisíaco e o socrático, e por causa dela a obra de arte da tragédia grega foi abaixo” (GT/NT, §12). Conforme essa contradição, a consciência deve assumir o papel de força criadora, enquanto o instinto assume a função de crítico. A ideia de que não se deve criar apenas por instinto, ao contrário do que foi afirmado a respeito de Ésquilo e de Sófocles, que criavam por instinto, e a premissa de que tudo deve ser consciente para ser belo se complementam na moral normativa da estética socrática: “em Sócrates é o instinto que se converte em crítico, a consciência em criador” (GT/NT, §13).

Todo o nosso mundo moderno está preso na rede da cultura alexandrina e reconhece como ideal o *homem teórico*, equipado com as mais altas forças cognitivas, que trabalha a serviço da ciência, cujo protótipo e tronco ancestral é Sócrates. Todos os nossos meios educativos têm originariamente esse ideal em vista: qualquer outra existência precisa lutar penosamente para pôr-se a sua altura, como existência permitida e não como existência proposta (GT/NT, §18).

Com isso, é colocada a oposição mais importante que o *Nascimento da tragédia* fornece para a constituição desse trabalho. A partir da fórmula *Sócrates e Dioniso*, torna-se necessário apreender a relação entre o baraperspectivismo e o logocentrismo também como o resultado de uma interpretação da reflexão nietzschiana sobre o trágico. Assim como o socratismo estético foi identificado por Nietzsche como a atitude responsável pela excisão do elemento dionisíaco da tragédia e, por conseguinte, pela

exacerbação do racionalismo na cultura grega e a ascensão da civilização alexandrina, o logocentrismo tem atuado nas culturas de matrizes europeias que se desenvolveram nos territórios colonizados como elemento de supressão e alijamento dos valores e da experiência dos povos dominados política, econômica e culturalmente pelos povos de ascendência branca, europeia e greco-latina. A figura de Sócrates é tão significativa nesse sentido que Oswald de Andrade afirma que ele representa a “perda do caráter lúdico no homem evoluído” (ANDRADE, 2011, p.162). Além disso, o baraperspectivismo emerge do conflito deflagrado em nossa sociedade entre os grupos formados pelo que Darcy Ribeiro denominou como “proto-células” da realidade sociocultural brasileira: a experiência dos africanos, a dos indígenas e a dos europeus. Se a problemática em torno de Sócrates, do conhecimento, da moral e do pensamento trágico, introduzida por Nietzsche na história da filosofia, a partir de sua relação com o impulso dionisíaco, proporcionou um dos alicerces para a constituição do baraperspectivismo como estratégia para a análise da experiência da cultura brasileira, ela deve ser compreendida em sua relação com os elementos discrepantes da matriz europeia que se encontram na gênese da formação de nossa sociedade. É na experiência da diáspora, compreendida segundo os termos da noção de situação colonial, que se encontram as condições de possibilidade da criação de um conceito como o baraperspectivismo: o foco de sua proveniência está situado no embate entre os valores produzidos pela herança europeia e os valores produzidos pela herança africana no Brasil. Se, por um lado, identificamos a hegemonia dos valores eurocêntricos da classe branca dominante sobre a sociedade brasileira, conforme a observação de Giacoia e Darcy Ribeiro, por outro, podemos apreender na experiência cultural originária das populações negras subjugadas política, econômica, social e culturalmente e, mais precisamente, na experiência cultural dos yorùbá, os elementos necessários para a criação do baraperspectivismo. Desde os primórdios de nossa sociedade, as classes dirigentes atendem ao direcionamento imposto pela perspectiva europeia de estabelecer no território um empreendimento colonial, estritamente mercantil, com base na exploração da mão-de-obra escrava, visando à produção de matéria-prima e produtos naturais, para o abastecimento do reservatório do continente europeu. As consequências desse projeto civilizatório foram o alijamento da participação das populações negras e indígenas dos processos de decisão política da vida nacional, a subalternização social dessas populações, a castração moral e afetiva, a desvalorização cultural e a anulação de suas perspectivas epistêmicas.

7.

Pelo potencial do pensamento trágico de Nietzsche em se colocar como crítica do cristianismo e da razão na filosofia, me parece que ele é capaz de assumir uma posição mais próxima ao *vazio* com o qual se representa o africano, e o preto, por extensão, nos discursos científicos e filosóficos da modernidade, de um modo geral, e, particularmente, na interpretação de Tempels da filosofia bantu. Já observamos que nela o negro é apenas abordado como objeto de estudo, permanecendo em silêncio e surdo em relação ao discurso que é proferido sobre si. *Filosofia bantu* foi escrito precisamente para leitores ocidentais. Se Tempels faz uma defesa da racionalidade dos povos bantu “primitivos”, no entanto, é ressaltando que ela permanece desconhecida para os próprios indivíduos; seu desejo é mostrar apenas que os africanos não são animais completamente; eles têm alguma capacidade de aprender.

Quando Nietzsche menciona os negros na *Genealogia da moral*, ele nos toma como representantes do homem pré-histórico, ressaltando uma resistência extraordinária à dor, em detrimento da fraqueza e da sensibilidade dos europeus (GM/GM, II, §7). Apesar de essa ideia manifestar a reprodução do estigma do homem primitivo, em Nietzsche, a ideia de uma privação da racionalidade, no sentido das formulações de Kant e Hegel, por exemplo, não deve significar uma subalternização. Muito menos uma espécie de declínio na hierarquia dos valores. Assim sendo, o *vazio*, ao qual o discurso científico da modernidade submete o negro, aparece, então, com outra significação, se buscarmos compreendê-lo a partir da filosofia do trágico de Nietzsche.

Com efeito, a ciência moderna se encontra baseada sobre o pressuposto moral do *ideal ascético*. Placide Tempels, por sua vez, também estabelece sua interpretação da filosofia bantu sobre princípios que, na ótica da filosofia do trágico de Nietzsche, correspondem ao modelo do ideal ascético. Entretanto, comparando suas análises com a perspectiva da genealogia da moral, veremos que, não obstante a estrita objetividade com que o negro é situado em seu discurso, Tempels faz observações acerca da filosofia bantu que podem ser tomadas como aspectos de um pensamento verdadeiramente antagônico aos pressupostos da ciência moderna e aos seus próprios pressupostos de fundamentação da filosofia bantu. Tais observações são pensadas pelo baraperspectivismo como *interstícios*, brechas por onde emergem condições de dobrar o pensamento do dominador, fazendo com que a partir dele também se enuncie um saber

mais apropriado à reinvenção da existência do dominado no contexto da situação colonial. Em primeiro lugar, a partir do binômio *moral nobre e moral do ressentimento*, identificamos no pensamento bantu que se consolida com a abordagem de Tempels, a constituição dos valores que Nietzsche caracterizou como “bom” e “ruim”, em detrimento da valoração “bom” e “mau”.

Precisamente o oposto do que sucede com o nobre, que primeiro e espontaneamente, de dentro de si, concebe a noção básica de “bom”, e a partir dela cria para si uma representação de “ruim”. Este “ruim” de origem nobre e aquele “mau” que vem do caldeirão do ódio insatisfeito – o primeiro uma criação posterior, secundária, cor complementar; o segundo, o original, o começo, o autêntico *feito* na concepção de uma moral escrava – como são diferentes as palavras “mau” e “ruim”, ambas aparentemente opostas ao mesmo sentido de “bom”: perguntemo-nos *quem* é propriamente “mau”, no sentido da moral do ressentimento. A resposta, com todo o rigor: *precisamente* o “bom” da outra moral, o nobre, o poderoso, o dominador, apenas pintado de outra cor, interpretado e visto de outro modo pelo olho de veneno do ressentimento (GM/GM, I, §11).

De fato, Tempels faz uma abordagem desses valores que encontra precisamente na perspectiva nietzschiana uma medida singular de avaliação, uma vez que ele confunde os valores baluba com os de sua própria perspectiva particular da moral do ressentimento. O que é dito em *Filosofia bantu* a respeito das forças vitais, em sua dinâmica singular de intensificação e crescimento, também parece corresponder ao que é dito na filosofia de Nietzsche a respeito das forças, dos afetos, dos instintos e dos impulsos. Nesse sentido, a caracterização da moral do ressentimento em sua relação com a figura do sacerdote se dá em função do papel que o sentimento de *ódio* assume no processo de criação de valores na perspectiva do ressentimento. Com o sacerdote, “o ódio toma proporções monstruosas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa” (GM/GM, I, §7). E que outra coisa senão o ódio proporcionou a contundência dos discursos da ciência sobre a ausência de humanidade nos negros? Assim como em Nietzsche o cristianismo se encontra estritamente vinculado a esse tipo de valoração moral, um aspecto que me parece indicar o sentido da originalidade do pensamento baluba em sua interpretação corresponde à relação entre moral e vida, que Tempels enuncia em termos de moral e ontologia:

A moral objetiva para os bantu é ontológica, imanente e intrínseca. A moralidade bantu está na essência das coisas, compreendida segundo sua ontologia. O conhecimento de uma ordem natural necessária das forças faz parte da sabedoria dos povos primitivos. Daí, podemos concluir que, um ato, ou um costume, será caracterizado como *ontologicamente bom* pelos bantu e que será, portanto, considerado *moralmente bom*; e, finalmente, por dedução, será avaliado como *juridicamente justo* (TEMPELS, 1969, p.121).

Embora Tempels estabeleça sua concepção da filosofia bantu com base na dualidade do mundo sensível e do mundo suprassensível, ou seja, a partir das noções de aparência e essência, quando ele se refere à essência das coisas, é para designá-las como *força*, enunciando que o valor supremo para os bantu é a vida, a força, o viver forte, com intensidade, é força vital (TEMPELS, 1969, p.44). Nesse sentido, ele define a diferença fundamental entre a concepção europeia do ser e a concepção bantu: enquanto o europeu entende que o ser é distinto de seu atributo “força”, o bantu não faz essa distinção e entende que a força é um elemento necessário do ser e que o ser não pode ser pensado independentemente da categoria de força. Como vimos, ele sustenta que, para o europeu, o ser é estático; e, para o bantu, dinâmico (TEMPELS, 1969, p.51).

As três noções fundamentais do sistema formulado por Tempels, ou seja, as de força vital, intensificação das forças e influência vital, como já examinamos, também parecem corresponder à constituição de uma originalidade na visão de mundo dos próprios bantu, por mais que seja impreciso definir o que é e o que não é original no sistema de Tempels sobre a filosofia bantu. Com efeito, há duas passagens em que ele aborda a questão da intensificação das forças na perspectiva dos próprios bantu; isto é, dando-lhes voz, para exprimir sua própria opinião: “Os bantu enunciam, a respeito de diversas práticas estranhas que nos parecem sem pé nem cabeça, que seu propósito é adquirir vida, força ou força vital, viver forte, que vão tornar a vida mais forte, ou garantir que a força permaneça perpetuamente com as gerações futuras”. Em outra passagem, ele diz o seguinte, que os bantu buscam “aprender as palavras da vida”, para conhecer o “modo de tornar a vida mais forte” (TEMPELS, 1969, p.44). Tempels sempre esteve ciente da dificuldade em adaptar e traduzir o pensamento bantu em termos europeus. Nisso, parece residir um indício de que a perspectiva de Nietzsche se encontra mais apta que a do cristianismo de Tempels para o estabelecimento de uma analogia com o pensamento bantu. Com a concepção da vontade de poder, Nietzsche também afirma a perspectiva da força, da vida, da intensificação das forças vitais, do instinto de crescimento; ele afirma o caráter dinâmico da vida, em detrimento da concepção estática do ser, ao contrário da posição de Tempels. Com efeito, ele afirma o seguinte:

A vida mesma é, para mim, instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de *poder*: onde falta a vontade de poder, há declínio. Meu argumento é que a todos os supremos valores da humanidade *falta* essa vontade – que valores de declínio, valores *niilistas* preponderam sob os nomes mais sagrados (AC/AC, §6).

A partir dessa analogia, me parece que a moral bantu corresponde à moral nobre, assim como a moral tempelsiana corresponde à moral do ressentimento. A própria noção de ser humano para os bantu, *mntu*, que se define mais precisamente como força vital personificada, de acordo com a abordagem de Tempels, dotada de inteligência e de uma vontade vivificante, geradora e protetora da vida, afirmativa, merece ser comparada com a descrição nietzschiana do homem nobre, tal como aparece em *Além do bem e do mal*. E, além disso, de acordo com Tempels, “a palavra ‘*mntu*’ inerentemente inclui uma ideia de excelência ou plenitude. E assim os Baluba dirão ‘*ke mntu po*’, ‘este não é um *mntu*’, a respeito de um homem que se comporta indignamente” (TEMPELS, 1969, p.101). Nietzsche, por sua vez, se expressa nesses termos a respeito do homem nobre:

Tudo o que conhece de si, ele honra: uma semelhante moral é glorificação de si. Em primeiro plano, está a sensação de plenitude, de poder que quer transbordar, a felicidade da tensão elevada, a consciência de uma riqueza que gostaria de ceder e presentear – também o homem nobre ajuda o infeliz, mas não ou quase não por compaixão, antes por um ímpeto gerado pela abundância de poder (JGB/BM, §260).

Portanto, podemos afirmar que, é mais adequado corresponder a moral bantu aos valores “bom” e “ruim”, na medida em que bom é o forte, o elevado, é a intensificação da força vital e ruim é sinônimo de declínio, é o fraco, é a vontade destrutiva, que enfraquece. Tempels, por sua vez, considerando seu projeto civilizatório apoiado no cristianismo e, na medida em que a moral do ressentimento é fundamentalmente uma moral da utilidade, encarna propriamente o tipo do ressentido, o tipo do *escravo*. Além disso, em diversos momentos de sua obra, Tempels alude a uma “nostalgia secular” dos bantu, a uma “tristeza profunda”, a um ideal pelo qual eles estariam dispostos a “sofrer e a sacrificar”, se colocando, ele próprio, na perspectiva do “salvador”, do responsável pelo “alívio” desses afetos. Conforme observamos, a etnofilosofia possui um caráter messiânico. De acordo com Nietzsche, isto pode ser interpretado como sintoma de uma tendência típica da moral do ressentimento, que se caracteriza por não contemplar as virtudes do poderoso – partindo do pressuposto de que, em termos gerais, a moralidade bantu privilegia o acúmulo de forças vitais, traço típico da moral nobre. Neste sentido, o projeto pedagógico e civilizatório de Tempels, na medida em que propõe utilizar o cristianismo como remédio para o alívio e a plena satisfação das aspirações mais profundas da “alma” bantu, pode ser compreendido precisamente como um produto da “*finura* na desconfiança”, com que a moral do

ressentimento, ou de *escravos*, se coloca frente a tudo que a moral nobre avalia como “bom”. Com efeito, Nietzsche afirma que:

O olhar do escravo não é favorável às virtudes do poderoso: é cético e desconfiado, tem *finura* na desconfiança frente a tudo “bom” que é honrado por ele – gostaria de convencer-se de que nele a própria felicidade não é genuína. Inversamente, as propriedades que servem para aliviar a existência dos que sofrem são postas em relevo e inundadas de luz: a compaixão, a mão solícita e afável, o coração cálido, a paciência, a diligência, a humildade, a amabilidade recebem todas as honras, pois são as propriedades mais úteis no caso, e praticamente os únicos meios de suportar a pressão da existência (JGB/BM, §260).

Analisando a questão da ancestralidade em *Filosofia bantu*, que também aparece em Tempels como um dos aspectos fundamentais da filosofia das forças, notamos também como ele distorce o valor da ancestralidade baluba, segundo um procedimento semelhante ao que Nietzsche caracteriza pela finura na desconfiança, a partir da crença na supremacia de um Deus Criador Absoluto. Segundo ele, a intensificação das forças vitais no muntu está diretamente relacionada à influência dos ancestrais. Ele estabelece uma hierarquia das forças vitais, em que a posição dos ancestrais se encontra num patamar mais elevado do que o do muntu. Partindo do pressuposto de que o ser é pensado estritamente como força na filosofia bantu, esta hierarquia das forças consiste numa classificação dos seres, que se divide basicamente em dois módulos: primeiro, Deus, o “Forte”, o Criador, o Ser Supremo e, em seguida, os seres criados, inferiores. Os ancestrais aos quais me refiro são os *fundadores de clãs*, já pertencem ao módulo dos seres criados, mas compartilham da força divina que intensifica toda a cadeia dos seres dispostos nessa hierarquia das forças.

Os fundadores do clã, os cabeças da linhagem, estão tão próximos do Criador, que eles já não são considerados pelos baluba como ‘*bafu*’ (mortos), mas como ‘*ba-vidye*’ (seres espiritualizados, elevados). Eles são, depois de Deus, os primeiros fortalecedores da vida; eles são, como outrora, para cada clã, a imagem e a personificação de Deus (TEMPELS, 1969, p.155).

É pertinente aventar se os ancestrais seriam mais elevados que os seres humanos viventes pelo fato de estarem *mortos*. Ao espiritualizar dessa forma, elevando os ancestrais a um grau mais próximo do “Criador”, em relação ao muntu, Tempels instaura uma hierarquia que reproduz basicamente o que Soyinka define como a concepção de um “estreitamento do cosmos” (SOYINKA, 1990, p.4), característica da visão de mundo cristã, que desclassifica a experiência da própria realidade do corpo, em nome da crença numa realidade mais elevada, superior à vida na terra, que teria no Deus do cristianismo seu princípio de determinação absoluto. Uma das características que os

ancestrais assumem no cerne dessa hierarquia elaborada por Tempels é influenciar positivamente a vida do muntu, ou seja, é aumentar sua força vital, intensificar sua existência, numa perspectiva ontológica, psicológica, ética e política. Com isso, a noção de intensificação das forças está intimamente relacionada ao “crescimento ontológico” do muntu.

O fortalecimento da vida, a conservação e o respeito pela vida são, pela natureza mesma da criação, negócio dos ancestrais e anciãos, vivos ou mortos. Paralelamente, as forças inferiores ficam à disposição dos seres humanos para servir no fortalecimento, na manutenção e na proteção da vida do “muntu” (TEMPELS, 1969, p.120).

É curioso encontrar em Nietzsche uma situação análoga, guardadas as devidas proporções e, principalmente, sem desconsiderar o radical antagonismo entre moral nobre e moral do ressentimento. O que Nietzsche escreve é forte; talvez, porque tenha sido escrito com sangue. “Escreve com sangue; e aprenderás que o sangue é espírito” (Za/ZA, “Do ler e escrever”). Sangue, portanto, como discurso; e discurso, como força. Nesse sentido, considerando a hipótese de que Nietzsche apresenta a questão da ancestralidade a partir da perspectiva da moral nobre, da perspectiva de quem cria valores afirmativos de acordo com a vontade de poder, chamo a atenção novamente para seu radical antagonismo em relação a Tempels. Em Nietzsche, além de dois pressupostos registrados em *Além do bem e do mal*, segundo os quais, “não se pode extinguir da alma de um homem o que seus ancestrais fizeram com o maior prazer e a maior constância”; e, de que “não é possível que um homem *não* tenha no corpo as características e predileções de seus pais e ancestrais: mesmo que as evidências afirmem o contrário” (JGB/BM, §264) – nele também se manifesta uma consciência da preeminência dos fundadores do clã sobre a comunidade dos vivos:

Na originária comunidade tribal – falo dos primórdios – a geração que vive sempre reconhece para com a anterior, e em especial para com a primeira, fundadora da estirpe, uma obrigação jurídica (e não um mero vínculo de sentimento: seria lícito inclusive contestar a existência deste último durante o mais longo período da espécie humana). A convicção prevalece de que a comunidade subsiste apenas graças aos sacrifícios e realizações dos antepassados – e de que é preciso lhes pagar isso com sacrifícios e realizações: reconhece-se uma *dívida*, que cresce permanentemente, pelo fato de que os antepassados não cessam, em sua sobrevivência como espíritos poderosos, de conceder à estirpe novas vantagens e adiantamentos a partir de sua força (GM/GM, II, §19).

É interessante notar aqui que, em sua descrição da relação entre os antepassados e a comunidade, Nietzsche toca num aspecto semelhante ao que se manifesta no culto yorùbá. Além da constituição de um culto particular aos antepassados entre os yorùbá, o

próprio culto aos òrìsà, ainda em sua configuração no território africano, também assumiu a forma de um culto aos antepassados, na medida em que, além de representarem fenômenos meteorológicos e forças da natureza, os òrìsà também foram considerados como ancestrais fundadores de estirpes, como veremos na segunda parte desse trabalho. E, assim como se dá nessa abordagem de Nietzsche, a comunidade que se integra pelo culto aos òrìsà também reconhece a influência que eles exercem sobre sua vida, como uma espécie de vínculo vital que precisa ser fortalecido, de modo a preservar e potencializar tanto a vida da comunidade em geral como a de cada um dos indivíduos que a constitui. Isso é realizado por meio de sacrifícios específicos e da celebração de festas organizadas de acordo com um ciclo de um calendário anual. Mas, como pretendo mostrar a seguir, a experiência mais fundamental que se apreende do simbolismo dos òrìsà é a de sua relação com a terra; se existe um culto aos òrìsà, isso se dá em função do fortalecimento da vida na terra e da valorização do corpo, com o privilégio da dança e da música, através da experiência da festa.

Nessa perspectiva, ao considerar as formulações de Tempels sobre a experiência cultural dos baluba à luz da filosofia de Nietzsche, podemos afirmar que Tempels encarna o papel do sacerdote ascético, ele se apresenta como um exemplo do que Nietzsche formulou como *ideal ascético*; o que pode ser explicado a partir de uma comparação com o que ele formula como uma ideia de *sofrimento* que acomete o bantu. Essa ideia possui dois aspectos. Por um lado, como já vimos, ele chama de evoluídos, ou de “semi-primitivos”, os bantu mais jovens que abraçaram os valores da civilização ocidental, os assimilados. Para esses, o sofrimento estaria relacionado à falta de reconhecimento de sua humanidade, como já vimos, a uma sensação de desprezo por parte dos europeus; à angústia e à “profunda exasperação” com que percebem-se tratados pelos europeus como “imbecis”, como “macacos” – em kiluba, *nyama* (TEMPELS, 1969, p.178). Por outro lado, os baluba da velha cepa, os “sábios da floresta”, nos termos de Tempels, queixam-se do abandono dos valores e dos costumes antigos, perpetrado pelos mais jovens, os evoluídos, tal como ele demonstra no último capítulo de seu livro. Diante dessa suposição da dupla orientação da ideia de sofrimento para os bantu, Tempels assume para nós o papel de “senhor dos sofrendores”. Em conformidade com a perspectiva nietzschiana, pode-se dizer que Tempels, em face de tais sofrendores, se comporta como o sacerdote ascético, como o pastor, e o senhor dos sofrendores, dotado com o poder do desejo de ser outro, de projetar um além, um outro

mundo, em que seu sofrimento fosse compensado, na justa medida em que encarna o próprio ideal ascético (GM/GM, III, §13).

Falando em termos gerais, o ideal ascético e seu culto moral-sublime, essa tão inventiva, inconsiderada, tão perigosa sistematização de todos os meios conducentes ao excesso de sentimentos, sob a capa das mais santas intenções, o ideal ascético inscreveu-se de maneira terrível e inesquecível em toda a história do homem; e infelizmente *não* só em sua história... Eu não saberia nomear outra coisa que agisse tão destruidoramente sobre a *saúde* e o vigor de raça dos europeus; podemos denominá-lo, sem qualquer exagero, *a autêntica fatalidade* na história da alma do homem europeu (GM/GM, III, §21).

Se o ideal ascético representa a autêntica fatalidade para Nietzsche, é por causa de seu aspecto mais terrível. Nesse sentido, deve-se compreender a relação que ele estabelece entre o ideal ascético e a ciência, caracterizada como sua forma mais recente e mais nobre (GM/GM, III, §23). Com efeito, o traço essencial dessa relação é a superestimação da verdade; é a própria fé na verdade, considerada como um valor absoluto. Assim como o ideal ascético, no terreno da religião, produziu a imagem de Deus, a da alma, a do além, a da eternidade, atribuindo-lhes um valor supremo, como medida da verdade, em detrimento do corpo, da vida na terra, do aspecto transitório de todas as coisas, ou seja, de tudo que também é caro ao baraperspectivismo; a ciência e toda a história da filosofia jamais puderam contestar o valor absoluto da verdade, jamais puderam considerar a verdade como problemática; a verdade foi entronizada como Deus, como o Ser. De acordo com Nietzsche, houve um momento em que a fé em Deus passou a ser negada; no lugar dela, a fé na verdade continua sendo afirmada. Assim, a vontade de verdade que está por trás da ciência e do ideal ascético apresenta uma relação estreita com a vontade de nada.

Não se pode em absoluto esconder o que expressa realmente todo esse querer que do ideal ascético recebe sua orientação: esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio – tudo isso significa, ousemos compreendê-lo, uma *vontade de nada*, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo uma *vontade* (GM/GM, III, §28).

Com isso, encontramos uma característica fundamental que define a própria relação dos saberes científicos que se constituem na modernidade com a representação dos pretos e que vai se refletir na abordagem de Tempels sobre a filosofia bantu: o ódio. Considerá-la significa restabelecer o corpo como o cerne das relações de poder, ou, como diria Michel Foucault, como a “superfície de inscrição dos acontecimentos”, algo

“inteiramente marcado de história” e, ao mesmo tempo, com a história o “arruinando” (FOUCAULT, 1979, p.22). Evidente na menção que foi feita a Kant, sutil no texto de Tempels, o ódio é o afeto que melhor caracteriza as relações entre brancos e pretos a partir da modernidade. Seja pela via da ciência, seja pela da religião, o ódio desde então sempre alimentou o desprezo de uns pelos outros; transfigurou e destituiu os africanos do que lhes era mais próprio e peculiar. Deturpou os saberes ao mesmo tempo em que desfigurou seus corpos, destilando mais ódio onde antes havia orgulho, alegria, crueldade e, como diria Nietzsche, “*vontade de poder*”. Com a situação colonial, o ódio exacerbou o sentimento de vingança do colonizado, ao ponto de fazer com que esse passasse a desejar, mais do que qualquer coisa, ocupar o lugar do colonizador; fazendo com que sua voz e sua linguagem se tornassem a própria voz e linguagem do colonizador e com que seu corpo cada vez mais se assemelhasse com o corpo daquele. O horror ao animal se alimentou do horror secular ao negro. Para o baraperspectivismo, o horror ao negro emergiu do horror à vida, caracterizado por Nietzsche como vontade de nada. Por outro lado, é com o preto que ainda se encontram algumas das armas mais potentes para o combate pela vida e pelo restabelecimento do corpo como valor de afirmação fundamental da existência. A própria condição da animalidade atribuída pelos discursos da ciência agora pode ser domesticada para falar em nosso favor. Pois é na vida dos instintos que encontramos a forma mais saudável para o condicionamento, para a determinação e para a criação de um olhar sobre a existência que destrua e saiba como destruir as avaliações iníquas e paralisantes que até hoje nos impedem de apreciar a inumerável gama de sabores com a qual de fato a vida se nos oferece. É na vida dos instintos que compreendo aquilo que Nietzsche formulou como a tarefa de retraduzir o ser humano “de volta à natureza” (JGB/BM, §230); é nela, na vida dos instintos, que se inscreve o texto básico “*homo natura*”, um criador de novas experiências que age a partir da “*sensação de crescimento*”, da “*sensação de força aumentada*”. Para Katia Muricy, retraduzir o ser humano na natureza significa “propor uma recuperação, na cultura, da dimensão trágica da realidade, do que Nietzsche chama de ‘a inocência do vir-a-ser’, isto é, do homem no jogo do acaso e da necessidade” (MURICY, 2000, p.56).

Ao contrário da experiência de intensificação das forças vitais que se enuncia com a concepção nietzschiana da retradução do ser humano na natureza, que implica na superação e no desvencilhar-se dos valores tidos como absolutos e mais caros pela tradição metafísica ocidental, Tempels, por sua vez, ao comparar o cristianismo com a

ciência, ainda confere àquele a prerrogativa de enunciar, em termos ocidentais, a explicação do crescimento intrínseco do ser e do fortalecimento ontológico dos baluba, de um modo semelhante ao que ele acredita ser a filosofia bantu; em detrimento do modelo científico, para o qual a doutrina bantu do fortalecimento das forças vitais permaneceria somente como hipótese, como uma teoria improvável.

Não é senão no cristianismo que os bantu encontrarão alívio para sua nostalgia secular e a plena satisfação de suas aspirações mais profundas, que sem o dom gratuito de Deus, deveriam ficar para sempre insatisfeitas. E isso é o que me foi repetido por tantos bantu pagãos. O cristianismo, especialmente na sua forma mais elevada, mais espiritualizada, é a única satisfação possível do ideal bantu (TEMPELS, 1969, p.186).

É de um modo semelhante que Nietzsche se refere ao aspecto mitigador do sofrimento que se encontra no cristianismo. “O cristianismo, em especial, pode ser considerado um grande tesouro dos mais engenhosos meios de consolo, pelo tanto de aliviador, mitigador, narcotizante que há nele acumulado” (GM/GM, III, §17). Dessa forma, a questão do alívio do sofrimento, portanto, é o que aparentemente é colocado como o interesse principal da educação cristã dos pretos, com a qual Tempels relaciona a visão de mundo dos baluba, para desenvolver sua interpretação da filosofia bantu. Porém, ela se evidencia apenas como um meio de cumprir a missão civilizatória a que se propõe, fornecendo as bases necessárias à implantação da catequese bem sucedida dos africanos. E, por mais que ele não admita a estreita relação entre seu projeto civilizatório cristão e o que se configura pela implantação dos meios de produção e exploração econômica no continente, seu discurso sobre a “elevação da alma bantu” serve tanto aos interesses do cristianismo quanto aos da indústria e do mercado. Talvez, os discursos da ciência e da filosofia sobre a inferioridade dos pretos, enfatizando sua condição de animal, almejassem também de alguma forma contribuir com a supressão no corpo negro da potência de uma “*ave de rapina*”, ao passo que o discurso de Tempels não se orientou senão no sentido da formação de “*animais de rebanho*”.

Daí, o problema da apropriação da cultura negra pelo baraperspectivismo emerge em toda sua complexidade. Assim como o cristianismo coloca inúmeras questões e levanta suspeitas diante dos povos africanos, em seu próprio território, gerando conflitos, alianças e transformações radicais, como foi o caso de sua introdução na República Democrática do Congo, por exemplo, devemos pensar no alcance de sua influência na perspectiva mais ampla da diáspora africana; considerando os pressupostos filosóficos do fenômeno da escravidão; as guerras entre os povos

africanos; as avaliações do corpo negro, segundo a formulação dos saberes na modernidade; a relação entre racismo e ciência moderna – assim, talvez possamos compreender o por quê da emergência de questões filosóficas em torno do problema do colonialismo e do imperialismo no continente africano, como se dá com Hountondji e sua avaliação sobre a etnofilosofia, ou, no contexto da diáspora, com Fanon e sua concepção da situação colonial; enquanto essas questões ainda não foram devidamente abordadas pela filosofia, considerando o caso brasileiro.

Malgrado a crítica radical dos pressupostos da ciência moderna efetuada por Nietzsche, Hountondji acredita que a filosofia na África deve se desenvolver associada ao progresso do conhecimento científico: “o único panorama fecundo para nossa filosofia hoje é vinculá-la estreitamente ao destino da ciência, integrando-a ao imenso movimento de aquisição de conhecimento científico que agora está se desenvolvendo no continente” (HOUNTONDJI, 1996, p.107). Ao passo que Hountondji vê como problemático o estabelecimento de uma filosofia africana a partir dos saberes tradicionais, por outro lado, de acordo com Wiredu, as culturas tradicionais africanas são “altamente” filosóficas (WIREDU, 1980, p.16). Ele faz essa afirmação, comparando as análises de dois autores que classificaram as características gerais das diversas culturas tradicionais que se desenvolveram em Gana, com o objetivo de identificar os elementos que pudessem fornecer a definição de um conceito de cultura tradicional africana em geral. Citando Kofi Antubam e E. H. Mends, Wiredu ressalta a tendência da arte nas sociedades tradicionais africanas em valorizar a expressão de um significado, de um sentido, de um fundamento, como critério de beleza e de virtude (WIREDU, 1980, p.10). Para ele, a cultura de um povo não se limita à dança, à música e ao canto. Assim como a arte valoriza o fundamento como critério de beleza e de virtude, as culturas tradicionais em Gana também se desenvolvem com base no privilégio do sentido, do fundamento – do por quê. Por isso, ele afirma que a vida tradicional em Gana é guiada em vários aspectos por concepções filosóficas:

Essa ênfase no significado em nossa cultura tradicional não se dá apenas na arte, mas em muitos aspectos da vida e em alguns detalhes minuciosos. A vida tradicional em nosso país é guiada, em muitos pontos, por concepções que podem ser, em geral, denominadas de filosóficas. Um dado sobre a filosofia em uma sociedade tradicional, particularmente digno de nota, é que ela está viva no dia-a-dia da existência. Quando a filosofia se torna acadêmica e altamente técnica, pode perder facilmente esta qualidade. Não é necessário, certamente, que isso aconteça. Embora a técnica e um alto grau de complexidade sejam inevitáveis em qualquer investigação filosófica séria e consistente, os melhores filósofos estão sempre conscientes da relevância

definitiva de seu pensamento para os interesses práticos da vida (WIREDU, 1980, p.16).

Diferentemente da exigência científica que Hountondji faz em relação ao desenvolvimento do pensamento filosófico na África e mais próximo da interpretação de Wiredu sobre a filosofia da cultura, que destaca na arte africana a ênfase no fundamento como critério de beleza e de virtude, acredito que, de acordo com a crítica nietzschiana à ciência moderna, ao seu pressuposto moral da vontade de verdade, a busca por um fundamento a partir de uma perspectiva originariamente artística possa contribuir como valor constitutivo na produção de uma filosofia do trágico no Brasil. Assim, o simbolismo dos òrìsà é privilegiado como a fonte em que se encontram tais fundamentos. Principalmente, porque aí a afirmação do corpo e a valorização da vida, com ênfase na experiência da realidade empírica, transparecem sob a forma de uma elaboração estética, que extrapola o significado exclusivo que elas assumem em relação ao culto religioso. Examinaremos a seguir a importância da distinção entre uma concepção eminentemente religiosa da experiência cultural yorùbá, seio materno do simbolismo dos òrìsà, e uma concepção eminentemente artística dessa mesma experiência, para a constituição do baraperspectivismo, através de uma comparação entre a perspectiva do teólogo nigeriano E. Bolaji Idowu e a do dramaturgo Wole Soyinka.

Tomo o simbolismo dos òrìsà e os interpreto no sentido de transformá-los em conceitos filosóficos potentes, capazes de configurar uma visão trágica da existência, caracterizada pela afirmação irrepreensível do corpo na vida da realidade empírica. Estaria, com isso, submetendo a experiência cultural da sociedade tradicional yorùbá a categorias do pensamento ocidental? Afirmar que a cultura da sociedade tradicional yorùbá é uma cultura trágica talvez induza à conclusão de que tal formulação reproduz o esquema dos procedimentos da etnofilosofia. Será que se apropriar das representações simbólicas produzidas no seio dessa cultura e criar, a partir de uma reflexão sobre essas noções, uma filosofia do trágico, se constitui como um trabalho de etnofilosofia, reproduzindo e reinventando os tentáculos do imperialismo ocidental sobre os saberes africanos? Minha resposta é: *talvez*. Porém, no caso do baraperspectivismo, a interpretação serve muito mais ao propósito da criação de um conceito e de uma filosofia que denunciem os prejuízos do logocentrismo para a vida que foi suprimida, que sirvam de alternativa aos valores científicos e morais que caracterizam a hegemonia da cultura ocidental a partir do estabelecimento da situação colonial no século XIX. O

baraperspectivismo, assim, quer se impor como arma de guerra contra o *complexo de inferioridade*, assinalado por Fanon como a doença que tem suprimido as forças de africanos, africanas e seus descendentes, assim como as das populações nativas dos territórios colonizados nas Américas há quinhentos anos.

II – Arte e cultura; corpo e filosofia.

1.

O jovem Nietzsche, já com seu primeiro livro, nos proporciona a oportunidade de pensar filosoficamente através de um *roteiro* alternativo ao que fora estabelecido pela racionalidade conceitual da tradição de pensamento filosófico no Ocidente desde Platão⁸. Essa é uma ideia que se encontra formulada como a tarefa de ver a ciência com a ótica do artista, mas a arte com a da vida (GT/NT, “Tentativa de Autocrítica”, §2); é assim que *O nascimento da tragédia* estabelece a experiência trágica proporcionada pela arte como a atividade propriamente metafísica do ser humano. O germe da reflexão nietzschiana ulterior sobre o trágico já está contido na oposição que o livro estabelece entre o impulso apolíneo e o dionisíaco, mas é ainda no contexto de um movimento mobilizado pelo idealismo alemão que o jovem Nietzsche formula esta dicotomia e ela deve ser compreendida necessariamente a partir de sua relação com o projeto nietzschiano da metafísica de artista. O que se apreende da interpretação do jovem Nietzsche sobre o nascimento da tragédia grega é que ela ressalta uma relação fundamental entre tragédia e metafísica; e quando pensamos essa relação atrelada ao projeto filosófico do idealismo alemão, de apresentar a tragédia como um documento ontológico, fica mais evidente que a reflexão estética do jovem Nietzsche na aurora de sua filosofia do trágico possui uma importante dimensão epistêmica. Foi Peter Szondi quem afirmou pela primeira vez que desde Aristóteles havia uma poética da tragédia; e, desde Schelling, uma filosofia do trágico; uma investigação debruçada sobre o conteúdo metafísico da tragédia, mais preocupada com isso do que com sua forma poética. O interesse do jovem Nietzsche esteve concentrado sobre o fenômeno trágico que se manifestava como a representação do conteúdo metafísico do mundo sensível e não na tragédia propriamente caracterizada em termos aristotélicos, ou seja, considerada como a imitação de uma ação, como a apresentação poética de uma síntese de acontecimentos. Em relação à dialética do apolíneo e do dionisíaco, a representação do trágico para o jovem Nietzsche está condicionada à experiência dionisíaca proporcionada pela tragédia. Nesses termos, o efeito da apresentação de uma tragédia de Ésquilo ou de Sófocles, por exemplo, é o despertar de uma visão dionisíaca do mundo – isto é, quando

⁸ Emprego o termo “roteiro” no mesmo sentido de Oswald de Andrade, que o aplica em oposição à “ideia”: “as ideias tomam conta, reagem, queimam gente nas praças públicas. Suprimamos as ideias e as outras paralisias. Pelos roteiros. Acreditar nos sinais, acreditar nos instrumentos e nas estrelas” (ANDRADE, 2011, p.73).

o mundo se manifesta verdadeiramente como *coisa em si*. Isso é possível graças à função atribuída ao coro da tragédia e à música. O coro, por um lado, corresponde ao elemento originário da tragédia, advém da experiência religiosa do culto ao deus Dioniso; era o *kommós*, a procissão alegre dos devotos que prosseguiram transformados, alienados da vida cívica, entoando cantos de louvor ao deus, os ditirambos, “vivendo fora do tempo e de todas as esferas sociais” (NT/GT, §8). Por outro lado, o coro foi interpretado pelo jovem Nietzsche como a essência do conteúdo trágico da tragédia, por causa, precisamente, de sua característica musical. Ele afirma que “as partes corais com que a tragédia está entrelaçada são, em certa medida, o seio materno de todo assim chamado diálogo, quer dizer, do mundo cênico inteiro, do verdadeiro drama” (NT/GT, §8). Já a música ganha uma determinação fundamental do ponto de vista epistêmico. Na tragédia, ela é o elemento que proporciona uma experiência metafísica imediata; através da música na tragédia, a verdadeira essência de todas as coisas é revelada. A música como arte dionisíaca difere da pintura, da escultura e da epopeia, caracterizadas como artes apolíneas, já que se constituem basicamente pela experiência do olhar, das belas formas, da proporção e da medida, porque a música dionisíaca, ao contrário das artes apolíneas, não é uma imitação dos fenômenos, mas da coisa em si, é a cópia imediata da vontade, “representa o metafísico para tudo o que é físico no mundo, a coisa em si mesma para todo fenômeno” (NT/GT, §16).

De acordo com a terminologia empregada por Phillipe Lacoue-Labarthe, a “lição” que a tragédia grega proporciona, segundo a interpretação da metafísica de artista, é a visão consoladora de que a vida, no fundo das coisas (e no final delas também, ousou acrescentar), é indestrutivelmente poderosa e cheia de alegria, apesar das mudanças no mundo dos fenômenos. O simbolismo do ocaso do herói trágico, por exemplo, serve precisamente para ilustrar essa ideia de que apesar do caráter transitório dos fenômenos no mundo sensível, apesar da dor e do sofrimento gerados pelos aspectos contraditórios da vida dos indivíduos, a vida eterna da vontade não pode ser abalada. Com efeito, o *Nascimento da tragédia* emprega o termo “vontade” para designar a experiência de um mundo suprassensível, uma dimensão oculta das coisas, que se constitui por trás da vida dos fenômenos no mundo sensível, pois a inspiração metafísica dessa abordagem institui uma experiência do real condicionada por uma visão de mundo baseada estritamente na oposição de princípios metafísicos antagônicos. A própria dualidade do apolíneo e do dionisíaco é uma elaboração dessa mesma

oposição que se dá entre mundo sensível e mundo suprassensível. Desde Platão, a metafísica ocidental tem estabelecido essa separação como estratégia metodológica fundamental aos seus processos de elaboração. A novidade do idealismo alemão consiste em buscar na arte, e mais precisamente na tragédia grega, o conhecimento dessa dimensão metafísica que, por sua vez, permanecera oculta, mesmo inacessível, à incapacidade da razão de penetrar os domínios recônditos do ser, de acordo com a leitura do jovem Nietzsche sobre a crítica kantiana. O próprio Kant é apresentado por ele como o primeiro filósofo trágico, por ter demonstrado os limites do conhecimento racional, por ter afirmado que a razão só pode conhecer os fenômenos, mas não a coisa em si. *O nascimento da tragédia*, pelo contrário, estabelece uma síntese entre o fenômeno e a coisa em si, através da “reconciliação” entre o impulso apolíneo e o impulso dionisíaco, que se efetua com a criação da tragédia grega. A tragédia é apresentada, então, como uma experiência que proporciona a apreensão de um conhecimento trágico.

Junto com a música, o papel que o mito desempenha nessa experiência é o de colocar a imagem como alternativa ao conceito. O mito, através de uma sucessão de imagens, é capaz de revelar uma sabedoria mais profunda do que a que pode ser expressa pelos conceitos ou pelas palavras (NT/GT, §17). Ele é a “imagem concentrada do mundo” (NT/GT, §23) e fala simbolicamente acerca do conhecimento dionisíaco (NT/GT, §16). Mas essa imagem projetada pelo mito só alcança uma significação metafísica em função da música dionisíaca da tragédia; ou seja, na tragédia, o mito, pelo influxo da música, alcança um significado metafísico mais potente, o qual não poderia ser alcançado com a mesma intensidade apenas pela palavra ou pela imagem. Além disso, o *Nascimento da tragédia* estabelece que o mito trágico e a música são inseparáveis, ambos são frutos da aptidão dionisíaca de um povo (NT/GT, §25).

Na tragédia, ao mesmo tempo em que o mito é intensificado pela potência metafísica da música, ele também desempenha uma função protetora; pois, fora do território da arte, a experiência do dionisíaco é perniciosa. Ela pode levar o indivíduo a negar a própria vida. Essa concepção deriva da interpretação nietzschiana sobre os aspectos pré-apolíneo e extra-apolíneo do impulso dionisíaco. O primeiro se refere à extrema sensibilidade dos gregos para o sofrimento, que foi amenizada pelo advento dos deuses olímpicos glorificados pela epopeia homérica como arte apolínea, para que os gregos pudessem continuar vivendo: um véu protegendo a visão contra o sofrimento

produzido pela feiura da vida. O aspecto extra-apolíneo se refere à invasão bárbara do culto dionisíaco na Grécia, que abalou a moral e a austeridade das instituições políticas e sociais apolíneas. O kommos como experiência orgiástica produzia um efeito letárgico, anestesiante, que poderia levar o grego à negação de sua existência. Proporcionando ao entusiasta dionisíaco uma verdadeira experiência de embriaguez, o restabelecimento de um sentimento místico de unidade, o kommos fazia com que o interesse pela vida cotidiana se perdesse, à medida que o entusiasta recobrasse a consciência da realidade mundana. Assim, a tragédia grega vem configurar a reconciliação entre os dois impulsos artísticos da natureza, proporcionando com a união entre o apolíneo e o dionisíaco uma experiência de embriaguez sem a perda da lucidez. A “essência” da tragédia, tal como é formulada no livro, portanto, é a “manifestação e a configuração de estados dionisíacos, como simbolização visível da música, como o mundo onírico de uma embriaguez dionisíaca” (NT/GT, §14).

Desse modo, a interpretação nietzschiana da tragédia grega estabelece um elogio da oposição entre o impulso dionisíaco e o impulso apolíneo, mostrando como a tragédia se constituiu a partir da harmonia e da interdependência entre os dois impulsos contraditórios, o primeiro produzindo a experiência do excesso, da desmesura e da destruição dos preceitos de comedimento e autocontrole; e o segundo, a experiência da beleza, da proporção e da serenidade; o primeiro se assemelhando à experiência fisiológica da embriaguez; e o segundo, à experiência fisiológica do sonho. Do ponto de vista da relação entre arte e conhecimento, que aqui é o que me interessa particularmente, o elogio dessa reconciliação estabelece outra oposição, que pode ser enunciada como a perspectiva do pensamento trágico *versus* a do discurso racional. O mito trágico pertence ao domínio da arte (NT/GT, §24) e provém da aptidão dionisíaca de um povo; assim, manifesta necessariamente, de acordo com a interpretação do *Nascimento da tragédia*, uma visão de mundo mais adequada à realidade empírica, mais completa, do que a proporcionada pelo discurso racional, na medida em que, atravessando o mundo fenomenal, incide diretamente sobre a coisa em si mesma; o que pode ser enunciado dessa forma: enquanto a ciência conhece os fenômenos, a arte trágica conhece a coisa em si.

2.

O *Nascimento da tragédia* não desenvolve a ideia da “aptidão dionisíaca de um povo”, mas convém interpretá-la, de acordo com o contexto do livro, como a capacidade de um povo de se envolver com os aspectos metafísicos da existência, ou, simplesmente, como a aptidão metafísica de um povo. É uma expressão, aliás, que se ajusta perfeitamente à explicação do conceito do baraperspectivismo, porque permite articulá-lo à experiência cultural dos yorùbá, seio materno do conceito. Pode-se dizer que essa “aptidão metafísica” se manifesta em todos os domínios da cultura tradicional yorùbá, como já foi observado por outro intelectual nigeriano, E. Bolaji Idowu. Efetivamente, ele se refere à religiosidade dos yorùbá, afirmando que a religião é a experiência que dá sentido a todas as coisas na vida desse povo. Da elaboração dos mitos ao pensamento filosófico, o fundamento que se apreende é a religiosidade. Do nascimento de uma criança a uma campanha militar, a relação com o sagrado é o que orienta todos os gestos. É preciso conhecer a determinação das divindades para se obter sucesso em qualquer empresa e restabelecer o equilíbrio e a harmonia em tudo que porventura esteja fora dos eixos, em desacordo, em declínio. É o que é feito por intermédio dos *babaláwo*, sacerdotes de *Òrúnmilà*, o *òrìsà* da sabedoria, conhecedor dos caminhos e do destino de cada indivíduo, tais como se encontram elaborados no corpo de *Odù*: o que é amplamente designado como o sistema oracular dos yorùbá, composto por duzentas e cinquenta e seis seções, a cada uma das quais se atribuem mil seiscentas e oitenta narrativas míticas ou histórias, as quais, por sua vez, de acordo com Idowu, compõem sistematicamente a filosofia religiosa dos yorùbá. O termo “babaláwo” significa, literalmente, “pai do segredo”; babá (pai) + awo (segredo, mistério); ele é o sacerdote, o pai versado nos mistérios, o conhecedor dos mistérios. Nos termos de Idowu, “a religião dos yorùbá permeia tanto suas vidas, que ela vem a se expressar de multifárias formas. Constitui os temas de canções, estabelece os tópicos da arte dos menestréis, se comunica através dos mitos, dos contos populares, dos provérbios e das máximas; e é a base da filosofia” (IDOWU, 1995, p.5). E, falando ainda em termos de aptidão metafísica yorùbá, é importante examinar a interpretação de Wole Soyinka, que diverge da perspectiva teológica de Idowu e se instaura como uma abordagem estética. Enquanto Idowu privilegia o aspecto religioso dos fenômenos na vida cultural dos yorùbá, afirmando que o mais importante na vida deles é a religião, Soyinka chama a atenção para o aspecto metafísico do ritual trágico yorùbá.

É importante estabelecer essa comparação entre religião e *ritual* a partir desses dois autores para que possamos examinar de um modo geral o que está por trás, ou por dentro, de suas respectivas análises e para que eu possa mostrar como o baraperspectivismo absorve as contribuições do pensamento de cada um. Na real, o baraperspectivismo se aproxima mais da concepção de Soyinka sobre o ritual e a dimensão metafísica que ele evoca no ritual trágico yorùbá. No caso de Idowu, quando digo que ele privilegia a ideia e a experiência da religião como a base da vida dos yorùbá, é porque entendo religião, nesse sentido, a partir de uma discussão que ele estabelece para defender seu *monoteísmo*. É uma atitude curiosa, pois um dos aspectos mais evidentes da interpretação da realidade na perspectiva yorùbá é reconhecer a sacralidade das inúmeras potências e dos diversos fenômenos do mundo natural e do mundo social. Assim, sua mitologia reúne os feitos e os desfeitos de uma pluralidade de deuses, os *òrìsà*; como Èsù, o *òrìsà* dos caminhos, Òsòòsi, o *òrìsà* da caça, Sàngó, o *òrìsà* da justiça, Òbà, *òrìsà* do rio Òbà, Olókun, *òrìsà* dos mares e Oya, *òrìsà* do vento e das tempestades, por exemplo. Idowu, entretanto defende que todos os cultos dirigidos aos diversos *òrìsà* têm por finalidade última um Deus Supremo: *Olódùmarè*. Os demais são classificados hierarquicamente como seus “ministros” no governo do mundo, mais aparentados aos seres humanos como seus ancestrais. Com efeito, a mitologia yorùbá fornece essa concepção hierárquica do real, que estabelece a supremacia de *Olódùmarè* em relação aos *òrìsà* e à criação e à preservação do mundo. Idowu, por sua vez, enfatiza em *Olódùmarè* os mesmos atributos do Deus Supremo do cristianismo, como, por exemplo, sua função de criador de todas as coisas, sua soberania, onipotência, onisciência, justiça e eternidade. O que pode ser enunciado como a identificação de *Olódùmarè* como um valor absoluto.

Com toda a certeza, basta observar que Deus é Um, não muitos; e que ao Deus único pertencem a terra e toda sua abundância. É esse Deus, portanto, que se revela a todas as pessoas, de acordo com o grau de percepção espiritual delas, as quais vêm a expressar seu conhecimento acerca Dele, se não como filósofos experientes ou teólogos instruídos, pelo menos, certamente, como aqueles que tiveram alguma experiência prática com Ele. Negar esta situação seria observar os fatos através da lente do orgulho cultural e da superioridade afetada. Seria uma blasfêmia dizer que, enquanto esse Deus amoroso cuidou de uma seção particular de Seu mundo, Ele não teve nada a dizer, nem a fazer, de um modo claro e inequívoco, em prol do resto (IDOWU, 1995, p.29).

Assim, pensar em termos de religião para se referir à experiência cultural dos yorùbá, a partir desse pressuposto monoteísta, oblitera a compreensão de um fator que me parece de extrema importância na caracterização da singularidade da contribuição

do mundo yorùbá para a história do pensamento: o *politeísmo*, a pluralidade dos òrìsà, que denota uma cosmovisão antagônica aos valores filosóficos e culturais imperialistas mais caros ao mundo ocidental, centralizados na perspectiva do colonialismo sobre a África e, especialmente, nesse caso, sobre os valores yorùbá. Idowu tende a ressaltar essa aceção monoteísta da experiência do sagrado entre os yorùbá. Com isso, ele favorece a infiltração e a familiarização naquele meio de uma ideologia distante e nada familiar em seus pressupostos mais fundamentais e, ao mesmo tempo, vem a enfraquecer a potência do pensamento vigente e do que está em vias de eclodir do mundo mítico yorùbá. Seu “Deus amoroso” situa Olódùmarè no mesmo patamar do Deus do cristianismo. Olódùmarè é um deus distante dos seres humanos e do mundo sensível, destacar o aspecto de sua unicidade alarga ainda mais essa distância, posto que reduz a apenas um princípio a torrente variegada dos eventos e dos afetos no mundo real. Por um lado, parece que ele pretende convencer o yorùbá de que a experiência do sagrado em sua vida se efetiva na modalidade do culto a um deus único; e, por outro, parece que quer provar ao ocidental que tanto ele como o yorùbá se curvam diante do mesmo deus. Além disso, fica evidente como a escala de valores de Idowu organiza a sociedade tradicional yorùbá em relação à sociedade moderna ocidental. Com base no “grau de percepção espiritual”, alguns povos percebem o divino por meio da erudição de teólogos e filósofos, enquanto outros o fazem por intermédio da experiência prática. Ora, a sociedade tradicional yorùbá é ágrafa. Se a experiência de uma religião monoteísta como a cristã está na base da constituição do mundo moderno ocidental, que permitiu o nascimento de filósofos e teólogos eruditos, cuja produção dos saberes filosóficos e científicos colaborou no projeto europeu imperialista sobre o continente africano na modernidade; se Idowu aponta para o monoteísmo como o elemento de ligação entre a sociedade moderna ocidental e a sociedade tradicional yorùbá; então, podemos afirmar que o que ele pretende é reabilitar a imagem do yorùbá, negro, africano, “primitivo”, ao olhar do colonizador imperialista, europeu, branco, cristão e “civilizado”. Por isso, é necessário romper com a ideia de religião fornecida por Idowu, no sentido de compreender o valor da contribuição do mundo yorùbá para a constituição do baraperspectivismo.

Um mito compilado por Reginaldo Prandi, aliás, fornece a dimensão de um aspecto que caracteriza Olódùmarè de um modo bem diferente do que é insinuado por Idowu, considerando que sua leitura é baseada na caracterização cristã dessa divindade,

que implica, por conseguinte, em sua distância em relação aos seres humanos, na separação moral e cognitiva entre corpo e “alma”, falsidade e verdade, e na caracterização da vida a partir da experiência do sofrimento e da redenção. Ora, de acordo com esse mito, Olódùmarè é quem concede o dom da *festa* aos seres humanos, para demonstrar *o quanto se apraz com eles*.

Dizem que certa vez Òrúnmilà veio à Terra
acompanhando os òrìsà em visita a seus filhos humanos,
que já povoavam este mundo, já trabalhavam e se reproduziam.
Foi quando ele humildemente pediu a Olórun-Olódùmarè
que lhe permitisse trazer aos homens
algo novo, belo e ainda não imaginado,
que mostrasse aos homens a grandeza e o poder do Ser Supremo.
E que também mostrasse o quanto Olórun se apraz com a humanidade.
Olódùmarè achou justo o pedido
e mandou trazer a festa aos humanos.
Olódùmarè mandou trazer aos homens a música, o ritmo, a dança.
Olódùmarè mandou Òrúnmilà trazer para o Ayé os instrumentos,
os tambores que os homens chamaram de ìlù e bàtá,
os atabaques que eles denominaram rum, rumpi e lé,
o xequerê, o gã e o agogô e outras pequenas maravilhas musicais.
Para tocar os instrumentos, Olódùmarè ensinou os *alabês*,
que sabem soar os instrumentos que são a voz de Olódùmarè.
E os enviou, instrumentos e músicos, pelas mãos de Òrúnmilà.
Quando ele chegou à Terra, acompanhando os òrìsà
e trazendo os presentes de Olódùmarè,
a alegria dos humanos foi imensa.
E, agradecidos, realizaram então
a primeira e grande festa neste mundo,
com toda a música que chegara do òrun como uma dádiva,
homens e òrìsà confraternizando-se com a música e dança recebidas.
Desde então a música e a dança estão presentes na vida dos humanos
e são uma exigência dos òrìsà quando eles visitam nosso mundo (PRANDI,
2001, p.446).

E assim, de acordo com esse mito, a ideia da distância inexorável entre Olódùmarè e os seres humanos, enfatizada por Idowu, aparece nitidamente como um problema, porque, segundo o mito, é o próprio deus supremo quem ensina a música, quem fornece os instrumentos e quem *passa* os ritmos aos seres humanos; por onde eles aprendem pela primeira vez a fazer soar esses instrumentos; é ele quem *forma* os primeiros alabês, que assumem, por conseguinte, o papel dos primeiros antepassados de todas as gerações de alabês vindouras; se tornam *ancestrais* da estirpe. Além disso, é justamente o òrìsà da sabedoria, Òrúnmilà, quem traz a festa para a terra, como uma dádiva de Olódùmarè. Esse gesto estabelece uma importante relação entre corpo e conhecimento, capaz de romper com os pressupostos dominantes na tradição metafísica ocidental, cuja razão de ser se encontra na oposição desses termos. Ao mesmo tempo, ela indica um perigo sutil: afirmar que é pelo poder de Olódùmarè que os seres humanos

descobriram a festa talvez seja reduzir essa experiência, dentre outras inumeráveis, a um único princípio que se encontra fora da realidade do mundo fenomenal, dadas a supremacia e a “onipotência” dessa divindade, conforme fora apontado por Idowu. Para o baraperspectivismo, porém, o gesto de Òrúnmìlà estabelece simbolicamente a visão de uma condição existencial que não se pode negar, mas, pelo contrário, que se deve *afirmar*: a perspectiva do corpo. O prazer de Olódùmarè pelo corpo humano é demonstrado pela restituição da festa. Assim, o significado da festa surge como algo novo e belo: a experiência que proporciona o sentido da *imanência* do corpo com o mundo e suas potencialidades. O corpo, através da dança, mapeia um itinerário de gestos que expressa a multiplicidade das potências em jogo no vir-a-ser de todas as coisas, a dança demonstra o que um corpo sabe. Através do ritmo e do canto, as potências do corpo e do mundo são despertadas e o corpo passa a dançar. Porém, é o conhecimento desses ritmos e desses cantos que favorece esse despertar e o corpo aprende a dançar conforme esses ritmos e esses cantos. Esse conhecimento pergunta: *o que pode um corpo?* – e responde: *um corpo pode*. Esse corpo possui *àse*, poder de realização, força vital que transforma o mundo, condição de possibilidade do processo vital. Olódùmarè, portanto, torna-se, para o baraperspectivismo, a representação simbólica desta condição existencial que precisa ser afirmada: o corpo pode.

Com efeito, Juana Elbein dos Santos, com seu estudo etnográfico sobre a religião dos yorùbá, fornece uma contribuição importante ao baraperspectivismo, como, por exemplo, o significado de um dos títulos de Olódùmarè, *Aláàba l’áàse*, “aquele que é ou possui propósito e poder de realização” (SANTOS, 2008, p.73). A palavra “àbá”, segundo ela, significa o poder que outorga propósito, dá direção e acompanha o *àse*. Ora, se a figura de Olódùmarè representa genericamente o conjunto das potencialidades do corpo humano e que essas potências se manifestam mediante o poder do estímulo do conhecimento adequado, ou seja, pelo conhecimento dos cantos e dos ritmos, então, ao relacionarmos este conhecimento ao título de *Aláàba l’áàse*, que Olódùmarè, por sua vez, concede a Obàtálá, o òrìsà da criação, para que ele próprio crie o ser humano (IDOWU, 1995, p.71; SANTOS, 2008, p.73), veremos que o gesto da criação se articula ao do conhecimento neste processo que se instaura na vida dos seres humanos, a partir da dádiva da festa, da dança e da música. Assim, para o baraperspectivismo, a condição existencial que precisa ser afirmada, mais precisamente, através do simbolismo de

Olódùmarè, deve ser compreendida da seguinte forma: *o corpo pode criar*; ou, dito de outro modo, *o poder de criar está no corpo*.

O gesto da criação, a arte, está estreitamente vinculado à dinâmica ritualística da vida cultural dos yorùbá. Apesar de Juana formalizar estritamente como sistema religioso, em sua abordagem etnográfica, essa experiência da vida cultural yorùbá, que me interessa também, filosoficamente, como base para uma ética, uma estética e um pensamento político baraperspectivista, ela fornece uma interpretação fundamental da relação entre arte e ritual, que corrobora minha interpretação da experiência do ritual como a base da vida cultural yorùbá, em detrimento da experiência da religião, tal como é defendido por Idowu. Ela diz:

O conceito estético é utilitário e dinâmico. A música, as cantigas, as danças litúrgicas, os objetos sagrados, quer sejam os que fazem parte dos altares – *peji* – quer seja os que paramentam os òrìsà, comportam aspectos artísticos que integram o complexo ritual (...). A manifestação do sagrado se expressa por uma simbologia formal de conteúdo estético. Mas, objetos, textos e mitos possuem uma finalidade e uma função. É a expressão estética que “empresta” sua matéria a fim de que o mito seja revelado (...). O belo não é concebido unicamente como prazer estético: faz parte de todo um sistema (SANTOS, 2008, p.49).

Essa experiência estética do belo, que se articula ao ritual e ao mito, ou seja, a relação entre arte, ritual e mito, de acordo com a observação de Juana, a meu ver, também pode ser considerada de um ponto de vista filosófico que extrapola a noção de sistema religioso. Além da distância que o baraperspectivismo mantém em relação a Idowu no que concerne à abordagem da experiência cultural yorùbá, optando pelo desligamento da ideia de religiosidade, em busca dos pressupostos para a criação de uma filosofia do trágico, a relação que Juana estabelece entre a manifestação do sagrado e o simbolismo da arte no sistema religioso yorùbá sugere uma correspondência com a interpretação da tragédia grega efetuada pelo idealismo alemão e, mais precisamente, com a que fora elaborada pelo jovem Nietzsche. Assim, de um lado, vemos que se estabelece uma relação entre a manifestação do sagrado e a arte; de outro, entre a arte e o significado de uma experiência metafísica. Com Juana, podemos afirmar que a elaboração estética do culto religioso yorùbá produz a experiência da beleza como um meio para a manifestação do sagrado, enquanto a interpretação do jovem Nietzsche nos leva a afirmar que a elaboração estética da tragédia grega proporciona as condições mais favoráveis à manifestação do ser. Ora, é aqui que a interpretação de Wole Soyinka sobre o ritual trágico yorùbá e o seu significado metafísico precisa ser abordada, pois é

graças a ela que a relação entre religião, ritual e baraperspectivismo pode ser melhor compreendida.

3.

A ideia de ritual fornecida por Soyinka favorece uma explicação propriamente mais filosófica e menos dogmática da importância do pensamento mítico yorùbá. Assim como a elaboração do baraperspectivismo guarda a ressonância de uma reflexão sobre o teatro, Soyinka elabora sua interpretação do processo ritual no contexto de uma reflexão que possui uma orientação estética atrelada, também, a um significado metafísico e epistêmico. Ele vê o ritual como um processo intrínseco da tragédia yorùbá, articulado com uma experiência metafísica e à produção de conhecimento. Essa relação que ele estabelece, felizmente, incorpora a presença de diversos deuses; e o politeísmo yorùbá passa a desempenhar um papel fundamental em sua abordagem. Ele diz: “devo começar com a celebração dos deuses pelo sacrifício de si no altar da literatura e, ao fazê-lo, levá-los a prestar mais serviços em nome da sociedade humana e de sua busca pela explicação do ser” (SOYINKA, 1990, p.1). A ideia de literatura aqui corresponde aos textos teatrais, cujo conteúdo manifesta uma referência imediata à mitologia dos òrìsà; mas, e de um modo mais fundamental, como veremos, essa ideia de literatura também corresponde à própria mitologia dos òrìsà, que se encontra no arcabouço das tradições orais yorùbá. Os eventos ocorridos ao longo do percurso das gestas das divindades, os quais se encontram na formulação dos mitos, passam a configurar o conteúdo do ritual trágico yorùbá.

Se a ênfase de Idowu na experiência do monoteísmo sugere uma aproximação do yorùbá com o mundo ocidental, a perspectiva de Soyinka atesta a diferença radical entre os dois mundos. Se, por um lado, ele afirma que não existe uma “linha divisória” entre teatro e ritual no mundo africano, por outro, ele acusa no mundo ocidental uma dinâmica de “estreitamento do cosmos”:

As múltiplas divindades epifânicas se tornaram para o europeu uma recordação remota. E os heróis que uma vez desafiaram o monopólio divino do reino ctônico desvaneceram em lendas duvidosas. A consequência final disso – em termos da condição cósmica do homem – é que o cosmos recua cada vez mais, enquanto retém alguma coisa da grandeza do infinito, até perder a essência do tangível, do imediato, do apaziguável (SOYINKA, 1990, p.4).

Para Soyinka, essa ideia de uma “perda do tangível” está relacionada à transferência do submundo com suas divindades ctônicas, diretamente ligadas à realidade terrena, para alguma localidade celeste, regida e organizada por divindades solares, perfeitas, ideais. Essa transferência, segundo ele, fora operada pelo budismo e pela doutrina de pensamento judaico-cristã e pode ser observada na elaboração dramática da mitologia yorùbá em algumas sociedades contemporâneas do mundo africano, influenciadas pelo cristianismo. Essa transferência também é um movimento que instaura a própria dicotomia de princípios metafísicos, colocando em algum lugar do além o belo, o bem e a verdade como valores perfeitos e absolutos. O estreitamento do cosmos, nos termos de Soyinka, pode ser compreendido, portanto, a partir dessa noção de transferência; como a retirada dos valores afirmativos da vida da experiência da realidade empírica. Pode-se dizer que, com isso, a vida na terra se torna mais pobre, é desvalorizada. O ritual trágico yorùbá apresentado como o objeto do elogio de Soyinka propõe uma apreciação inversa. Nele identificamos uma afirmação efetiva dos valores da terra e das divindades ctônicas, através da reprodução ritual das gestas dos òrìsà. Tradicionalmente, de acordo com Soyinka, não há separação entre teatro e ritual no mundo africano e, especialmente, dentre os yorùbá; embora o observador europeu já tenha feito essa distinção (SOYINKA, 1990, p.7). A dimensão metafísica do real que se manifesta no ritual trágico yorùbá não evoca nenhum lugar situado no além, fora da experiência terrena e da realidade do corpo. Por causa dessa experiência metafísica que o ritual trágico yorùbá proporciona, ele passa a desempenhar uma função de caráter epistêmico atrelada à sua configuração estética. E esse estatuto epistêmico que a estética do ritual assume, pela ligação que possui com a terra, com o corpo e com a arte, é o que o baraperspectivismo privilegia como o cerne do significado de uma abordagem imanente da realidade; como o cerne de uma abordagem do real que se instaura pela destruição da dicotomia entre sujeito e objeto de conhecimento, buscando revelar uma continuidade entre o conhecer e o criar, em que o poder de criação do corpo, o instinto, se concebe como a própria força do pensar; e o mundo, ao mesmo tempo em que constitui o corpo que, por instinto, busca o conhecimento, isto é, a interpretação, e que por esse próprio corpo é constituído, também é a vida, a realidade que se busca pensar e que, por sua vez, se apresenta como uma pluralidade incomensurável de potências e de impulsos em movimento, cuja representação simbólica através da experiência do politeísmo parece exprimir de um modo mais adequado seu próprio significado; ou seja, o fenômeno vida como pluralidade de potências e de impulsos.

Desse modo, creio que poderemos conceber a ideia de uma representação dos òrìsà como potências e impulsos da natureza e da realidade humana, mais ou menos na mesma medida em que o jovem Nietzsche concebeu a representação dos impulsos apolíneo e dionisíaco; enfatizando, porém, que não vejo operar no simbolismo dos òrìsà a mesma dicotomia entre o mundo sensível e o mundo suprassensível, que identificamos em determinadas expressões do pensamento filosófico tradicional do Ocidente, conforme a interpretação que se estabelece com Platão e que é retomada no *Nascimento da tragédia*. Nesse sentido, é determinante a concepção de Soyinka, segundo a qual o tempo e o cosmos na perspectiva da sociedade tradicional yorùbá possuem uma natureza cíclica e não linear. O cosmos é constituído pela combinação de três compartimentos, ou de três estágios, três etapas, fundamentais, da experiência humana no mundo: o mundo dos vivos, o dos mortos, ou ancestrais, e o mundo dos não nascidos. Pela ideia de que a realidade é cíclica, cada um desses estágios deve ser compreendido como um dado sobreposto ao outro, como partes coetâneas do mesmo todo, de tal modo que deve ser possível pensar no mundo dos não nascidos como sendo tão antigo quanto o mundo dos vivos, assim como o mundo dos vivos é tão antigo quanto o mundo dos mortos. Essa concepção serve de fundamento, por exemplo, ao fato de um ancião, na sociedade tradicional yorùbá, eventualmente vir a considerar um recém-nascido como um membro “mais velho” da comunidade, ou de conceder seu lugar de honra em um banquete familiar a alguma criança convidada pela família. E, partindo do princípio que se expressa nesse provérbio yorùbá apresentado por Soyinka, que diz que, “se não houvesse humanidade, os deuses não existiriam” (SOYINKA, 1990, p.10), a estreita relação que se dá entre os seres humanos e os òrìsà também deve ser compreendida conforme a relação entre os três compartimentos do real; isto é, pelo princípio da realidade cíclica que, assim como estabelece uma continuidade entre os três estágios, estabelece também uma continuidade entre o ser humano e o òrìsà. No que concerne especificamente ao estatuto metafísico do ritual, da maneira que podemos interpretá-lo de acordo com Soyinka, essa relação de continuidade entre o ser humano e o òrìsà pode ser descrita com o recurso das figuras míticas de três òrìsà: Sàngó, Obàtálá e Ògún.

Porém, antes de examinarmos o simbolismo dessas figuras míticas, é importante definir com mais precisão a ideia da relação entre mito e conceito, tal como a compreendo, segundo a ótica do baraperspectivismo, para que não haja muito

desconforto na apreensão dessas reflexões. Desde que esse texto se constitui como a elaboração de um conceito, o de baraperspectivismo, que pretende se levantar contra as produções e imposições políticas e filosóficas do *lógos*, que o transformaram, por sua vez, em paradigma universal de constituição de racionalidade; desde que a própria ideia de conceito se concebe como um produto desse mesmo *lógos* e que pode ser definida de um modo geral como uma ideia clara e distinta, que constitui a base mais elementar do conhecimento teórico, é necessário, portanto, explicar que o termo “conceito” a partir do ponto de vista do baraperspectivismo, ou seja, a própria possibilidade de pensar o baraperspectivismo como conceito, não pode significar nenhuma categoria diametralmente oposta ao significado do mito, no contexto de uma teoria do conhecimento. Chamo de conceito baraperspectivista a ideia que se produz e que é vigente nos interstícios, na *tensão*, ou, mais propriamente, no jogo, entre o pensamento mítico da tradição metafísica yorùbá e o pensamento racional da tradição metafísica da filosofia ocidental. É por isso que o baraperspectivismo nasce como pensamento trágico; por existir nessa tensão, ele afirma a diversidade das heranças e das perspectivas aparentemente antagônicas, pois não importa para ele estabelecer nada de imutável, nenhuma verdade absoluta, nenhuma ideia clara e distinta, nenhuma base segura para a produção de conhecimento, que não seja a realidade inelutável do corpo em seu *vir-a-ser*; por existir nessa tensão, é o projeto que incorpora o passado para criar o futuro e não para reproduzir uma imagem estática dos valores do passado, com as costas voltadas para o fluxo do tempo; é o pensamento que vigora entre os termos, do nascimento até a morte. Assim, também pode-se dizer que um conceito é baraperspectivista, quando ele for produzido ou pensado a partir da relação com a mitologia de outras tradições, onde se verifica o privilégio do corpo e da experiência terrena da realidade empírica, do *vir-a-ser*.

4.

Ao enfatizar a abordagem de Soyinka sobre o conceito de ritual e sua relação com a cultura yorùbá tradicional, pretendo mostrar também como o corpo pode ser pensado e valorizado como instância produtora de conhecimento e de sentido acerca do real. A interpretação do ritual trágico yorùbá supõe uma atividade singular do corpo do *ator* que gera uma compreensão da relação entre corpo e conhecimento, com base na experiência da criação e da vivência; de tal modo que as relações entre palavra e ação, corpo e conceito, se tornem *medidas* para a criação das condições de possibilidade de

produção do conhecimento. A reprodução ritual de uma experiência mítica originária revela uma continuidade entre o ser humano e os òrìsà; proporciona uma experiência metafísica, porque parte do pressuposto da natureza cíclica do real. Em termos mais precisos e próprios do baraperspectivismo, o ritual trágico yorùbá gera uma experiência da fisiologia do real, através da ação ritual realizada pelo ator, que reproduz, experimenta e vivencia, os grandes feitos míticos dos òrìsà. Essa vivência adquire significado metafísico porque se insere no contexto da natureza cíclica de todas as coisas, ou seja, o que o ator executa no ritual trágico se configura como a repetição de uma experiência originária, registrada nos mitos como a gesta de um òrìsà; e essa experiência revela, no ritual trágico yorùbá, no “drama dos deuses”, sua perene continuidade, segundo a natureza cíclica do real, que se conjuga com o conceito de tempo não linear apresentado por Soyinka. Segundo essa concepção, o ritual trágico yorùbá adquire um significado preciso em relação à produção do conhecimento: ele expressa o significado das relações que se estabelecem entre os valores éticos, estéticos, políticos e sociais, com a experiência básica, simples e fundamental da totalidade do fenômeno vida. Somos obrigados a pensar, portanto, na necessidade do cultivo do corpo, da arte e do teatro, para a formação de uma sociedade comprometida com os valores da terra, do tempo, do nascimento e da morte.

Sendo assim, passemos ao exame da figura de Sàngó e de um dos aspectos mais significativos de sua simbologia, sua transformação no fenômeno primordial do raio, para que possamos apreender uma das características possíveis da relação de continuidade entre o ser humano e o òrìsà. Com efeito, Soyinka privilegia a análise de dois textos dramáticos que fazem uma abordagem do simbolismo mítico de Sàngó, para extrair suas próprias conclusões a respeito do significado desse òrìsà e de sua relação com a realidade humana. Entretanto, nem a obra do nigeriano Duro Ladipo, *Oba Koso*, nem a da brasileira Zora Zeljan, *Oxalá*, de acordo com Soyinka, lograram alcançar a especificidade da experiência metafísica que o ritual trágico yorùbá possui a capacidade de exprimir: precisamente, a experiência da natureza cíclica de todas as coisas. Enquanto Ladipo faz uma abordagem eminentemente histórica do mito de Sàngó e a de Zora se apresenta com uma ênfase moral e psicológica condicionada pela experiência do sincretismo religioso no Brasil, a singularidade do ritual trágico yorùbá é determinada eminentemente pela irrupção de uma experiência metafísica (SOYINKA, 1990, p.9). Essa experiência que se manifesta como a percepção da continuidade entre os

compartimentos do real, a saber, entre o mundo dos vivos, o dos mortos e o dos não nascidos, e do aspecto cíclico da temporalidade, deve ser compreendida como a matriz para a determinação de todos os valores morais, políticos e sociais da sociedade tradicional yorùbá. O mito de Sàngó, através da abordagem de Soyinka, é o que exprime o primeiro aspecto que pretendo ressaltar, no sentido de elucidar a relação complexa entre ser humano e òrìsà no contexto da totalidade cósmica do tempo não linear. Pois, o mito de Sàngó anuncia que o código moral da sociedade não pode desprezar a continuidade entre os compartimentos do universo e, por conseguinte, a continuidade do humano com o divino. O código moral da sociedade precisa reconhecer nessa ordem o sentido de sua consolidação efetiva, precisa refletir a necessidade da integração, do intercâmbio e do fluxo de todas as coisas, de modo que favoreça o equilíbrio e a harmonia do universo. Assim, o que se manifesta no simbolismo de Sàngó é a “afirmação do princípio de continuidade, inerente aos mitos de origem” (SOYINKA, 1990, p.11). Uma injustiça cometida no interior da sociedade humana – entenda-se como a sociedade tradicional yorùbá – reverbera na totalidade do real e compromete a harmonia do conjunto.

Nesse mito de Sàngó, ele figura como um ser humano, um rei, cujo reino de repente se encontra acometido por uma seca implacável. Não chove, as plantações fenecem, há escassez de água e de alimentos, as mulheres se tornam estéreis, surgem doenças, a mortandade se abate sobre a população, grassam as dissensões políticas. Quando a situação se torna insustentável, Sàngó, por intermédio do babaláwo, descobre que o motivo do declínio de seu império se encontra em um erro cometido, a sua revelia, por seus súditos: o aprisionamento injusto de uma divindade disfarçada. Obàtálá, o criador do ser humano, não é reconhecido pelos súditos de Sàngó e acaba aprisionado, sofrendo, com paciência e serenidade, toda a sorte de humilhações. Sàngó, então, ao descobrir a injustiça cometida, ordena a reparação de todos os reveses que afligiram Obàtálá, concedendo-lhe banhos, trajes novos de uma brancura imaculada, aposentos e banquetes dignos de sua condição. Porém, tomado por uma cólera inumana, Sàngó se retira para o mato e se funde com o fenômeno primordial do raio; se transforma em òrìsà. Para a coletividade humana, representada no papel dos súditos, ele se torna um exemplo da convergência e da concentração das potencialidades cósmicas e naturais em um indivíduo, em um ser humano. Sua transformação no raio representa para a coletividade a afirmação da cosmovisão yorùbá tradicional, proporciona um

sentido de coesão que se reflete no processo de formação da própria sociedade como um elemento articulado na “extensão cósmica da existência física do ser humano” (SOYINKA, 1990, p.13). Pode-se dizer que é em nome de uma injustiça cometida contra a própria terra, que Sàngó se transforma em òrìsà e, então, passa a se apresentar como o fenômeno primordial do raio. Ora, é a terra quem padece com a seca, que se torna estéril e não gera mais seus frutos. As mulheres tornam-se igualmente estéreis. Com efeito, a chuva e o sêmen equivalem ao domínio de Obàtálá. É preciso reconhecer à terra, isto é, à natureza, sua condição de elemento indispensável à manutenção e à sobrevivência da própria sociedade humana; e o mito de Sàngó procura induzir a tal reconhecimento, um reconhecimento de proporções ecológicas, tal como poderíamos enunciar atualmente, mostrando o quanto o ser humano também é a natureza.

Podemos afirmar que Sàngó se coloca dessa maneira em uma posição específica em relação aos súditos, que podemos compreender a partir dos termos da relação “indivíduo – coletividade”. Ao se manifestar como raio, como potência da natureza, ele amedronta a coletividade, impõe a ameaça do fogo, da implacabilidade da queimada. Há evidentemente um aspecto antropomórfico de Sàngó; porém, a expressão de seu aspecto cósmico, de potência da natureza, é o que determina sua singularidade diante da coletividade humana, pois ele é o *grande* Sàngó, o homem-rei-raio-òrìsà. Sua figura também incorpora um aspecto do conceito de grandeza histórica desenvolvido por Jacob Burckhardt. A plenitude e a pujança das forças naturais é uma característica da natureza dos grandes indivíduos; e a torrente dos afetos que os acometem é tão intensa, que chega a ser-lhes perdoado qualquer excesso de ordem moral.

O Sàngó histórico, apresentado por Idowu como o quarto rei de Òyó, foi um regente sanguinário, um caçador e um cavaleiro exímio, um adepto da carnificina. Sua metamorfose em raio, ou, mais precisamente, sua “apoteose”, teria sido uma invenção da classe sacerdotal para conter disputas políticas; posto que o rei, depois de sua retirada para o mato, com efeito, teria se enforcado (IDOWU, 1995, p.88). O Sàngó estético de Soyinka, por sua vez, foi um homem excepcional, portador de energias sobre-humanas que, desde sua “apoteose”, ou seja, desde a “conjunção das energias na continuidade cósmica”, foi levado a operar a partir de uma ampla zona de segurança, o céu, estabelecida entre ele e os mortais (SOYINKA, 1990, p.11).

Assim, a sociedade humana, uma determinada coletividade, representada no mito de Sàngó pelos súditos da cidade de Òyó, precisa se adequar institucionalmente às leis e aos valores do universo, para que a vida transcorra em harmonia com a natureza, com a totalidade do real, dado o “princípio” de continuidade entre as diversas categorias que o compõem. Após a libertação de Obàtálá, a transformação do poderoso rei, um homem de qualidades sobre-humanas, em raio, em òrìsà, em potência da natureza, foi necessária para advertir a comunidade de que os pressupostos morais da sociedade possuem uma regularidade cósmica, ou seja, devem refletir uma compreensão metafísica do real, que o baraperspectivismo identifica, por outro lado, como o conhecimento da fisiologia do real.

Em segundo lugar, se a figura de Sàngó representa o homem de qualidades sobre-humanas, a figura de Obàtálá representa o deus portador de uma fragilidade compartilhada pelos seres humanos. De fato, quem assinala nesses termos essa característica peculiar de Obàtálá é o próprio Soyinka: “o erro incancelável de Obàtálá, deus da pureza da alma, foi sua fraqueza para bebida” (SOYINKA, 1990, p.15). Obàtálá é a potência criadora de todos os seres vivos e, especialmente, do ser humano. De acordo com Soyinka, a existência de pessoas com características especiais, supostamente “defeituosas”, deve-se à embriaguez alcoólica de Obàtálá. Sob o efeito da bebida, ao modelar os seres humanos, ele pode exagerar, ou ficar aquém da medida, e produzir corcundas, aleijados, cegos e albinos, por exemplo. Do ponto de vista do culto aos òrìsà, tradicionalmente, todas as pessoas com tais características excepcionais são consideradas filhas de Obàtálá e se encontram sob sua proteção. Além disso, por causa da embriaguez, segundo o mito da criação, Obàtálá perdeu inclusive a prerrogativa na criação do mundo.

Num tempo em que o mundo era apenas a imaginação de Olódùmarè,
só existia o infinito firmamento e abaixo dele a imensidão do mar.
Olórun, o Senhor do Céu, e Olókun, Dona dos Oceanos,
tinham a mesma idade e compartilhavam
os segredos do que já existia e ainda existiria.
Olórun e Olókun tiveram dois filhos:
Òrìsànlá, o primogênito, também chamado Obàtálá,
e Odùdúwà, o mais novo.
Olórun-Olódùmarè encarregou Obàtálá,
o Senhor do Pano Branco, de criar o mundo.
Deu-lhe poderes para isso.
Obàtálá foi consultar Òrúnmilà,
que lhe recomendou fazer oferendas para ter sucesso na missão.
Mas Obàtálá não levou a sério as prescrições de Òrúnmilà,
pois acreditava somente em seus próprios poderes.

Odùdúwà observava tudo atentamente
 e naquele dia também consultou Òrúnmilà.
 Òrúnmilà assegurou a Odùdúwà
 que, se ele oferecesse os sacrifícios prescritos,
 seria o chefe do mundo que estava para ser criado.
 A oferenda consistia em quatrocentas mil correntes,
 uma galinha com pés de cinco dedos,
 um pombo e um camaleão,
 além de quatrocentos mil búzios.
 Odùdúwà fez as oferendas.
 Chegado o dia da criação do mundo,
 Obàtálá se pôs a caminho até a fronteira do além,
 onde Èsù é o guardião.
 Obàtálá não fez as oferendas nesse lugar,
 como estava prescrito.
 Èsù ficou muito magoado com a insolência
 e usou seus poderes para se vingar de Òsálá⁹.
 Então uma grande sede começou a atormentar Obàtálá.
 Obàtálá aproximou-se de uma palmeira
 e tocou seu tronco com seu comprido bastão.
 Da palmeira jorrou vinho em abundância
 e Obàtálá bebeu do vinho até se embriagar.
 Ficou completamente bêbado e adormeceu na estrada,
 à sombra da palmeira de dendê.
 Ninguém ousaria despertar Obàtálá.
 Odùdúwà tudo acompanhava.
 Quando certificou-se do sono de Òsálá,
 Odùdúwà apanhou o saco da criação
 que fora dado a Obàtálá por Olórun.
 Odùdúwà foi a Olódùmarè e lhe contou o ocorrido.
 Olódùmarè viu o saco da criação em poder de Odùdúwà
 e confiou a ele a criação do mundo.
 Com as quatrocentas mil correntes Odùdúwà fez uma só
 e por ela desceu até a superfície de òkun, o mar.
 Sobre as águas sem fim, abriu o saco da criação
 e deixou cair um montículo de terra.
 Solto a galinha de cinco dedos
 e ela voou sobre o montículo, pondo-se a ciscá-lo.
 A galinha espalhou a terra na superfície da água.
 Odùdúwà exclamou na sua língua: “Ilè nfê!”,
 que é o mesmo que dizer “A Terra se expande!”,
 frase que depois deu nome à cidade de Ifé,
 cidade que está exatamente no lugar onde Odùdúwà fez o mundo.
 Em seguida Odùdúwà apanhou o camaleão
 e fez com que ele caminhasse naquela superfície,
 demonstrando assim a firmeza do lugar.
 Obàtálá continuava adormecido.
 Odùdúwà partiu para a Terra para ser seu dono.
 Então, Obàtálá despertou e tomou conhecimento do ocorrido.
 Voltou a Olódùmarè contando sua história.
 Olódùmarè disse:
 “O mundo já está criado.
 Perdeste uma grande oportunidade”.
 Para castigá-lo, Olódùmarè proibiu Obàtálá
 de beber vinho-de-palma para sempre,
 ele e todos os seus descendentes.
 Mas a missão não estava ainda completa

⁹ Òsálá é o nome pelo qual Obàtálá é geralmente conhecido no Brasil; possivelmente, uma contração de Òrìsànlá.

e Olódumarè deu outra dádiva a Obàtálá:
 a criação de todos os seres vivos que habitariam a Terra.
 E assim Obàtálá criou todos os seres vivos
 e criou o homem e criou a mulher.
 Obàtálá modelou em barro os seres humanos
 e o sopro de Olódumarè os animou.
 O mundo agora se completara.
 E todos louvaram Obàtálá (PRANDI, 2001, p.503).

Buscar o sentido dessa continuidade entre o ser humano e o òrìsà no simbolismo de Obàtálá nos levará ao segundo aspecto que é preciso ressaltar nessa relação. A partir dessa experiência de embriaguez relatada no mito da criação e do atributo da fragilidade identificado por Soyinka na própria figura de Obàtálá, perceberemos como o sentido de uma humanização dos deuses, por um lado, e da divinização dos seres humanos, por outro, se constitui pela aproximação da experiência do divino com a realidade do mundo empírico, ou seja, dito de um modo mais apropriado, se constitui pela restauração, e pela conseqüente afirmação, da vigência do divino na realidade empírica. O ritual trágico yorùbá que se configura na interpretação de Soyinka é valorizado pelo baraperspectivismo, principalmente, porque é através dele que se efetua essa restauração e essa afirmação; compreende-se que a existência terrena por si mesma já é divina. Com isso, a própria ideia de perfeição, que é tradicionalmente vinculada ao ideal de divindade na concepção do monoteísmo cristão, passa a figurar também nos meandros da realidade empírica. Aliás, gostaria de evocar nesse ponto, a *autoridade* de Spinoza. A intenção, entretanto, não é subordinar os pressupostos yorùbá do baraperspectivismo à ontologia spinozana, mas estabelecer uma simetria entre as fontes, de modo que a ideia de perfeição da realidade se torne mais compreensível; e, através dessa comparação, perguntar, também, o porquê da negligência em relação à contribuição que a autoridade dos pressupostos do pensamento de matriz africana é capaz de proporcionar à *produção* de pensamento filosófico no Brasil. Além disso, é próprio do baraperspectivismo elaborar conceitos a partir da interação entre os valores da tradição metafísica yorùbá e da filosofia ocidental.

De acordo com Spinoza, a realidade é perfeita, pois ele compreende realidade e perfeição como sendo a mesma coisa (EII, def.6); o que me leva a afirmar que tanto a ideia de realidade como a ideia de perfeição se referem à mesma experiência. Assim como a metafísica yorùbá, através do ritual trágico, afirma a vigência do divino na realidade empírica, de acordo com a ontologia de Spinoza, também somos levados a pensar na realidade empírica como expressão de uma experiência do divino, tendo em conta a identificação estabelecida entre Deus e a natureza no prefácio da parte IV da

Ética. Não se trata, no entanto, de procurar estabelecer tecnicamente o sentido que o conceito do divino assume no texto de Spinoza; mas, de compreender que nele a identificação do conceito de Deus com a natureza, constituindo uma única substância, que se apreende, ora pelo atributo do pensamento, ora pelo atributo da extensão, fornece a ideia de uma realidade que não se encontra cindida da mesma forma que se estabelece com a oposição de princípios do pensamento da tradição cristã. Por isso, me parece que, recorrer à questão da perfeição da realidade, conforme a explicação de Spinoza, equivale a determinar de um modo mais preciso o valor que a ideia da divinização do humano e, por conseguinte, da experiência da realidade empírica, possui para o baraperspectivismo, pela combinação dessas duas perspectivas distintas de interpretação da realidade.

Pode-se deduzir, a partir da ontologia de Spinoza, que a realidade consiste em um todo articulado que pode ser compreendido, ora em relação ao atributo do pensamento, ora em relação ao atributo da extensão. O pensamento e a extensão são definidos na *Ética*, inicialmente, como atributos de Deus, cuja identificação literal com a natureza é feita somente na quarta parte do tratado; de onde se segue que Deus, como natureza, é, ao mesmo tempo, uma coisa extensa e uma coisa pensante. Dizer que a natureza é uma coisa pensante também é uma forma de estabelecer a posição do ser humano no interior do contexto mais amplo da natureza. Pois, o ser humano é a encarnação, a realização, ou a efetivação, dos atributos do pensamento e da extensão; ele consiste em uma composição entre *mente*, uma coisa pensante, e *corpo*, uma coisa extensa, sendo que o corpo é o objeto que constitui a mente humana (EII 13); o que significa que, de acordo com Spinoza, a ideia do corpo constitui a essência da mente humana. E é precisamente do ponto de vista da mente humana que o ser humano pode ser considerado como um modo de ser da natureza, considerada, por sua vez, pelo atributo do pensamento, isto é, como coisa pensante. Mas, é também pelo corpo que o ser humano é visto como um modo de ser da natureza, considerada pelo atributo da extensão. A natureza é a única substância vigente, dado que, pela própria definição de substância, como aquilo que não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formada, ela é única e absolutamente infinita, constituída por infinitos atributos, além dos atributos do pensamento e da extensão. Se, para Spinoza, Deus é a natureza, devemos compreender que ele existe necessariamente, que é único e que existe e age exclusivamente por causa de sua própria necessidade; que ele é a causa livre de todas as coisas, que todas as coisas existem nele e dele dependem de tal maneira que, sem ele,

não poderiam existir nem ser concebidas; e que todas as coisas foram determinadas pela natureza absoluta de Deus, ou seja, pela necessidade da própria natureza, isto é, por sua própria potência infinita.

Visto que a natureza é sempre uma só e a mesma potência de agir infinita (EIII, prefácio) e que um indivíduo é definido como um corpo composto (EII 13, axioma 2, definição), pode-se pensar ainda na realidade como se fosse um indivíduo altamente complexo, composto, por sua vez, por outros indivíduos complexos infinitos, cada um dos quais compostos por outros indivíduos, até o infinito. E à medida que identificamos a realidade como um indivíduo, estamos falando da própria substância, ou seja, da própria natureza, sem negarmos seus infinitos atributos, ressaltando, no entanto, o da extensão, ao considerá-la em sua complexidade como um corpo composto. Nesse ponto, é importante conferir uma indicação de Deleuze sobre o conceito de natureza em Spinoza, para que possamos compreender melhor a ideia de natureza como substância, logo, como causa de todas as coisas, isto é, a *natureza naturante*, e a determinação das coisas como efeito a partir da substância, a *natureza naturada*. Para ele, há uma “imanência mútua” que vincula essa dupla condição da natureza, ou seja, a natureza compreendida como natureza naturante (como substância e causa) e a natureza compreendida como natureza naturada (como efeito e modo). A imanência mútua da natureza permite que a natureza como causa permaneça em si mesma para produzir, isto é, como potência de criação; e que a natureza como efeito permaneça na causa, na própria substância, como produto da criação. (DELEUZE, 2002, p.94). Por causa dessa imanência que vincula sua dupla condição, é possível nos referirmos à *univocidade* da natureza, como categoria que nos permite pensar nessa dupla condição sob os mesmos aspectos. Deleuze classifica a univocidade de três maneiras: a univocidade dos atributos permite pensá-los como elementos que constituem a essência da substância como natureza naturante e que contêm as essências dos modos, ou dos efeitos, da natureza naturada, observando que, para Spinoza, atributo é o que constitui a essência da substância; e o que constitui a essência das coisas singulares é aquilo que, se for dado, a coisa é posta, e, ao invés, se for retirado, a coisa é retirada, é aquilo sem o qual a coisa não pode existir, nem ser concebida (EII 10, escólio). A univocidade das causas permite pensar na substância como causa de todas as coisas, ou seja, como “gênese” da natureza naturada e como causa de si mesma, ou seja, como “genealogia” da natureza naturante. Finalmente, a univocidade da modalidade permite pensar como necessárias tanto a

ordem da natureza naturada, como a organização da natureza naturante. O termo “univocidade”, portanto, pode ser utilizado como a categoria que elimina a concepção da dualidade dos mundos da metafísica cristã e restaura a conexão entre a experiência do divino e a da realidade empírica e que, para o baraperspectivismo, transforma o ideal celeste da perfeição em uma condição terrena.

Portanto, a perfeição e a imperfeição são, na realidade, modos do pensar, isto é, noções que temos o hábito de inventar, por compararmos entre si indivíduos da mesma espécie ou do mesmo gênero. (...) Finalmente, por perfeição em geral compreenderei, como disse, a realidade, isto é, a essência de uma coisa qualquer, enquanto existe e opera de uma maneira definida, sem qualquer relação com a sua duração. (...) Uma coisa qualquer, entretanto, seja ela mais perfeita ou menos perfeita, sempre poderá perseverar no existir, com a mesma força com que começa a existir, razão pela qual, sob esse aspecto, todas as coisas são iguais. (EIV, prefácio).

Se a questão da perfeição ou da imperfeição da realidade depende dos modos do pensar, então o erro na realidade das coisas depende da elaboração que as envolve, mede e avalia. Ou seja, depende da interpretação. Isso significa que, supostamente, tão errada, tão imperfeita e tão descompensada, quanto a realidade, seria a mesma perspectiva que assim a julga. No cerne de diversas interpretações da realidade que a história da filosofia ocidental fornece encontra-se muitas vezes um pressuposto moral, uma vontade de verdade exacerbada, dirigida no sentido de promover o controle da realidade e dos corpos, das coisas e das pessoas. Nisso, identificamos o forjar de um discurso, que, ao instituir como critério do conhecimento a pretensão de uma validade universal, pretende se impor sobre a multiplicidade das interpretações possíveis, sobre a ideia que, desde Nietzsche (FW/GC, §374), aprendemos a enunciar como *perspectivismo*: a ideia de que o mundo encerra infinitas interpretações.

Ao conjugar a interpretação de Spinoza sobre a perfeição da realidade, que se afirma pela univocidade da natureza, da substância e do conceito de Deus, com a interpretação de Soyinka sobre o simbolismo de Obàtálá, pretendo demonstrar que, para o baraperspectivismo, o pressuposto da divinização do humano é o que leva o pensamento filosófico a buscar no corpo, na terra e na realidade empírica as medidas para o estabelecimento do significado e dos valores da experiência humana no mundo e na sociedade. É precisamente a realidade do corpo humano em relação com a multiplicidade dos demais corpos da natureza, humanos ou não, constituintes da totalidade da realidade empírica, que caracteriza fundamentalmente o baraperspectivismo. Uma interpretação baraperspectivista procura lidar com problemas e questões, a partir do que eu chamo de concepção fisiológica da existência.

Os principais termos que se articulam nessa concepção, portanto, são o corpo humano, a terra, ou seja, o mundo da realidade empírica, e a noção de força, que permite orientar a compreensão do significado das inúmeras relações que se estabelecem entre os termos na realidade. Além disso, devo dizer que o *postulado* mais significativo dessa concepção fisiológica da existência, segundo o baraperspectivismo, consiste no seguinte: só há uma fisiologia da terra, porque há uma fisiologia do corpo. Entretanto, trabalho com uma ideia de fisiologia, em que o conceito de *phýsis* que se articula nela como suporte tende menos a evocar a ideia de corpo, do que a ideia de força; baseado na tradução do conceito feita por Emmanuel Carneiro Leão, no contexto da obra de Heráclito, que fornece em português a acepção da ideia de vigor¹⁰. Em Heráclito, segundo Carneiro Leão (CARNEIRO LEÃO, 1999, p.91), a ideia de vigor corresponde a uma experiência que implica em sua própria contradição, tal como no caso de um aumento que encerra consigo uma diminuição, tal como no caso de um surgimento conectado com seu próprio encobrimento. Pensando no mito yorùbá da criação do mundo, observamos que a noção de força também se constitui através dessa dinâmica que se deduz do pressuposto da união dos contrários; pois, aí, a noção de força supõe uma dinâmica de fortalecimento e enfraquecimento. A relação de uma troca com Èsù é determinante no fortalecimento ou no enfraquecimento das forças em jogo. Por exemplo, Obàtálá, ao se omitir nessa relação de troca, acabou enfraquecido e não criou o mundo. Odùdúwà, ao fortalecer sua relação com Èsù, conforme a orientação de Òrúnmìlà, tomou a frente na tarefa de Obàtálá e se tornou o criador do mundo.

5.

O mito yorùbá da criação do mundo expressa simbolicamente o conhecimento de um *jogo de forças* que, para o baraperspectivismo, se encontra no cerne de todas as relações entre os corpos. É significativo que algumas versões desse mito apresentem Odùdúwà como uma figura feminina; pois, além do fato de que a luta pela supremacia entre os sexos é um fator constante em todos os mitos yorùbá (SANTOS, 2008, p.59), a atribuição de *maternidade* à criação do mundo e de *paternidade* à criação do ser humano caracteriza um tipo de relação entre as potências criadoras que confere à noção de realidade cíclica algumas injunções simbólicas provenientes das relações entre o corpo do homem e o corpo da mulher. A fecundação, por exemplo, é um fenômeno que

¹⁰ Cf. Emmanuel Carneiro Leão, *Os pensadores originários*, fragmentos de Heráclito: 1, 84, 106, 112 e 123.

é diretamente associado à fertilidade e ao cultivo da terra. Enquanto a terra é vinculada à Odùdúwà, como potência feminina da criação, Obàtálá é ligado ao ar, ao céu, à atmosfera; e a chuva se torna para a terra o que o sêmen é para o útero. Segundo Juana Elbein dos Santos (SANTOS, 2008, p.65), a interação da chuva-sêmen com a terra é necessária à procriação, ao constante processo de renovação e sobrevivência do universo. Se o encadeamento cíclico da natureza é alterado com o aprisionamento de Obàtálá, conforme examinamos no mito da apoteose de Sàngó, e a terra definha sem produzir mais frutos, prejudicando a agricultura, e o nível de mortandade da população se eleva, é porque o poder de mobilização do fenômeno meteorológico chuva se vê impossibilitado de se revigorar na processualidade do real e de cumprir seu papel na reprodução do ciclo da realidade. A influência do poder de Obàtálá sobre o prejuízo da vida humana, causado pela infertilidade da terra, então, é indireta, ou seja, é só na medida em que a chuva deixa de brotar, que a terra começa a mostrar sintomas de uma desarmonia no conjunto da realidade.

Para o baraperspectivismo, a concepção fisiológica da existência atribuí à realidade dois aspectos sob os quais o jogo das forças pode ser pensado: um pode ser caracterizado como o aspecto afetivo e o outro, como o aspecto biológico. Ainda em consideração ao mito de Sàngó mencionado acima, as consequências do aprisionamento de Obàtálá podem ser descritas como um acontecimento que gera desordens biológicas, tendo em vista, apesar disso, a marca da serenidade na personalidade do òrìsà da criação, como uma expressão de ordem afetiva; embora possamos considerá-lo como um evento que influencia sob todos os aspectos, afetivos e biológicos, a harmonia do cosmos, de acordo com Soyinka, pela sua concepção da realidade cíclica da natureza. Mas, por outro lado, analisando o mito da criação registrado por Reginaldo Prandi e a versão compilada por Juana Elbein dos Santos (SANTOS, 2008, p.61), que apresenta a figura de Odùdúwà representando uma potência feminina, perceberemos uma relação singular entre Obàtálá e Èsù que determina especialmente a falha do òrìsà da criação na tarefa outorgada por Olódumarè. O que Soyinka classifica como “fraqueza para bebida”, e que eu vejo como signo de uma interpretação da realidade, que projeta em seus valores tanto a dimensão humana dos deuses como a dimensão divina dos seres humanos, surge no mito yorùbá da criação como o resultado de uma crise afetiva de consequências biológicas.

Por enquanto, devemos nos deter em apenas um aspecto do simbolismo de Èsù, para que identifiquemos o que está no domínio afetivo e o que está no domínio biológico. Por afeto, é preciso dizer, entendo o que foi definido por Spinoza como as afecções do corpo e as ideias dessas afecções. Porém, procuro expressar com esse termo uma acepção mais ampla, em que incluo todos os estímulos do mundo empírico, como as impressões dos corpos externos, as sensações captadas pelos órgãos dos sentidos, os sentimentos reativos produzidos a partir das relações com o mundo exterior, as reações do corpo e da mente e todas as emoções. Um evento biológico, penso que é aquele que podemos deduzir principalmente da ordem das funções orgânicas, como a sede, a fome, o sono, a reprodução, o frio extremo e o calor extremo, posto que aquilo que é relativamente frio, ou aquilo que é relativamente quente, envolve uma participação na ordem dos afetos. E o que foi dito sobre o frio e o calor serve também para falarmos sobre a dor. Um evento de ordem fisiológica, por sua vez, é aquele que envolve indissociavelmente e ao mesmo tempo elementos de ordem afetiva e de ordem biológica.

Assim, a princípio, pensemos em Èsù a partir da definição de Juana Elbein dos Santos (SANTOS, 2008, p.181), como “princípio dinâmico da existência”; é o princípio que garante a mobilidade e a manutenção da existência como um sistema em processo; é o princípio responsável por operar as dinâmicas de ruptura e união entre todos os elementos do sistema. Entretanto, para o baraperspectivismo, o termo mais adequado para a definição desse aspecto de Èsù que estamos considerando é *potência*, por envolver em sua acepção o sentido de algumas noções importantes derivadas do jogo de forças do corpo, como a própria noção de força e a noção de poder. Assim, tendo em vista principalmente sua relação com Obàtálá no mito da criação do mundo, parto do pressuposto de que Èsù corresponde a uma potência de concretização das coisas, de efetivação dos planos; um poder de realização; uma força de produção.

O conflito entre Èsù e Obàtálá se estabelece a partir do momento em que o òrìsà da criação é negligente em relação ao sacrifício prescrito por Òrúnmìlà. Devido a um excesso de confiança, um evento de ordem afetiva, ele desconsidera a necessidade fisiológica de fortalecer sua capacidade de produção e seu poder de realização. O descaso de Obàtálá gera um conflito afetivo com Èsù, ele fica magoado com Obàtálá e decide se vingar. A vingança, então, surge, aparentemente, como a necessidade biológica de matar a sede e alcança também a dimensão afetiva pelo consumo excessivo

de bebida que gera a experiência da embriaguez, culminando com o apagamento fisiológico da mente e do corpo na queda de um sono profundo.

Dessa forma, o baraperspectivismo identifica no simbolismo de Obàtálá o conhecimento da relação de continuidade com os seres humanos que se configura na abordagem da relação entre Obàtálá e Èsù. Não se trata de algo que deva ser formulado em termos de “fraqueza para bebida”. Pois a contribuição do mito para a restauração dos valores do corpo e da terra, do ponto de vista epistêmico e do ponto de vista ético, não pode ser feita a partir de uma ideia que reproduz a antítese do vício e da virtude, tal como o fizera, por exemplo, o teatro de moralidades na idade média; mas, ao contrário, precisa ser feita pela apresentação de uma ideia que projeta a visão do jogo de forças da realidade empírica, que corresponde, por exemplo, à interpretação de Soyinka sobre o ritual trágico yorùbá¹¹. O que a experiência do mito fornece ao baraperspectivismo, através do simbolismo de Obàtálá, é, precisamente, o conhecimento de uma concepção fisiológica da existência que, por sua vez está diretamente relacionado ao significado da continuidade entre deus e ser humano. Divinizar o humano, do ponto de vista filosófico, portanto, é restituir ao conhecimento sobre a vida, o mundo, o corpo e a sociedade, a perspectiva do jogo de forças; é tornar o corpo a sede do conhecimento filosófico, através da busca pela compreensão das relações entre os opostos. É compreender o próprio conhecimento, o próprio interpretar, como relação. O baraperspectivismo não reproduz a oposição entre sujeito e objeto. Mundo e conhecimento são pares indissociáveis. Para ele, o conhecer também assume a modalidade do jogo, pois pode ser compreendido como sinônimo de encontro. O conhecer é um processo *criativo-especulativo* em que a busca não se faz no sentido de revelar o significado oculto da realidade, mas no de adorná-la com o maior número possível de véus. E o jogo de forças dos véus consiste em subtração e adição; em retirar e colocar; em tomar e restituir. No caso do baraperspectivismo e sua relação com o mito, trata-se de tomar ao simbolismo dos mitos, pelo processo de incorporação ao conhecimento filosófico, os eventos de

¹¹ Cf. Spencer, *Shakespeare e a natureza do homem*: “o drama medieval, como todos sabem, se desenvolveu no interior da igreja e foi sempre aprovado pelas autoridades, apesar de um pregador rabugento de ocasião haver reclamado que isso havia feito maior mal do que bem (...). No século XV, quando podemos afirmar que o drama medieval estava no auge, ele fez o que todas as outras formas sérias de literatura fizeram na mesma época: interpretou os dois livros que Deus concedera ao homem, o livro das Escrituras e o livro da Natureza. As peças de ciclo interpretaram o livro das Escrituras, as peças de moralidades interpretaram o livro da Natureza. Uma fez um relato da história humana de acordo com a revelação da palavra de Deus, através de uma série de dramatizações da Bíblia; a outra fez uma abstração de vários vícios e virtudes da natureza humana, os personificou e os retratou numa batalha pela alma do homem” (SPENCER, 1949, p.51).

ordem fisiológica que se expressam neles, ou seja, aqueles que se manifestam sob o signo do jogo de forças e que implicam em aspectos afetivos e biológicos, para que sejam adicionados e restituídos à realidade empírica, como valores afirmativos, através da interpretação baraperspectivista. O simbolismo de Obàtálá, portanto, não interessa como relato metafísico de um processo de humanização dos deuses na elaboração estética do mito, mas, por outro lado, como um exemplo propositivo de uma ética da divinização do humano, que implica no conhecimento da fisiologia do real.

6.

Vimos até agora como o baraperspectivismo se apropria do simbolismo dos òrìsà para explicitar a noção de uma continuidade entre eles e os seres humanos, a partir de uma interpretação das análises de Soyinka sobre o ritual trágico yorùbá, baseada na relação com o mito da criação compilado por Reginaldo Prandi; com a definição de princípio dinâmico da existência atribuída a Èsù por Juana Elbein dos Santos; e com a noção de perfeição da realidade a partir da leitura de Spinoza. Assim, como primeiro aspecto dessa noção de continuidade, identificamos na figura de Sàngó a vigência de uma potência natural sobre-humana na organização da vida da sociedade tradicional yorùbá, que aponta para a experiência de uma realidade cíclica da totalidade do real como fundamento da ordem moral da sociedade, em detrimento de um fundamento centrado exclusivamente na experiência social do ser humano. Em segundo lugar, a configuração elementar de uma ética da divinização do humano foi identificada no simbolismo de Obàtálá, pela apresentação do jogo de forças como condição existencial que extrapola o domínio da elaboração estética do mito e coincide com a experiência humana e suas relações em todos os níveis da realidade empírica. Finalmente, abordaremos a figura de Ògún e sua relação imediata com o significado atribuído por Soyinka ao ritual trágico yorùbá. Com efeito, de acordo com Soyinka, é a partir da ligação do simbolismo de Ògún com o ritual trágico yorùbá que poderemos determinar o aspecto principal que caracteriza a noção de metafísica yorùbá, pois a história da cosmogonia dos yorùbá se completa com a história de Ògún; isto é, o mito da criação yorùbá, na versão apresentada por Soyinka, se confunde com o mito de Ògún; e seus ritos de passagem atualizam o próprio “vir-a-ser da cosmogonia yorùbá”.

Na metafísica yorùbá, não há outra divindade no panteão que, através de sua própria história e natureza, se relacione tão completamente com o caráter numinoso da quarta área da existência, que classificamos como o abismo de transição. Geralmente, a maioria das metafísicas africanas reconhecem

aqueles três mundos que nós já discutimos: o mundo dos ancestrais, o dos vivos e o dos não nascidos. O menos compreendido ou explorado é o quarto espaço, um continuum escuro de transição onde ocorre a inter-transmutação de essência-ideal e materialidade. Ele abriga a expressão definitiva da vontade cósmica (SOYINKA, 1990, p.26).

O sentido geral de estabelecer a continuidade entre ser humano e òrìsà, para o baraperspectivismo, é apresentar uma concepção de mundo primordialmente enraizada na experiência do corpo. Não pretendo demonstrar, nem defender a hipótese de que a cultura yorùbá se constitui categoricamente a partir do privilégio do corpo e somente dele, seja na sua expressão em território africano, seja em sua expressão no território das Américas. Pois a catequese cristã promovida pelos missionários europeus no próprio continente africano e, pelo menos, a experiência do sincretismo religioso no Brasil me obrigam a suspeitar do nível de fidelidade ao corpo que uma abordagem geral da experiência cultural dos yorùbá viesse a identificar. No entanto, por mais que não se possa afirmar categoricamente a apreciação suprema do corpo na escala de valores yorùbá, é incontestável que aí ele se encontra em um nível de apreciação mais elevado que o que se dá na tradição metafísica e moral do ocidente. É por isso que o baraperspectivismo se constitui a partir da relação com o simbolismo mítico dos òrìsà; e a abordagem de Soyinka sobre o ritual trágico yorùbá valoriza a ligação dos òrìsà com a terra, com a experiência da realidade empírica; o que, para mim, se apresenta como um índice da relação entre os òrìsà, como potências, e o corpo.

O sentido de valorizar o corpo em detrimento da racionalidade conceitual na produção de conhecimento filosófico não se constitui apenas de uma motivação estritamente filosófica, mas possui ligações com uma questão mais ampla de ordem política e cultural. O que nutre o baraperspectivismo é a convicção de que o valor do corpo em sua relação com o simbolismo dos òrìsà engendra uma abordagem da realidade de proporções filosóficas, políticas e culturais, que atravessa a questão do dionisíaco e do socrático em Nietzsche; a questão do colonialismo e da descolonização em Césaire e Fanon; e a questão da cultura messiânica e da cultura antropofágica em Oswald de Andrade. Há um dado elementar na base desses pares de opostos que corresponde a uma estratégia de dominação. Na filosofia, essa estratégia determinou o domínio de um sistema epistêmico sobre os outros, a preponderância do lógos e da universalidade como princípios de validação do conhecimento. Na política, compreendida como domínio das relações de poder transnacionais, essa estratégia determinou a estratificação social nos países colonizados da África e das Américas, com

a supremacia dos colonizadores estrangeiros sobre as populações nativas colonizadas, ou seja, o que corresponde ao próprio contexto da situação colonial. Na perspectiva da cultura, essa estratégia determinou a dominação moral do corpo e dos prazeres, por um lado, em nome da valorização cristã da alma e do trabalho, com o catolicismo e o protestantismo, respectivamente; e, por outro, com a racionalidade e o imperativo categórico na modernidade. Assim, para que o baraperspectivismo se insurja como denúncia, antagonismo e alternativa contra essa estratégia de dominação, que se manifesta como dado elementar de determinadas práticas e saberes produzidos no regaço da civilização ocidental, é necessário estabelecer o sentido em que se constituem suas bases e de que modo estão enraizadas na experiência do corpo e da realidade empírica. E a contribuição de Soyinka, portanto, é preciosa, pois ela já fornece ao pensamento elementos da ordem do antagonismo aos valores ocidentais cristãos, modernos e, supostamente, universais, além de se constituir como uma interpretação que se dá a partir de uma relação entre estética e metafísica. O próprio baraperspectivismo resulta de uma relação entre arte e filosofia.

A singularidade da interpretação de Soyinka sobre o ritual trágico yorùbá está na ênfase da experiência terrena como princípio fundamental da metafísica yorùbá. O ritual trágico yorùbá é uma apresentação teatral do drama dos deuses e se desenrola sobre um local que representa um “espaço ctônico” (SOYINKA, 1990, p.3), um mundo que se encontra, de preferência, dentro da terra, que representa simbolicamente a vida segundo a experiência da realidade empírica, onde a relação entre deuses e seres humanos não pode ser avaliada tão somente em termos de religião, pois não se dá a partir da concepção de uma distância metafísica eventualmente superada por uma experiência de *relição* através de ritos prioritários. Nessa perspectiva que valoriza a experiência da vida na terra, o divino não é pensado a partir da transcendência, mas, principalmente, a partir da imanência e da continuidade efetiva entre deuses e seres humanos. A versão de Soyinka sobre o mito da criação (que difere da de Reginaldo Prandi), na medida em que explica tanto a origem dos òrìsà como a dos seres humanos, pode ser considerada uma cosmogonia que manifesta a “inclinação geocêntrica dos yorùbá” (SOYINKA, 1990, p.27), pois nela os òrìsà é que sentiram a necessidade de vir até os seres humanos na terra, angustiados por um sentimento de incompletude¹². Em termos gerais, segundo

¹² Na compilação de Reginaldo Prandi, intitulada *Mitologia dos orixás*, (Companhia das Letras, 2001), há três versões da criação do mundo. Cada uma delas apresenta um orìsà diferente como protagonista: Òrìsànlá (Obàtálá), Òrànmmíyán e Ògún, que é mencionado também em um dos mitos protagonizados

essa versão, no início, Òrìsànlá era a única divindade originária, assistido apenas por seu escravo, de nome Atunda, de acordo com Soyinka. Um belo dia, enquanto o “deus solitário” caminhava por suas terras, o escravo, do alto de uma montanha, precipitou uma enorme rocha na direção de seu senhor, que fora arremessado no interior de um abismo onde se partiu em mil e um fragmentos, dos quais surgiram deuses e seres humanos. Por isso, a viagem dos òrìsà descendentes da divindade originária para a terra se constitui, para Soyinka, como a busca de uma “totalidade perdida”; como a necessidade de “beber da fonte da mortalidade” (SOYINKA, 1990, p.27 e p.28). E para que pudessem alcançá-la, tiveram que atravessar uma região inóspita, praticamente impenetrável, uma selva fechada que somente Ògún foi capaz de derrubar com seu ímpeto e seu facão forjado em ferro. O termo *Asiwajú* denota a função que ele exerce como aquele que toma a vanguarda, que vai à frente dos outros, aquele que precede (SANTOS, 2008, p.93). E, assim, ele transpõe essa região, abrindo o caminho dos òrìsà para o mundo dos seres humanos. Embora os mitos da criação possam variar, essa região intermediária entre o mundo dos òrìsà e o mundo dos seres humanos é frequentemente descrita como um “resíduo pantanoso” (IDOWU, 1995, p.18), uma “selva primordial” (SOYINKA, 1990, p.29), um “lugar inóspito, pantanoso e cheio d’água” (PRANDI, 2001, p.502). Esse simbolismo configura a imagem do risco, do perigo, da fatalidade iminente. E esse é o sentido sugerido pela interpretação de Soyinka, quando ele se refere ao abismo de transição, ao vazio, que corresponde ao que ele chama de quarto espaço, ou quarto estágio da realidade cíclica, que se integra em sua concepção da metafísica yorùbá, ao lado do mundo dos vivos, do mundo dos mortos e do mundo dos não nascidos. Por outro lado, de acordo com Soyinka (SOYINKA, 1990, p.142), além do abismo de transição representar um perigo mortal, ele também representa a própria matriz do vir-a-ser que caracteriza a expressão contínua da mudança de todas as coisas do universo. Não se trata de outro elemento constitutivo da totalidade do real ao lado dos três compartimentos do mundo dos vivos, dos mortos e dos não nascidos; é algo que está “entre e ao redor dessas definições temporais da experiência” (SOYINKA, 1990, p.148). A meu ver, o abismo de transição corresponde à própria condição de possibilidade da realidade cíclica; já que a noção de abismo como matriz do vir-a-ser implica no sentido das experiências do surgimento e do desaparecimento. Surgir e desaparecer, com efeito, são termos complementares da

por Òrìsànlá, exercendo a função de abrir os caminhos nos primórdios da terra, para que Obàtálá completasse a criação do mundo. Cf. também Idowu, *Olódùmarè*, p.18.

noção de uma unidade, que representa o processo que se articula nos interstícios da relação entre cada um daqueles compartimentos do real, isto é, o mundo dos vivos, o dos mortos e o dos não nascidos. Esse processo, além disso, não é vigente apenas nos interstícios entre os mundos; ele caracteriza a própria forma da continuidade em cada um dos mundos. Por isso, o vir-a-ser é o processo de surgimento e desaparecimento que caracteriza o fenômeno da mudança que se manifesta em todos os aspectos da realidade. A imagem de uma concepção trágica da existência, que o baraperspectivismo absorve da interpretação de Soyinka sobre a experiência da realidade cíclica e sua relação com o ritual trágico yorùbá, apresenta um mundo em que o vermelho da terra avança e recua entre o branco e o preto; apresenta um evento que gera um efeito antes do evento; apresenta um corpo jogado e composto do jogo dos velhos e dos que nem novos ainda são aqui.

Passado, presente e futuro são compreendidos e entrelaçados de um modo tão pertinente pela visão de mundo yorùbá, que o elemento da eternidade, que é uma prerrogativa dos deuses, não possui a mesma qualidade do afastamento ou da exclusividade que possui na cultura cristã ou na budista. (...) O yorùbá não se ocupa simplesmente dos aspectos conceituais do tempo, como o europeu; eles são muito concretamente perceptíveis em sua própria vida, religião e sensibilidade, para serem meras etiquetas explicativas da ordem metafísica de seu mundo. Se pudermos por a mesma coisa em termos de noções concretas, a vida, a vida presente, contém em si manifestações dos ancestrais, dos vivos e dos não nascidos. Tudo se dá com vigor nas intimações e na afetividade da vida, para além da mera conceituação abstrata (SOYINKA, 1990, p.143).

A visão que o ritual trágico yorùbá gera do abismo de transição corresponde à certeza imediata da continuidade do processo vital; e essa continuidade é considerada por Soyinka (SOYINKA, 1990, p.145), efetivamente, como a expressão da concepção cíclica do tempo e da realidade cíclica, assim como de uma ideia que ele formula como a “fusão entre matéria e consciência”, a qual, por sua vez, possui a mesma conotação do sentido de imanência da realidade, que obtemos a partir da leitura de Spinoza; ou seja, o sentido da univocidade dos atributos da natureza, que pode ser abordada tanto pelo atributo da extensão como pelo atributo do pensamento. Mas, é o simbolismo de Ògún e sua vitória sobre o abismo que se constituem como exemplo e matriz originária de um conhecimento que prevê a incidência dos eventos ancestrais e dos eventos futuros na novidade dos acontecimentos do presente. A noção do vir-a-ser que se desprende da imagem do abismo de transição elaborada por Soyinka está diretamente vinculada à experiência da realidade empírica, assim como a noção de realidade cíclica que se encontra na metafísica yorùbá não se constitui pela experiência da cisão e da distância

entre os princípios metafísicos da tradição ocidental. O que atualiza, manifesta e dá a entender a ideia do vir-a-ser no ritual trágico yorùbá são as ações do ator protagonista, cuja representação através da imagem de um “mergulho” (SOYINKA, 1990, p.142) no abismo de transição permite a comparação entre as ações do ator e o mito de Ògún. Dessa forma, Ògún deve ser considerado o òrìsà do ritual trágico por excelência. Seu mergulho mítico no abismo de transição é a imagem utilizada por Soyinka para explicar a performance do ator protagonista no ritual trágico yorùbá. Ògún mergulha no abismo, mas emerge vitorioso, embora ainda pague seu preço.

7.

No mito registrado por Soyinka (SOYINKA, 1990, p.28), depois que Ògún desbrava o emaranhado selvagem do lodaçal inóspito, abrindo o caminho dos òrìsà para o mundo dos seres humanos, ele continua com suas andanças até que alcança a cidade de Irè. Lá, ele é bem recebido e como retribuição à hospitalidade comanda o exército da cidade numa guerra contra um poderoso inimigo. Irè vence a guerra e como sinal de gratidão oferece a coroa de rei para Ògún, mas ele recusa e se retira para as montanhas, pretendendo viver da caça e da agricultura. Então, tempos depois, o conselho dos mais velhos da cidade vai ao seu encontro para oferecer-lhe novamente a coroa, que, mais uma vez, ele recusa. Entretanto, o conselho insiste; e diversas vezes procura o òrìsà que, por sua vez, sempre lhes recusa o pedido. Mais uma vez, os anciãos o procuram com a coroa nas mãos e Ògún aparece: envergando suas armas, sua couraça, banhado de sangue grosso e coagulado da cabeça aos pés, imundo de poeira; e uma face cujo olhar é o reflexo do assassinato e do incêndio. Os anciãos do conselho põem-se a correr, apavorados. Tempos depois, decididos a ofertar-lhe a coroa pela derradeira vez, os anciãos se prosternam aos seus pés, suplicantes, rogando-lhe que se apresente em trajes menos assustadores. Então, ele se lava na cachoeira, se banha com ervas frescas, se veste com *màrìwò*, com as folhas novas do dendezeiro, e é coroado rei. Guerra após guerra, ele conduz seus homens sempre à vitória. Até que uma vez, em pleno campo de batalha, em meio aos esforços da contenda, ele encontra uma cabaça repleta do vinho de palma mais fresco, que, assim como o que embriagara Obàtálá antes da criação do mundo, fora deixado ali justamente por Èsù. Ògún sorve a bebida até a última gota e se lança no combate com um vigor extremo. A embriaguez do combate é tamanha que ele desbarata os inimigos com uma rapidez surpreendente. A carnificina e a degola são tão

incontroláveis, que ele, sem perceber, se volta contra o próprio exército e chacina todos os seus soldados.

Quando Soyinka se refere à importância de Ògún para o ritual trágico yorùbá, ele enfatiza principalmente sua relação com o simbolismo do abismo de transição. Ele estabelece uma comparação entre Ògún, protagonista do mito, e o ator, protagonista do ritual trágico. Assim, ele evoca o mergulho no abismo como a imagem paradigmática da experiência do ator e da função epistemológica que ele assume, na medida em que proporciona, através de sua performance, o conhecimento do vir-a-ser de todas as coisas em sua articulação com a totalidade da realidade cíclica. A noção do vir-a-ser é uma definição do ciclo da mudança que se manifesta no fenômeno vida. Da imagem mítica do abismo, Soyinka desprende as noções de “dissolução” e “reintegração” (SOYINKA, 1990, p.30), por isso ele afirma que o abismo de transição é a matriz do vir-a-ser; assim como podemos afirmar que o simbolismo de Ògún é a matriz de formação do ator protagonista dos rituais trágicos, que, por sua vez, se torna o “porta-voz irresistível do deus”. “Ele se prepara mental e fisicamente para sua dissolução e reintegração no interior do útero universal de origem, experimenta a matriz de transição de morte e nascimento ainda incipiente” (SOYINKA, 1990, p.30). Por ter conduzido os òrìsà através do abismo, Ògún é considerado ainda como o “primeiro ator”, “a primeira divindade padecente, a primeira energia criativa, o primeiro desafiante e conquistador do abismo” (SOYINKA, 1990, p.145). O ator, durante a ação, também padece, mas conquista; ele se dissolve e se reintegra. Tem ao seu dispor a dança, o canto, a música e o mito. Sua experiência de dissolução e reintegração está necessariamente vinculada ao mito. O ator atualiza os eventos narrados pelo mito; e o processo de dissolução e reintegração que ele vive e que se reproduz na performance está relacionado, em geral, a uma experiência do excesso que, invariavelmente, se configura nos mitos, pois a história dos òrìsà é sempre marcada por algum ato de excesso (SOYINKA, 1990, p.13).

Considerando que o contexto em que se dá a realização dramática do ritual trágico yorùbá é definido pelos valores da sociedade tradicional yorùbá, uma relação hipotética entre o palco e a plateia deve ser apresentada, entretanto, a partir dos termos de Soyinka, como a relação entre o protagonista e a comunidade. Assim, ele afirma que o ritual trágico yorùbá passa a exercer também uma função moral. Na medida em que o protagonista e a comunidade comungam dos mesmos valores, a própria noção de realidade cíclica e o conhecimento dos três compartimentos do real devem ser pensados

como elementos familiares do ponto de vista cultural. No entanto, a originalidade da interpretação de Soyinka é fazer com que a noção do abismo de transição, o quarto estágio da existência, e sua representação ritualística forneçam ao drama dos deuses um significado metafísico, transformando o ritual trágico yorùbá em uma experiência de caráter epistêmico. Dessa forma, ao afirmar a experiência do abismo de transição, reforçando o conhecimento do significado da mudança e da transformação de todas as coisas, da interação e da relação entre os três compartimentos do real, o ritual trágico yorùbá se constitui também como uma “resposta” à comunidade, ele a recarrega com uma força renovada para a ação, porque transmite o resíduo das energias mobilizadas na excursão do ator através do abismo de transição (SOYINKA, 1990, p.34). Pode-se dizer, portanto, que, para o baraperspectivismo, o *pressuposto epistêmico* do ritual trágico yorùbá se encontra nessa reprodução do resíduo das forças mobilizadas no processo de criação artística.

À medida que pensemos nesse processo a partir de uma analogia com o simbolismo do mito da criação que acompanhamos até aqui, a qualidade das forças em jogo emerge com mais nitidez. Trata-se de que tipo de resíduo de energias? Que forças são essas que resultam como a recarga da comunidade? A situação em que nos encontramos, que demanda uma intensificação na produção filosófica da diáspora africana, impõe uma percepção do tempo e da realidade distinta daquela que é caracterizada como cíclica por Soyinka e que se configura a partir da experiência da sociedade tradicional yorùbá, onde a análise da relação entre o protagonista do ritual trágico e a comunidade identifica com mais discernimento o sentido da experiência metafísica que eclode no ritual. Assim, não é por compartilhar a mesma concepção de tempo e de realidade que o baraperspectivismo pretende se impor como uma filosofia do trágico à “comunidade” que se espalha pela diáspora africana. Uma das características dessa experiência diaspórica é o conflito estabelecido entre visões de mundo tradicionais e modernas. Nem mesmo uma noção de tempo em geral pode ser pensada da mesma maneira. Entretanto, é evidente que o baraperspectivismo se coloca em relação a uma coletividade; e essa coletividade é marcada pela diversidade de opiniões e de conceitos. Ao propor a constituição de uma filosofia do trágico no contexto da situação colonial que marca a experiência cultural da diáspora africana, o baraperspectivismo procura, antes, incorporar experiências e ideias que designem uma nova possibilidade de se contrapor às imposições do conhecimento e da moral marcadas

pelo eurocentrismo. Nesse sentido, a importância da interpretação do ritual trágico yorùbá efetuada por Soyinka está na ênfase que ele estabelece sobre o mito, a função do ator e a inclinação geocêntrica dos yorùbá, pois nisso se encontra o índice para o restabelecimento do corpo e da experiência da arte como pressupostos de nossa filosofia do trágico. O que Soyinka designa, então, a partir da noção do abismo de transição e da intensificação das forças da comunidade, o baraperspectivismo incorpora e restitui como o próprio jogo de forças da concepção fisiológica da existência. Assim, a analogia com os mitos descritos até aqui privilegia na experiência do *excesso* a noção mais significativa para a elucidação do conceito: o baraperspectivismo nasce de um elogio do excesso.

8.

Para que possamos compreender a noção de excesso que o baraperspectivismo privilegia em articulação à base de seus pressupostos, devemos considerar, em primeiro lugar, as figuras de Obàtálá e Ògún. Conforme nossa abordagem do simbolismo de Obàtálá, vimos que ele perde a prerrogativa no direito à criação do mundo devido à ingestão excessiva do vinho de palma. Assim, a experiência do excesso em Obàtálá pode ser enunciada como a diminuição das forças do òrìsà; isto é, como o aniquilamento de suas forças criativas. Por outro lado, o simbolismo de Ògún apresenta uma experiência inversa. Quando ele ingere o vinho de palma em meio ao campo de batalha, há um aumento significativo de energia, uma intensificação de suas forças destrutivas. De um modo geral, a representação simbólica de cada uma dessas divindades a partir da mitologia dos yorùbá se deduz como o reflexo de uma experiência concreta. O discurso do mito é uma interpretação da vida; e cada um dos òrìsà que abordamos até aqui corresponde tradicionalmente a um “domínio da natureza”.

Para a concepção fisiológica da existência, que se engendra de acordo com a elaboração do baraperspectivismo, o que se diz a respeito da representação simbólica dos òrìsà é que ela corresponde na realidade a potências da natureza. No contexto de uma discussão filosófica sobre as imposições do logocentrismo, ou seja, da universalização da racionalidade científica, acredito que se referir a um òrìsà como um domínio da natureza, ou como um princípio civilizatório, é, no mínimo, correr o risco de apresentá-los sob a ótica da cientificidade, que pode servir tanto à mera tradução de uma experiência exótica para um público determinado eminentemente por uma

formação europeia, como, simplesmente, para reproduzir a dinâmica de dominação dos saberes africanos pelos saberes europeus, típica do procedimento da etnofilosofia. Nisso reside minha desconfiança em relação aos discursos de caráter científico sobre a experiência cultural dos yorùbá, particularmente, e sobre quaisquer experiências culturais dos povos colonizados, em geral. Evidentemente, é possível identificar aspectos das análises etnográficas ou teológicas sobre os yorùbá, que sejam conciliáveis com o baraperspectivismo. Entretanto, existem questões inconciliáveis. Um exemplo disso está relacionado à tradução do termo “*irúnmolè*”, ou “*imolè*”. Tanto na obra de Juana Elbein dos Santos (SANTOS, 2008, p.72) como em Idowu (IDOWU, 1995, p.58), o termo aparece como sinônimo de “òrìsà”; caracterizado, no entanto, como a designação genérica de “entidades sobrenaturais”. Essa explicação dificulta a aproximação que pretendo enfatizar entre a experiência humana da realidade empírica e a representação simbólica da mitologia dos òrìsà. Por isso, é necessário conceber como òrìsà uma potência da natureza; o que pode ser denominado também como uma força da existência. Ao enunciar qualquer coisa sobre a experiência humana da realidade empírica, devemos privilegiar a perspectiva do corpo e procurar fazê-lo através de uma ruptura com a terminologia tradicional do conhecimento científico (e filosófico) moderno. Por isso, ao abordarmos a relação dos òrìsà com o corpo humano, eles serão pensados também como instintos e como impulsos, tais como essas noções aparecem na formulação nietzschiana, partindo do pressuposto de que a filosofia do trágico de Nietzsche é a primeira grande expressão de antagonismo à cientificidade na história da filosofia ocidental. Portanto, o cerne de nossa discussão sobre a experiência do excesso contemplará a relação do simbolismo dos òrìsà Obàtálá e Ògún com a perspectiva do corpo.

Nos mitos que evocamos até aqui, a presença do òrìsà Èsù é fundamental. Por causa de sua relação com o fenômeno do excesso que se encontra nas narrativas protagonizadas por Obàtálá e Ògún, a figura de Èsù precisa ser examinada, de modo a elucidar sua importância para a constituição do baraperspectivismo. A embriaguez de Obàtálá foi provocada por Èsù, por causa de sua negligência ao se preparar para a criação do mundo. Ògún, por sua vez, também acaba embriagado em decorrência de um gesto de Èsù. Embora não saibamos o que o leva a deixar a cabaça de vinho de palma no caminho de Ògún durante a batalha, vimos que foi uma atitude inadimplente de Obàtálá em relação ao que fora determinado por Òrúnmilà, òrìsà da sabedoria, que veio

a provocar Èsù, levando-o a suscitar uma sede irremediável em Obàtálá, que não encontra nenhum meio de saciá-la a não ser ingerindo a seiva do dendezeiro, o vinho de palma. Aliás, cada uma dessas imagens, que se compõem, primeiro, da relação de Èsù com Obàtálá e, segundo, da relação de Èsù com Ògún, indica um sentido diferente atribuído ao simbolismo de Èsù pelas interpretações tradicionais abordadas pela etnografia.

A narrativa sobre o excesso de Ògún, pela carência de informações a respeito do que *acontece* previamente entre ele e Èsù, para que esse venha a colocar a cabaça de vinho de palma em pleno campo de batalha, induz à leitura da figura de Èsù conforme a interpretação que vê nele o tipo do *trickster*, da divindade trapaceira, arruaceira, maliciosa e malevolente. Com efeito, Roger Bastide, em sua análise do culto aos òrìsà na Bahia (BASTIDE, 2001, p.161), nos informa que os etnólogos que se interessaram por Èsù na África o designaram pelo termo “trickster” e que essa concepção de uma divindade perniciosa foi compartilhada pelos fiéis dos candomblés brasileiros. Mas, essa identificação provém do próprio estabelecimento da situação colonial, através da instalação de missionários europeus no território africano. Com a tradução da bíblia para a língua yorùbá, foi processada a identificação de Èsù com o demônio da religião cristã (BERKENBROCK, 1997, p.234) e Idowu afirma que, na Nigéria, Èsù foi amplamente denominado como “Diabo” ou como “Satanás” (IDOWU, 1995, p.78). Essa concepção, entretanto, é desconstruída por Bastide, que atribui a Èsù “uma função muito especial na cosmologia yorùbá”.

O mito da embriaguez de Obàtálá apresenta precisamente o contrário da concepção do *trickster*. Nada nele evoca trapaça, malícia ou maldade. Não podemos atribuir a embriaguez de Obàtálá a uma suposta maldade de Èsù. A experiência do excesso nesse caso se configura como um processo de relações entre as forças que se caracterizam pela figura de cada um dos òrìsà envolvidos. De acordo com esse mito, Èsù é um òrìsà que ocupa uma posição estratégica nos confins do mundo dos deuses, ao passo que Obàtálá é designado a criar o mundo sensível. O conflito se instaura quando Obàtálá não cumpre a determinação de Òrúnmìlà que consiste em realizar a oferenda necessária à plena execução de sua obra; e a oferenda consiste precisamente na realização de um sacrifício para Èsù, que é designado no mito compilado por Reginaldo Prandi como “guardião” (PRANDI, 2001, p.504). O lugar do guardião representa uma posição intermediária entre o criador e a obra. Na interpretação de Bastide, vemos Èsù

desempenhar o papel de intermediário entre os òrìsà, entre os seres humanos, entre uns e outros e, ainda, em suas respectivas relações com os mortos. Ele é visto como aquele que promove a interligação entre todos os elementos do sistema cosmológico yorùbá; é designado como a “divindade das intercomunicações”, responsável pela interação e pela organização processual das forças em jogo no fluxo do vir-a-ser.

O que quer dizer que a ordem do cosmos está ligada à classificação das coisas, à estabilidade dessa classificação, e que somente Èsù tem o direito, como senhor dos caminhos, de ligar entre si os conceitos diretores, as categorias organizatórias do mundo. (...) Para que o universo seja compreensível, é preciso dividi-lo, pois, em conceitos classificatórios. (...) Todavia, a heterogeneidade dos conceitos é também obstáculo ao pensamento, pois o pensamento não é apenas a redução da multiplicidade a certos esquemas, é também dialética ou passagem de uma categoria para outra. (...) Somente Èsù aparece ocupando um lugar nas quatro grandes categorias; vimo-lo figurar sucessivamente como escravo de Ifá, como porteiro de Osányin, como controlador das reencarnações dos *égún* e como servo dos òrìsà. O que quer dizer que é ele e somente ele que representa o princípio da dialética e da intercomunicação. Respeitando a diversidade ou a multiplicidade do real, é ele quem oferece a base da unidade do mesmo real. (BASTIDE, 2001, p.184).

Apesar do antagonismo à terminologia empregada no discurso de Bastide e ao seu procedimento teórico, que me leva a situá-lo numa relação direta com a ideia que Hountondji define como sendo uma das características principais do procedimento da etnofilosofia, ou seja, a ideia de uma “literatura alienada”, que se constitui como um produto de exportação a partir dos discursos de pretensão filosófica produzidos para o público europeu acerca dos saberes tradicionais africanos, conforme examinamos (HOUNTONDI, 1996, p.45); isto é, apesar da ligação entre as análises de Bastide e a etnofilosofia, é fundamental captar na experiência que ele descreve uma imagem do òrìsà Èsù destituída da carga depreciativa que tanto a concepção do trickster como a de demônio lhe imprimem. Sendo assim, a noção de “senhor dos caminhos” corresponde ao papel do guardião que lhe é atribuído por Reginaldo Prandi no mito da criação do mundo. Como senhor dos caminhos, é necessário pagar-lhe um tributo, prestar-lhe uma homenagem, antes de se por a caminho na consecução de qualquer empresa. Essa é a condição que fora negligenciada por Obàtálá e que explica o insucesso no cumprimento de sua tarefa. Na interpretação de Bastide sobre o simbolismo de Èsù, a figura do senhor dos caminhos ganha um contorno de “princípio filosófico”. Se, ao contrário do papel de deus malévolo e arruaceiro, é possível imaginá-lo como o “deus da ordem”, ou como o òrìsà “regulador do cosmos” (BASTIDE, 2001, p.183), é porque Bastide o define como o “elemento dialético do cosmos” (BASTIDE, 2001, p.172).

É interessante comparar a estrutura da cosmologia yorùbá segundo a elaboração de Wole Soyinka com a elaboração feita por Bastide. Para Soyinka, o cosmos se encontra dividido naqueles três compartimentos, o mundo dos vivos, o dos mortos e o dos não nascidos. Ele ainda articula um quarto estágio nessa organização, que corresponde à matriz e à fonte da mobilidade e da mudança entre todos os elementos do conjunto; o “espaço de transição”, a experiência de dissolução e reintegração, cuja representação mais *tátil* se encontra nos fenômenos da morte e do nascimento. O valor dessa organização reside na ênfase de Soyinka sobre a experiência sensível da realidade empírica; isto é, em sua recusa a tratar os òrìsà como “entidades sobrenaturais” e na afirmação da continuidade entre o mundo dos òrìsà e o dos seres humanos. Bastide, por sua vez, afirma que “o cosmos está dividido em quatro compartimentos” (BASTIDE, 2001, p.171): “os deuses, os seres humanos, a natureza e os mortos”. Essa classificação é feita com base em informações colhidas nos mitos, mas, principalmente, a partir das referências das diversas modalidades de culto que compõem o universo global da religião dos òrìsà. A cada compartimento corresponde uma modalidade de culto. Examinar a função do sacerdócio em cada uma dessas modalidades é fundamental para a compreensão da classificação efetuada por Bastide e a função atribuída a Èsù com relação a essa estrutura quádrupla do mundo. Com efeito, Bastide propõe uma dissociação entre cada compartimento do mundo, de tal modo que os elementos de cada um são considerados em seu isolamento rigoroso em relação aos outros. A dinâmica entre os mundos, segundo Bastide, as trocas e a presença de elementos especiais em um e outro compartimento são possíveis apenas através da interferência de Èsù (BASTIDE, 2001, p.184).

9.

O primeiro compartimento do esquema estabelecido por Bastide corresponde ao mundo dos *homens*. A cidade, a história, a vida em sociedade, o trabalho, a religião, a guerra, as relações amorosas, a política, a arte, a ciência, a tecnologia, o conhecimento e a educação, a civilização e a cultura – quando se pensa no mundo dos *seres humanos*, é disso tudo que se fala. Situações típicas da vida humana, tais como o nascimento e a morte, a doença, a fome, a pobreza, a longevidade, o azar e a felicidade, por exemplo, só podem ser compreendidas a partir desse domínio. Constituem-se como temas de questões fundamentais à existência do ser humano que encontram no culto de Ifá, ou, Òrúnmìlà, o òrìsà da sabedoria, a fonte de suas explicações. É o babaláwo, o sacerdote

do culto de Ifá, o encarregado de interpretar e propor soluções para as questões apresentadas por indivíduos ou coletividades. Por exemplo, já ocorreu no Brasil diversas vezes que os membros de uma comunidade de terreiro solicitassem os serviços de um babaláwo para obter informações acerca da sucessão na presidência da comunidade, em casos de falecimento da *iyálòrìsà*¹³. Pelo menos de 1941 a 1986, o babaláwo, Agenor Miranda Rocha, indicou através do jogo de búzios, conforme a determinação dos òrìsà, a sucessão no cargo de *iyálòrìsà* nos candomblés do Ilé Àse Òpò Àfònjà e da Casa Branca do Engenho Velho em Salvador, Bahia (ROCHA, 2003, p.19). O babaláwo também pode ser consultado por alguém que precisa resolver um determinado problema relacionado ao trabalho, ou à doença, ou ao amor, por exemplo, e ainda no caso do nascimento de uma criança, como acontece no contexto da sociedade tradicional dos yorùbá, os pais recorrem ao babaláwo antes mesmo de darem nome ao bebê, para saber qual lhe será mais favorável e que lhe trará, por assim dizer, boa sorte ao longo de toda sua vida.

O exemplo do nascimento de uma criança coincide muito bem com a abordagem de Bastide sobre esse compartimento do mundo, pois o aspecto mais significativo de sua interpretação sobre a função do babaláwo na sociedade humana é o que ele apresenta como uma teoria do “princípio de individuação”. O que ele chama de “concepção afro-brasileira de pessoa humana” pertence ao domínio do babaláwo; ele ainda afirma que existe o germe de uma “psicologia sistemática” no culto de Ifá (BASTIDE, 2001, p.145). A constituição do indivíduo é determinada pela combinação dos odù que lhe acompanham desde o nascimento e essa combinação é o que garante e viabiliza a constituição da diferença entre as pessoas. O culto de Ifá equivale ao procedimento de cultivo da sabedoria contida nos odù.

Segundo a definição de Reginaldo Prandi (PRANDI, 2001, p.567), o odù é um signo do oráculo de Ifá. Para Agenor Miranda Rocha (ROCHA, 2003, p.29), os odù são “analogias históricas em ordem e forma preceituais”: “como diz o yorùbá, só se pode justificar um fato com uma analogia histórica”. Essa concepção é mais adequada à tarefa de transfigurar o conhecimento das tradições do yorùbá na linguagem da filosofia do trágico baraperspectivista, com a qual proponho romper com a terminologia da

¹³ “Iyá” significa mãe e “babá”, pai. Assim, traduz-se o nome desse título como “mãe do òrìsà”; no caso do sacerdote, o *babálòrìsà*, traduz-se como “pai do òrìsà”. Nos terreiros e na bibliografia do candomblé, encontramos os termos equivalentes, “mãe de santo” e “pai de santo”.

etnografia que mantém esse conhecimento enclausurado no domínio da experiência religiosa. Termos como “oráculo”, “adivinho” e “adivinhação”, por exemplo, já naturalizaram demais e continuam fortalecendo essa clausura. Sendo assim, a definição de *odù* mais apropriada deve considerá-lo exatamente como um signo que remete a diversas analogias históricas que deve ser lido e interpretado; *odù* não como um signo do oráculo de Ifá; mas, como um signo, senão da escritura ou da literatura, no mínimo, e com mais propriedade, um signo da *oralitura* filosófica de Ifá¹⁴.

A arte da interpretação é uma exigência para o *babaláwo*, pois é através dela que ele exprime o significado da combinação dos *odù* que determina a experiência de formação e a própria vivência de uma pessoa. Isso não quer dizer que uma lei peremptória, imutável e inelutável rege definitivamente a vida do indivíduo, segundo a concepção *yorùbá* tradicional de destino. O indivíduo nasce com seu *odù* pessoal, que, de um modo geral, lhe proporciona durante a vida mais alegria do que tristeza, ou o contrário; mas tudo vai depender do arranjo e da reconfiguração dos caminhos do indivíduo ao longo de sua existência. Pode ser que na vida da pessoa, conforme a determinação de seu *odù*, haja uma propensão para doenças respiratórias, pode ser que haja um altíssimo risco de uma morte prematura e pode ser também que a pessoa possua de uma forma inata a tendência da riqueza e da longevidade. Tanto o sucesso como o insucesso, que a determinação do *odù* implica, dependem do reconhecimento de seu *odù* por parte do próprio indivíduo e da maneira com que ele se relaciona com a característica das tendências que o *odù* revela. Para amenizar ou intensificar a carga do *odù*, que pode ser genericamente designada a partir das categorias da alegria ou da tristeza, da sorte ou do azar, o indivíduo é orientado pelo *babaláwo* a realizar oferendas e sacrifícios específicos.

A totalidade dos *odù* encerra uma série de histórias e referências míticas que representam tudo que é possível de ser vivido, experimentado. Vimos que Idowu atribui à totalidade do conjunto a existência de duzentos e cinquenta e seis *odù*, onde cada um dos quais apresenta mil seiscentas e oitenta histórias e narrativas míticas. Bastide também se reporta à quantidade de duzentos e cinquenta e seis (BASTIDE, 2001,

¹⁴ “Na África, os *odù* são histórias em forma de poemas recitados de cor pelo *babaláwo*. Em Cuba, os *babaláwo* mantêm os mitos dos *odù* escritos em cadernos que conservam em segredo (pataquis). No Brasil, os poemas estão esquecidos, conservando-se contudo seus nomes, nomes de *òrisà* que fazem parte das narrativas e presságios de cada um deles. *Odù* são divindades enviadas por *Òrúnmilà* para ajudar os homens” (PRANDI, 2001, p.567).

p.120). No Brasil, o culto de Ifá não se encontra tão difundido quanto o culto aos òrìsà; a arte da interpretação do odù, em geral, ficou ao encargo das iyálòrìsà e dos babálòrìsà; e a quantidade de odù ficou reduzida em dezesseis. Com efeito, no próprio culto de Ifá, os odù principais são dezesseis, que, combinados entre si, formam duzentas e cinquenta e seis “figuras”. No Brasil, a subdivisão de cada odù apresenta variações, em que o odù com o menor número de narrativas apresenta quatro, enquanto o de maior número apresenta oito (ROCHA, 2003, p.33). A nomenclatura dos dezesseis odù principais no culto de Ifá não é a mesma que se encontra no culto aos òrìsà no Brasil, embora apresente algumas semelhanças. Enquanto alguns nomes se assemelham, porém, a ordenação dos odù permanece diferente.

A distribuição dos odù obedece a uma ordem matemática. Cada um é representado por um número. O babaláwo, ou, genericamente, o intérprete, observa o número que resulta de uma jogada, de um *lance*, de seus instrumentos de *leitura*: no caso do babaláwo no culto de Ifá, o jogo é feito com o *opele*; no culto aos òrìsà, o jogo é feito com búzios¹⁵. A cada jogada do opele, obtém-se o número e o nome do odù configurados pela quantidade de caroços de dendê que caem com a parte côncava para cima e a parte convexa para baixo em relação à quantidade de caroços com a parte convexa para cima e a parte côncava para baixo. No jogo de búzios, o número e o nome do odù são conhecidos pela quantidade de búzios que caem com a parte aberta para cima e a parte fechada para baixo em relação à quantidade de búzios com a parte fechada para cima e a parte aberta para baixo. Cada odù tem a recomendação de um *ebò*, ou seja, de uma oferenda, ou de um sacrifício, associada a cada narrativa. Um dos estágios do processo iniciático do babaláwo consiste em aprender, para saber de cor, por meio da oralidade, cada uma das narrativas e seus respectivos ebò.

O opele Ifá e o jogo de búzios são meios de comunicação entre os seres humanos e os òrìsà. Os odù representam as palavras dos òrìsà. Se é através deles que os òrìsà comunicam suas determinações e indicam os caminhos para a solução de problemas existenciais e para a afirmação e o fortalecimento da vida e das potencialidades do indivíduo, o babaláwo, a iyálòrìsà e o babálòrìsà são os intérpretes da palavra do òrìsà. Segundo a matemática do jogo, o òrìsà fala através de um ou mais de um odù; de tal modo que a mensagem do òrìsà se constitui pela interpretação das narrativas

¹⁵ O opele é o instrumento de leitura do Ifá semelhante a um colar formado por oito metades de caroços de dendê encadeados.

correspondentes ao odù que aparece por intermédio dos búzios ou do opele, a partir da questão que o indivíduo leva para o intérprete. O búzio é uma concha que representa muito bem o ato que define o *gesto* que o òrìsà desempenha durante o jogo: a fala. Possui uma forma elipsoidal com uma fenda natural em uma das faces que lembra uma boca entreaberta. A face oposta à da fenda precisa ser partida para que o búzio não oscile ao cair após a jogada. Nessa face oposta à fenda, cria-se, então, uma abertura; e ela passa a figurar como a abertura de uma boca, uma boca falante, enquanto a boca entreaberta na face oposta passa a figurar, por conseguinte, como a boca que está fechada, em silêncio. É precisamente a quantidade de búzios que caem com a abertura da boca para cima, ou seja, dos búzios que, após o lance, caem falando, que corresponde ao número e ao nome do odù que será interpretado. Por exemplo, quando, dos dezesseis búzios, apenas um cai com a boca aberta para cima, o nome do odù é *Òkanràn* e quem fala é *Èsù*; quando três caem com a boca aberta para cima, o nome do odù é *Ètàogundá* e quem fala é *Ògún*; quando sete caem com a boca aberta para cima, o nome do odù é *Òdì* e quem fala também é *Èsù*; quando nove caem abertos, o nome do odù é *Òsá* e quem fala é *Yemònjá*; quando dez caem abertos, o nome do odù é *Ofùn* e quem fala é *Òsálá*; e, finalmente, quando doze caem abertos, o odù é *Èjìlà Sèborá* e quem fala é *Sàngó* (BASTIDE, 2001, p.118). A composição do indivíduo, portanto, a partir da concepção tradicional yorùbá, está associada ao odù que lhe é determinado ao nascer. Esse odù é o signo pelo qual se conhece o òrìsà que participa dessa composição e que concede ao indivíduo uma determinada qualidade de força vital e de potencialidades; o òrìsà de uma pessoa é a força que imprime o caráter de seus instintos mais fundamentais.

Não há dúvida que o odù se comporta como um dos principais aspectos no processo de individuação que se constrói na perspectiva yorùbá, posto que, como palavra de òrìsà, é ele quem apresenta os caminhos pelos quais o instinto quer conduzir a pessoa. Essa interpretação não segue à risca a abordagem textual de Bastide, senão pela consideração da importância do odù e da função do babaláwo como representante do compartimento do real reservado à vida da sociedade humana. A tarefa de Bastide “consiste somente em analisar o sistema dos òrìsà na igualdade de sistema classificatório das coisas” (BASTIDE, 2001, p.154). O que examinamos foi um panorama da relação entre o babaláwo, ou melhor, entre o intérprete, o odù e o òrìsà, no processo de formação e conservação da individualidade da pessoa humana, onde o que

foi mostrado parte da indagação sobre o que levou Bastide a falar de “princípio de individuação na filosofia afro-baiana” (BASTIDE, 2001, p.148). Sua concepção da constituição do indivíduo no *candomblé* obedece a termos e métodos diferentes. Para ele, o princípio de individuação se constitui a partir da história dos indivíduos e a sociedade humana nada mais é do que a soma, a trama e a combinação dos fios de cada história individual. Mas, essa história não passa de uma combinação de palavras que se referem a acontecimentos; daí, a importância do *odù* como palavra do *òrìsà*, que Bastide classifica como palavras que se referem a acontecimentos-tipos. Por isso, ele acaba tomando os *òrìsà* como “princípios de classificação” (BASTIDE, 2001, p.149); e, com isso, somando a ideia de seres sobrenaturais e a de deuses que habitam no alto, não contribui muito além da destruição do preconceito cristão sobre o simbolismo de *Èsù*. Ele permanece científico e *cristianista*, enquanto foi precisamente a cientificidade e o cristianismo que se introduziram como elementos perniciosos na vida dos africanos para sempre.

O segundo compartimento do cosmos, de acordo com sua classificação, corresponde ao domínio da natureza. Constitui-se como um reino à parte da sociedade humana e para definir sua independência em relação ao mundo dos homens, ele argumenta que, onde a natureza já se encontra cultivada, onde já apresenta sinais da interferência humana, como é o caso da agricultura ou da abertura de estradas, por exemplo, não é mais possível concebê-la em sua independência de espaço autônomo, sob a forma de um domínio estável em cujo seio se encontram os elementos que lhe são peculiares: as folhas. A razão disso reside na concepção de que a divindade regente nesse domínio é o *òrìsà Osányìn*, divindade do mato, “dono das ervas”. “O reino de *Osányìn* começa onde acaba o reino dos homens” (BASTIDE, 2001, p.149). O simbolismo de *Osányìn* se refere às potências que se encontram na imensa diversidade das folhas do mundo natural.

Há uma informação controversa na análise de Bastide em relação a esse *òrìsà*. Ele afirma que *Osányìn* não “desce”, que não possui “cavalos” que possa montar; ou seja, que *Osányìn* não encarna no terreiro (BASTIDE, 2001, p.143). A experiência nos *candomblés*, no entanto, prova o contrário. Uma série de cantigas é entoada com cadência e ritmos específicos, quando esse *òrìsà* se manifesta; ele possui seus “atos”, ou seja, seus gestos de dança característicos, que remetem à colheita e ao trabalho de macerar as ervas; o verde é sua cor e ele pode ser visto, ao dançar, brandindo uma folha

de *pèrègùn*, a dracena (*Dracaena fragrans*, *Agavaceae*). Como a teoria bastidiana dos compartimentos do real está associada ao estudo das funções sacerdotais no culto aos òrìsà, em relação ao compartimento da natureza ele apresenta o papel do *babálosányìn*. Este é o conhecedor das diversas folhas utilizadas no culto. Entende das propriedades e potências de cada uma e de que maneira se encontram vinculadas ao simbolismo de cada òrìsà. Desde que a potência de cada òrìsà está relacionada especialmente à potência de uma ou mais de uma folha, pode-se dizer de Osányìn que ele é a potência de intensificação das forças de cada folha. Sendo assim, ele age como um poder intermediário geral que desperta a força característica de cada erva para sua utilização com um determinado propósito. As ervas são utilizadas de inúmeras formas em todas as fases do ritual. Maceradas em água fresca, são utilizadas como banhos de purificação dos corpos e de consagração dos objetos rituais. Servem ainda no preparo de pós e pastas e na confecção da indumentária. Ògún, por exemplo, dança enfeitado de màrìwò. De um modo geral, sem erva, não há culto, “*kó sì ewé kó sì òrìsà*” (sem folha, não há òrìsà). A função do *babálosányìn*, então, é de máxima importância. Ele é o sacerdote encarregado de penetrar na mata para colher as ervas necessárias. Uma informação que corrobora a definição bastidiana desse compartimento, é que o mato é um domínio perigoso. O *babálosányìn* detém a *técnica* de adentrar no mato, se prevenindo de riscos e perigos iminentes. Ele conhece os meios de se proteger e de se favorecer em sua tarefa no reino de Osányìn. E é mais uma vez a arte em sua configuração ritual que coloca o ser humano em condições de jogo com a adversidade das forças em fluxo na experiência da realidade empírica. Pois, para adentrar no território inóspito, porém generoso, da mata, o *babálosányìn* se prepara, organizando uma sutil arquitetura do espaço, antes de executar sua função propriamente dita de colhedor de ervas. Ele prepara a entrada da floresta, onde Èsù também se encontra como porteiro, depositando fumo ou moedas nos locais apropriados. Bastide ainda informa que o *babálosányìn*, dentro da mata, deposita fragmentos de *obi* mastigado, que ele cospe em quatro direções, à frente, à esquerda, à retaguarda e à direita, delimitando o “espaço sagrado em que vai evoluir” (BASTIDE, 2001, p.127)¹⁶. Como um verdadeiro performer, ele entoia os cânticos apropriados, caminhando no interior da mata e realizando o seu serviço de colhedor, sem deixar de cantar um instante sequer; embora, uma vez ou outra, possa dialogar entre as árvores com as forças que se encontram no meio da floresta.

¹⁶ *Obi* é a noz-de-cola (*Cola acuminata*, *Streculiaceae*), “fruto africano aclimatado no Brasil, indispensável nos ritos do candomblé” (PRANDI, 2001, p.567).

Pelo fato de cada òrìsà possuir as suas próprias ervas, a função da colheita é o que, para Bastide, caracteriza a importância do babálosányìn. Sua arte está relacionada ao conhecimento das forças vivas das plantas. Portanto, como sacerdotes da “natureza viva” (BASTIDE, 2001, p.144), o babálosányìn é o sacerdote que colhe as ervas dos òrìsà.

O mundo dos mortos é o terceiro compartimento do real na concepção de Bastide. Seus limites se encontram rigorosamente determinados, de modo que não haja uma mistura indevida entre vivos e mortos. Os mortos não encarnam como os òrìsà. Quando se tornam visíveis em seu culto, diz-se, de acordo com Bastide, que são “aparições” (BASTIDE, 2001, p.144). No Brasil, pode-se dizer que assumem o papel dos antepassados ilustres da família, que era atribuído aos òrìsà no território africano. Com efeito, o louvor aos mortos no candomblé se dirige aos antepassados ilustres, fundadores do terreiro e da linhagem de cada *egbé*, ou seja, de cada comunidade de terreiro oriunda da mesma raiz, além de remeter, possivelmente, aos ancestrais fundadores do clã ainda na África. Seu culto está envolvido de muitos segredos que somente os iniciados adquirem o direito de conhecer. Entretanto, o rigor do isolamento já se apresenta como um sinal do significado que esse culto possui diante do culto dos òrìsà. Apenas os homens podem ser iniciados no culto aos mortos, que possui duas características: numa casa de culto aos òrìsà, ele consiste em uma cerimônia reservada aos iniciados da casa, sem a participação de uma assistência, como acontece em dia de festa de òrìsà; o culto aos mortos também, e de um modo mais específico e complexo, é desempenhado por membros de uma “sociedade secreta”, em diversas casas de culto instaladas na ilha de Itaparica, na Bahia. Há uma gradação hierárquica dos cargos, como no culto aos òrìsà, onde o cargo de *Alapini* corresponde à graduação máxima.

A palavra yorùbá que significa morto é “*égún*”, ou “*egúngún*”. Mas, *égún* é, a rigor, a força pessoal do morto que se desprende do corpo com a morte. *Egúngún* é um ancestral. No esquema de Bastide, que se divide a partir da separação entre o céu e a terra, o mundo terreno dos homens se dá no trânsito entre a sociedade e a floresta, enquanto o mundo dos òrìsà se encontra no céu. Para ele, a representação do mundo dos mortos é periférica e se encontra nas bordas, nas fronteiras entre o céu e a terra. Seu culto, de acordo com Bastide, apresenta duas características: a primeira consiste na evocação do *égún* e a segunda, na sua fixação. Fixar, ou assentar, o *égún* significa colocar a força pessoal do morto em determinados objetos arranjados em um vaso, que é

mantido em um quarto reservado aos *égún* nas casas de culto a *òrìsà* e nas casas de culto a *Babá Égún*. Nas casas de culto a *òrìsà*, o *égún* pode ser evocado durante uma cerimônia fúnebre e, nas casas de culto a *babá égún*, durante as festas celebradas. A importância do significado da festa na perspectiva *yorùbá* alcança uma proporção mais ampla pelo fato da celebração de festas aos mortos. Na festa do culto a *babá égún*, o morto, um ancestral ilustre da família, é evocado para dançar, pois ele também se compraz na dança.

O sacerdote responsável por fixar e evocar os mortos é chamado de *òjè*. Bastide emprega o termo “*babáòjè*”. Ele exerce uma função cuidadosa e muito importante na festa de *babá égún*, que consiste em controlar o espaço entre o *égún* e a assistência. Embora Bastide afirme que há uma classe de homens iniciados no culto de *babá égún* que são preparados para vestir a roupa de *egúngún* e “aparecer” como o morto na festa para dançar, transmitir uma mensagem ou dar um conselho (BASTIDE, 2001, p.140), acredita-se que efetivamente é a força pessoal do próprio antepassado que preenche e mobiliza as vestes de *egúngún* na evolução da dança. São roupas e máscaras ricamente coloridas e enfeitadas com espelhos, contas, fitas, conchas e búzios, feitas de uma sobreposição de tecidos que assume uma forma humana, mas impede que se veja o que há por dentro dela. Porém, os *égún* que se vestem e que são evocados para dançar são os que foram preparados e, de certa forma, doutrinados pelos *òjè* e que certamente já foram assentados. Bastide lembra ainda de uma outra categoria de *égún* que se manifesta sob a forma de um “*nebulosa*”; são os *égún* que ainda não foram assentados, nem doutrinados (BASTIDE, 2001, p.137).

Durante a festa, o *òjè* deve controlar o *égún*, para que ele não avance na direção dos vivos na assistência, pois encostar num *égún* significa a morte para um ser humano. Para evocar, controlar e manipular o *égún*, o *òjè* utiliza um galho delgado de *àtòrì* (*Glyphea lateriflora*), ou de uma árvore semelhante, que é chamado de *ìsan*¹⁷. A colocação do *ìsan* sobre o solo nas festas, quando o *òjè* *mostra* ao *égún* os limites do espaço que lhe é reservado para a dança, salientando que além desse limite não lhe é permitido passar, representa claramente a oposição estabelecida entre o mundo da sociedade humana e o dos mortos que Bastide aplica em seu esquema, além de indicar

¹⁷ “Através do *ìsan*, os *òjè* não só manipulam os *égún*, mas também os separam do mundo dos vivos. Um *ìsan*, colocado horizontalmente sobre o solo, impede o *Babá* de ir além do lugar onde está colocado. O *ìsan* também pode ser envergado como um chicote pelo *égún*. Essa situação é motivo de terror porque implica na cólera dos ancestrais e na ameaça de um castigo” (SANTOS, 2008, p.125).

igualmente aos vivos que além daquele ponto eles também não podem passar, sob o risco de correrem um perigo mortal.

Tanto no culto aos òrìsà como no culto a Babá Égún, o que é cuidado e valorizado é a experiência da vida na terra. Pensar na relação com os mortos em termos de limite e de uma oposição radical, como nos leva a crer a divisão empregada no esquema de Bastide, talvez seja insuficiente para que possamos compreender o valor dessa afirmação da vida. Assim, penso que interpretar essa relação entre o mundo dos vivos e o dos mortos em termos de *equilíbrio* e *desequilíbrio* afasta do pensamento o preconceito da rigidez, da inflexibilidade e da imobilidade que a noção de limite implica. Como sacerdote do mundo dos mortos, portanto, o òjè é o responsável por manter o equilíbrio entre aquele e o mundo dos vivos.

E, finalmente, o quarto compartimento do esquema de Bastide está relacionado ao mundo dos òrìsà. Com efeito, ele considera o “mundo dos deuses” sob o aspecto da transcendência. Para ele, e de acordo com sua classificação, os òrìsà habitam fora do mundo da criação (BASTIDE, 2001, p.143) e, por isso, também são considerados como entidades sobrenaturais. Duas características fundamentais estão atreladas em sua definição: por um lado, os òrìsà são antepassados divinizados de certos clãs e, por outro, estão relacionados às forças da natureza e a “atividades sociológicas bem determinadas” (BASTIDE, 2001, p.153), como a caça, a pesca, a agricultura e a guerra, por exemplo. Sua representação material se encontra ainda em determinada cor, em certos animais, certas folhas, certos metais, fenômenos meteorológicos e elementos da natureza. Por exemplo, Ògún é o òrìsà da guerra e da metalurgia, mas às vezes também é associado à caça e à agricultura. Está ligado à terra, seu metal é o ferro, sua cor é o azul escuro, seu animal é o cachorro e suas folhas são o abre-caminho, a aroeira e a espada-de-São Jorge. Sàngó é o òrìsà da justiça. Está ligado ao vermelho e ao branco, ao carneiro, ao cobre, ao raio, ao fogo e ao trovão. Suas folhas são o bétis-cheiroso, o puitoco e a negamina. Òsun é a òrìsà do amor. Está ligada às águas doces, rios e cascatas; sua cor é o amarelo ouro, seus metais são o ouro e o latão, seu animal é a cabra e suas folhas são o orepepê, o oriri e a folha-da-costa, conhecida também como saião.

A experiência dos òrìsà no território africano se constituiu a partir da divisão da sociedade em clãs. Cada òrìsà, considerado como um ancestral divinizado, se tornou objeto de culto em seu respectivo clã e passou a ser cultuado como o fundador da

linhagem. Esse aspecto está entrelaçado com a condição de força da natureza; entretanto ele se perde na experiência da diáspora, pois o sistema da escravidão destrói a unidade do clã, dispersa os membros das famílias e reúne esses indivíduos de diversas procedências, línguas, territórios e costumes numa mesma situação. Durante a escravidão, na roça e na senzala, esses clãs se misturaram e fundiram seus deuses. A experiência perdida no desmantelamento do clã foi reinventada na confraria e os òrìsà se tornaram, então, “deuses de confrarias religiosas especializadas” (BASTIDE, 2001, p.154). Assim, o aspecto de forças da natureza prevalece sobre o de ancestrais divinizados, embora seus mitos ainda conservem essa condição. Para Bastide, eles se tornam personificações da tempestade, do fogo, do vento e do arco-íris, por exemplo.

A função sacerdotal que é relacionada ao mundo dos deuses, que, na opinião de Bastide, é afastado do mundo dos seres humanos, é desempenhada pela iyálòrìsà ou pelo babálòrìsà. É através de um trabalho altamente complexo que envolve o conhecimento dos ritos, dos mitos, das danças, das músicas, das folhas, dos objetos, das forças, dos bichos e dos segredos de cada òrìsà, que a iyálòrìsà (ou o babálòrìsà) promove a conexão entre o mundo dos deuses e o dos seres humanos. Segundo Bastide, uns habitam “*no alto*”; os outros, na terra, conforme a estabilidade dos conceitos que ele exige em sua classificação. Essa conexão se efetua através do fenômeno da encarnação; a marca da transcendência do mundo dos òrìsà se encontra no termo “baixar”, que caracteriza o transe das sacerdotisas. A iyálòrìsà é a detentora do saber que orienta todo o processo de iniciação no culto aos òrìsà e é através desse processo que o transe, ou a incorporação do òrìsà, se consolida.

Além dos ritos de iniciação, cada terreiro promove o culto de determinados òrìsà ao longo do ano litúrgico. O conhecimento da iyálòrìsà, portanto, é extensivo ao programa litúrgico do terreiro, o que significa que periodicamente são efetuados sacrifícios específicos para determinados òrìsà, que são celebrados ao fim do ciclo de suas homenagens com uma festa aberta ao público; é o que Bastide chama de “aniversários” dos òrìsà. Por exemplo, o calendário litúrgico do ano de 2013 do terreiro Ilé Omiojúàró, em Nova Iguaçu, Rio de Janeiro, presidido pela iyálòrìsà Beata de Yemònjá, teve início com a festa de Èsù no dia 6 de abril e foi encerrado com a festa de Òsálá (Obàtálá) no dia 5 de outubro. Cada festa tem os seus preceitos, suas características e deve transcorrer após a realização de todas as condições ritualísticas determinadas pela potência do òrìsà em questão. Começando pela celebração de Èsù e

encerrando com Òsálá, o ciclo do ano litúrgico no Omiojúàró se compõe ainda das festas de Òsòdsi, Ògún, Sàngó, Yemònjá, Ayaba e Ibejì¹⁸.

Com efeito, se o ritual trágico dos yorùbá na Nigéria, a partir da análise de Soyinka, é o evento que manifesta publicamente a relação de continuidade entre òrìsà e seres humanos, no Brasil, é a festa no candomblé que desempenha essa função. Através da dança, a potência do òrìsà preenche o corpo da sacerdotisa e imprime em seus movimentos toda a força do seu simbolismo cósmico e ancestral. A experiência dos òrìsà é indissociável do prazer pela música e pela dança; e, como diria Nietzsche, “essa música é alegre, mas não de uma alegria francesa ou alemã. Sua alegria é africana; ela tem a fatalidade sobre si, sua felicidade é curta, repentina, sem perdão” (WA/CW, §2). Se essa alegria africana possui uma ligação com a experiência da fatalidade, é porque é uma alegria trágica, ela nasce da própria relação de continuidade entre seres humanos e òrìsà, que implica numa atitude de honestidade com a consciência de uma finitude que está além da finitude humana, mas que abarca qualquer coisa que se encontre em fluxo no processo do vir-a-ser. É a própria alegria com o trágico; um sentimento que se intensifica mesmo quando se canta esses versos assombrosos para o prazer de Obalúwàiyé, filho de Nàná, òrìsà da saúde e da doença: “ele é o senhor da terra que degola e faz um homem definhar” (OLIVEIRA, 2004, p.80).

Se o ser humano “se compraz no imitado”, o òrìsà se compraz com o próprio impulso de criação do ser humano, já que a presença do òrìsà no corpo das sacerdotisas durante as festas, quando ele dança ao som dos atabaques, xequerês e agogôs, envergando suas roupas, couraças e coroas, seus objetos, suas cores e seus colares, inspirado pela melodia e pelo significado das cantigas, que abordam suas características simbólicas e seus feitos mitológicos, tudo isso intensifica a coletividade que participa do evento com a força vital necessária à afirmação da vida e à manutenção da existência, em termos políticos, sociais, culturais e existenciais, como podemos perceber através dos versos de outra cantiga para Obalúwàiyé: “Dance em nossa casa, dance, dance em nossa casa,/dance em nossa casa, dando forças e energia,/dançando, ele dá proteção à casa” (OLIVEIRA, 2004, p.84). Um sentimento crescente de alegria é o afeto que se produz durante a festa a partir da mobilização das energias naturais que se encontram no seio da experiência dos òrìsà, contagiando todos os participantes. De um modo

¹⁸ “Ayaba” é o nome genérico dos òrìsà femininos, as “rainhas”, como Òsun, Yánsàn, Nàná, Òbà, Yèwá e Yemònjá. Os Ibejì são òrìsà gêmeos e correspondem às potências da criança.

semelhante ao que acontece nos estados dionisiacos, quando, de acordo com Nietzsche, “todo o sistema afetivo é excitado e intensificado” (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, §10), a música é a expressão artística que provoca a irrupção do òrìsà no corpo das sacerdotisas, no sentido de uma estimulação do transbordamento das potências, de uma eclosão dos instintos que, ao mesmo tempo em que se manifestam e que se dão a conhecer através de sons, gestos e movimentos coreográficos, ainda reservam para si uma inominável carga de mistério; o que explica o porquê de uma iyálòrìsà na casa dos 90 anos, com mais de 60 anos de iniciação, afirmar, por exemplo, que “ainda conhece pouco de òrìsà”.

A relação que Bastide identifica entre o mundo dos deuses e a função sacerdotal das iyálòrìsà e dos babálòrìsà se define, eminentemente, pelo fenômeno da incorporação (BASTIDE, 2001, p.144). Enquanto sacerdotes dos deuses, além do conhecimento acumulado a respeito dos ritos, dos mitos e de todos os procedimentos necessários à manutenção da vida no terreiro, são eles que encarnam os òrìsà.

10.

Já foi assinalada uma ambiguidade crucial na abordagem de Bastide sobre o culto aos òrìsà e, especialmente, a respeito do simbolismo de Èsù. Ao mesmo tempo em que ele elabora uma representação desse òrìsà que o desliga da imagem depreciativa construída pela interpretação cristã, que classifica Èsù como o demônio, relacionando-o a forças maléficas e às experiências do caos e do descontrole, Bastide reduz seu simbolismo ao jugo da cientificidade, definindo Èsù como o princípio dialético responsável pela regulação do cosmos. Èsù é concebido, nesse sentido, como o elemento de comunicação entre os quatro compartimentos do cosmos classificados por Bastide. A ordem do cosmos está ligada à classificação das coisas e à estabilidade dessa classificação. Èsù é o único que tem o direito de ligar as “categorias organizatórias do mundo” entre si. De acordo com seu esquema, a necessidade de isolar os elementos simbólicos da visão de mundo ligada ao culto aos òrìsà em conceitos classificatórios devidamente definidos se dá em função da garantia de elaboração da concepção de uma ordem cósmica; o que o leva a afirmar que os próprios òrìsà são princípios classificatórios. De acordo com sua interpretação, é o simbolismo do òrìsà que permite a classificação de acontecimentos na vida da sociedade humana, a classificação das folhas no mundo da natureza, a classificação da relação com os mortos e a classificação de

cores, objetos, animais, preceitos e ritos no culto aos òrìsà. Por exemplo, na sociedade humana, um evento relacionado ao acúmulo de riqueza e à prosperidade se encontra sob a égide do odù *Òse*, que representa a palavra de Òsun (ROCHA, 2003, p.173). Assim, de acordo com a interpretação de Bastide, Òsun se torna princípio classificatório dos eventos relacionados à experiência da prosperidade. No caso da natureza, Sàngó se torna princípio de classificação do bétis-cheiroso, do puitoco e da nega-mina, que são as folhas empregadas no banho lustral de noviças e noviços iniciados no seu culto; e, em relação ao mundo dos mortos, Yánsàn (Oya) é tomada como referência, por causa de sua ligação com os égún; na mitologia ela aparece como a mãe de egúngún (PRANDI, 2001, p.309) e a “condutora” que afasta os égún para o “outro mundo” (PRANDI, 2001, p.308)¹⁹. Diante desses compartimentos do cosmos de tal modo delimitados, segundo a ordem dos conceitos classificatórios elaborada por Bastide, somente o òrìsà Èsù exerce a função de transitar entre os domínios, “é ele o único òrìsà que tem um pé em cada um desses compartimentos” (BASTIDE, 2001, p.176), promovendo brechas por entre os compartimentos e viabilizando a comunicação entre os elementos de cada conjunto, pois, como “elemento dialético do cosmos”, ele “vai praticar aberturas entre os quatro reinos” (BASTIDE, 2001, p.172)²⁰. Se é possível pensar também na relação de continuidade entre òrìsà e ser humano, de acordo com o esquema de Bastide, isso deve ser feito a partir da consideração do papel de intermediário atribuído a Èsù; ele é o elemento mais importante que propicia essa relação.

A cientificidade do discurso de Bastide é exemplar e é por causa disso que ele está ligado à matriz do logocentrismo; e, por conseguinte, à etnofilosofia, no sentido em que Hountondji a caracteriza como um sistema de pensamento produzido a partir de uma “visão de mundo inconsciente e coletiva”. Pois, qual o sentido dessa tradução do

¹⁹ Cf. Reginaldo Prandi, *Mitologia dos orixás*, p.309: “Oya não podia ter filhos./Procurou o conselho de um babaláwo./Ele revelou-lhe que somente teria filhos/quando fosse possuída por um homem com violência./Um dia Sàngó a possuiu assim/e dessa relação Oya teve nove filhos./Desses filhos, oito nasceram mudos./Oya procurou novamente o babaláwo./Ele recomendou que ela fizesse oferendas./Tempos depois nasceu um filho que não era mudo,/mas tinha uma voz estranha, rouca, profunda, cavernosa./Esse filho foi Egúngún, o antepassado que fundou cada família./Foi Egúngún, o ancestral que fundou cada cidade./Hoje, quando Egúngún volta para dançar entre seus descendentes,/usando suas ricas máscaras e roupas coloridas,/somente diante de uma mulher ele se curva./Somente diante de Oya se curva Egúngún”.

²⁰ Cf. Roger Bastide, *O candomblé da Bahia*, p.185: “Somente Èsù aparece ocupando um lugar nas quatro grandes categorias; vimo-lo figurar sucessivamente como escravo de Ifá, como porteiro de Osányin, como controlador das reencarnações dos égún e como servo dos òrìsà”. Esse é um fragmento retirado de uma citação feita na p.105. Achei pertinente reiterá-lo para elucidar a argumentação e torná-la mais consistente. Aduzir os mitos que apresentam Èsù em cada uma dessas situações, entretanto, estenderia demais a interpretação das análises de Bastide.

simbolismo dos òrìsà em termos técnicos e característicos do discurso da ciência, senão demonstrar que os povos pretos e colonizados possuem um “sistema” de pensamento que, no entanto, tem permanecido oculto e subentendido entre eles? Mas, apesar da definição logocêntrica de “princípio da dialética e da intercomunicação” (BASTIDE, 2001, p.185), sua argumentação a respeito do simbolismo de Èsù, mesmo assim, ainda apresenta brechas, interstícios, por onde captamos as ideias mais pertinentes à formulação do baraperspectivismo. O interstício no pensamento também é a morada de Èsù, por isso é aí que se encontra o detalhe que fará diferença no processo de superação da cientificidade, do logocentrismo e da etnofilosofia em Bastide; e que tornará possível exprimir o vigor que subsiste no simbolismo de Èsù nos termos de uma filosofia do trágico.

O aspecto principal relacionado a Èsù que se reflete em sua abordagem representa a condição que determina qualquer possibilidade de *encontro*, de contato, de comunicação, ou de relação, com a alteridade. “Toda cerimônia, pública ou privada, profana ou religiosa, mortuária ou comemorativa dos aniversários dos diversos òrìsà, começa obrigatoriamente por uma homenagem a Èsù” (BASTIDE, 2001, p.167). Assim como nada se efetua no culto sem a devida propiciação de Èsù, nada se cria na vida sem o vigor da potência que lhe é peculiar. No mundo, nada se diz, nada se constrói, nem nada vem-a-ser sem o poder da criação. Em termos biológicos, observando a cadeia dos fenômenos interligados da fecundação ao nascimento, constata-se que a relação com o outro é fundamental e indissociável do processo. Criar, nesse sentido, significa, em primeiro lugar, estabelecer um contato. Juana Elbein dos Santos nos informa, em uma nota de pé de página, que a palavra *ilanon* significa “traçar”, abrir novos caminhos, ou seja, estabelecer uma ligação com o outro e com o novo, o que corresponde a uma das principais atividades de Èsù (SANTOS, 2008, p.132).

Nos seres humanos, é no interior do corpo da mulher que o processo de reprodução da vida é deflagrado pelo encontro de dois corpos; depois, com o nascimento de um terceiro corpo, é o processo de manutenção da vida que se transforma. Do ponto de vista da mãe, a nutrição, nos primeiros meses de vida da criança, ainda se manifesta como um vínculo poderoso com o corpo daquele outro que, de certo modo, continua se alimentando de uma parte do corpo da mãe. Aqui, é interessante notar que, do ponto de vista mítico, o simbolismo de Èsù também fornece uma indicação a respeito do fenômeno da nutrição. Examinaremos o mito a seguir, mas

o fundamental é saber que, a partir de uma sensação de fome excepcional que o acomete desde o nascimento, fazendo com que a mãe lhe conceda toda a sorte de alimentos, incluindo a si própria, Èsù acaba ingerindo um elemento de cada parte do mundo, o que lhe faculta a presença em todos os domínios da realidade.

O emprego das palavras na elaboração de um discurso também está condicionado ao poder de criação que está relacionado ao simbolismo de Èsù. Para Bastide, ele é o “mensageiro” e o “intérprete” que estabelece a comunicação entre os seres humanos e os òrìsà (BASTIDE, 2001, p.170). Por um lado, ele é homenageado em primeiro lugar no *candomblé* para favorecer essa comunicação, exercendo a função de mensageiro, no sentido de fazer com que os òrìsà atendam ao chamado dos seres humanos na ocasião das festas ou na realização de cerimônias privadas, em que a posse do corpo das sacerdotisas se faça necessária²¹. Por outro lado, considera-se que ele também exerce a função de intérprete, auxiliando o *babaláwo* na interpretação da palavra do òrìsà, que se dá conforme a configuração do *opele* ou dos *búzios*. “É Èsù quem está encarregado de efetuar a tradução, guiando a mão do *babaláwo*” (BASTIDE, 2001, p.172). Essa função é associada à característica de Èsù como “escravo de Ifá” (BASTIDE, 2001, p.185). E, da mesma forma que seus mitos indicam o papel que ele assume de intermediário entre os òrìsà, ou seja, é ele quem estabelece a “ligação entre as divindades” (BASTIDE, 2001, p.180), promovendo alianças, ou criando dissensões, como é o caso, por exemplo, de haver favorecido a união entre Òrúnmilà e Yemònjá, ou a separação de Sàngó e Òsun; assim, ele também representa o poder de comunicação entre os seres humanos.

Fanon chamou a atenção para a “importância fundamental da linguagem” na interpretação das relações entre brancos e negros, colonizadores e colonizados, no contexto da situação colonial, que se intensifica a partir do século XIX, na África e nas Américas, em geral, mas, particularmente, na Martinica, nas Antilhas francesas: “falar é existir absolutamente para o outro” (FANON, 2008, p.33). O que uma análise do discurso é capaz de revelar no sentido das relações humanas em geral, ou seja, as sutilezas das relações afetivas, ou as sutilezas das relações de poder, ganha contornos

²¹ Essa homenagem nos *candomblés* consiste na realização do *pàdé* ou *ipàdé*, que significa reunião ou ato de se reunir (SANTOS, 2008, p.184). Durante o *pàdé*, canta-se para Èsù e para os ancestrais, realizando, através da dança, determinadas oferendas. Tanto o ciclo de cantigas no *pàdé* quanto as oferendas variam de terreiro para terreiro, mas o fundamental permanece como a realização de uma homenagem a Èsù, de modo que ele propicie a ligação entre os seres humanos e os òrìsà. O *pàdé* é uma cerimônia exclusiva da comunidade de terreiro, ou seja, a rigor, não é aberta ao público.

específicos a partir do estabelecimento da situação colonial, onde não apenas os territórios colonizados passam a apresentar uma geografia baseada nos interesses imperialistas do colonizador, mas também, no caso do indivíduo colonizado, as subjetividades passam a manifestar o sintoma de uma cisão, cuja representação em termos da oposição entre brancos e negros é o que parece atingir de um modo mais direto o cerne do problema. Um exemplo disso, indicado por Fanon, se encontra nos casos de antilhanos negros que retornaram à Martinica, depois de uma temporada de estudos na França, e que deixavam de ser percebidos como negros, à medida que passavam a falar um francês cada vez mais “perfeito”, isto é, um francês mais puro, característico da metrópole.

Èsù não é considerado intérprete por conhecer a *língua* dos seres humanos e a língua dos òrìsà. Como as funções que ele assume não ficam restritas ao emprego da palavra e seu simbolismo nos leva a considerá-lo como o “senhor” das condições que determinam qualquer possibilidade de encontro, pois ele é o “senhor dos caminhos”, sua ligação com a linguagem extrapola a mera determinação objetiva de um sentido, seja através da fala, seja através da escrita. Embora ele trabalhe como o tradutor do significado da palavra do òrìsà, seu simbolismo nos leva à conclusão de que ele representa uma experiência mais radical. Sua condição de *senhor*, em geral, e, mais especificamente, a de *rei do corpo*, que denota uma proximidade com os instintos do corpo marcada pelo signo da dominação, adquire um aspecto complementar sob a ótica do que Nietzsche denomina como “vontade fundamental do espírito”, que contribui para elucidar seu significado filosófico para o baraperspectivismo.

Esse imperioso algo a que o povo chama “espírito” quer ser e quer se sentir senhor, dentro e em torno de si: tem a vontade de conduzir da multiplicidade à simplicidade, uma vontade restritiva, conjuntiva, sequiosa de domínio e realmente dominadora. Suas necessidades e faculdades são aqui as mesmas que os fisiólogos apresentam para tudo que vive, cresce e se multiplica. A força que tem o espírito, de apropriar-se do que lhe é estranho, manifesta-se num forte pendor a assimilar o novo ao antigo, a simplificar o complexo, a rejeitar ou ignorar o inteiramente contraditório: do mesmo modo ele arbitrariamente sublinha, destaca e ajeita para si determinados traços e linhas do que lhe é estranho, de cada fragmento de “mundo exterior”. Assim fazendo, sua intenção é incorporar novas “experiências”, enquadrar novas coisas em velhas divisões – é o crescimento, portanto; mais exatamente a *sensação* de crescimento, a sensação de força aumentada (JGB/BM, §230).

É muito importante determinar que não se trata de comparar o vigor representado pela figura de Èsù ao “espírito”, da mesma forma que Nietzsche se refere, em primeiro lugar, e de preferência, a um “algo” que o “povo” chama de “espírito”. Não

é uma coisa da ordem do noético, que a tradição filosófica considera como lógos, nem o que o cristianismo acredita subsistir depois da morte. Pois, aqui o “instinto merece autoridade maior que a racionalidade” (JGB/BM, §191) e o pensamento é explicitamente guiado pelos “instintos” (JGB/BM, §3). No simbolismo da mitologia e do culto aos òrìsà, conforme o exame que empreendemos até aqui, destacamos as experiências da festa, da dança, da música e do excesso, que de certa forma são equivalentes a uma noção mais genérica de *experiência da criação*, cuja representação simbólica se encontra refletida no mito da criação do mundo que retrata a embriaguez de Obàtálá. Em cada uma dessas experiências, a presença de Èsù é colocada de uma forma distinta. Por exemplo, nos preparativos de uma festa, ele é enviado para favorecer o vínculo ideal entre seres humanos e òrìsà, que se concretiza no fenômeno da possessão dos corpos das sacerdotisas na dança; e, no mito da criação, ele induz Obàtálá à embriaguez, produzida pela ingestão excessiva do vinho de palma, que o impede de concretizar a tarefa da criação do mundo. Para o baraperspectivismo, então, que procura desvendar nas relações simbólicas dos òrìsà uma dinâmica das forças em jogo na experiência da realidade empírica, há, por conseguinte, uma relação de condicionamento das potências, das forças e dos instintos do corpo, que passa pela *autoridade* de Èsù. Se ele também deve ser reconhecido como aquele que “quer ser e quer se sentir senhor, dentro e em torno de si”, então, o senhor dos caminhos não determina apenas os modos de relação com a alteridade, no sentido de estabelecer somente ligações entre os corpos e as forças no âmbito dos fenômenos da exterioridade do espaço; ele também determina as relações entre a pluralidade de instintos e de impulsos no interior do próprio corpo; é a força que rege a interação, que integra e desintegra o arranjo entre os instintos do corpo.

11.

O baraperspectivismo se alimenta fundamentalmente do debate com as abordagens etnográficas de Bastide e Juana Elbein dos Santos. Como vimos, a relação com esses autores é marcada por continuidades e rupturas; mas, a contribuição principal de suas análises, para a elaboração do conceito, é precisamente o retrato de Èsù que elas revelam. Sem a importância atribuída a esse òrìsà pelos autores, dificilmente essa reflexão se constituiria a partir do simbolismo de Èsù. Se ele pode ser pensado como conceito filosófico, é porque o trabalho etnográfico desses autores já faz essa abordagem. Contudo, a sistematização dos mitos e dos ritos aí reproduz preconceitos

crassos que, na ótica de uma filosofia do trágico, comprometem fundamentalmente as análises. É impossível desvincular a ligação que elas possuem com o projeto etnofilosófico de transposição dos saberes tradicionais dos povos colonizados na linguagem da ciência. Com isso, o novo não eclode com o pensamento, mas o mesmo assume simplesmente uma outra roupagem; e a experiência dos povos pretos permanece enclausurada no sistema de dominação característico da situação colonial. A etnofilosofia contribui para a manutenção da ordem que se instaura com a situação colonial, ao estabelecer que o negro é objeto de estudo, mas nunca um interlocutor. A filosofia na diáspora africana deve reverter essa situação, para que o negro se imponha como criador do seu próprio discurso e que essa visão se torne cada vez mais *natural*. Sou negro e, na academia, o branco é o meu objeto de estudo, meu interlocutor e é quem me ensina a pensar. A radicalidade do diálogo com as culturas africanas está na descoberta de um modo de *desconstruir* os preconceitos do pensamento científico, o racionalismo exacerbado e a moral opressora do pensamento cristão. Tudo que se dá no mundo, no sentido dessa reversão, é favorável à determinação da potência criadora do pensamento negro. Com efeito, todos os estímulos de negação ou de afirmação do corpo negro na experiência da diáspora podem favorecer nesse corpo o instinto criativo do pensar a (re)existir.

Enquanto as abordagens de Juana e de Bastide reforçam a dicotomia entre mundo sensível e mundo suprassensível com seus esquemas de compartimentação do real atribuídos à concepção de mundo que se expressa nos mitos e nos ritos yorùbá, os lugares do corpo e da terra permanecem dúbios; não é possível afirmar com exatidão se o corpo é realmente valorizado em seus esquemas de um modo semelhante à forma com que é colocada pelo baraperspectivismo: ênfase no corpo e nos instintos. Se os òrìsà são pensados como princípios filosóficos, então a relação com um suposto sistema de pensamento se torna imediatamente mais plausível, em detrimento de sua ligação efetiva com o corpo; o que se configura mais uma vez nos termos de uma oposição que submete a experiência dos òrìsà a um modelo de pensamento, a um saber e a uma estrutura que não podem determiná-la senão sob a ótica da cientificidade. Isso falsifica essa experiência, porque induz a uma leitura que a torna uma experiência fundamentalmente noética, ao passo que, na realidade, o òrìsà, na perspectiva do corpo, se conhece a partir do sentimento de prazer, do acúmulo das forças e do *arrepio* na espinha.

Ao presumir que òrìsà é um sistema de classificação das coisas, o esquema de Bastide atribui ao mundo uma divisão quádrupla. Juana permanece com a divisão dupla do universo, que ela colhe nos próprios mitos e no simbolismo da cabaça ritual, *igbádù*, a cabeça da existência, formada por duas metades unidas, contendo elementos específicos que representam as substâncias elementares da constituição de cada coisa que existe, pois são “indispensáveis à existência individualizada” (SANTOS, 2008, p.67). Assim como a cabaça se constitui de duas metades reunidas, com uma tampando a outra, da mesma forma, o universo se divide entre o *àiyé* e o *òrun*.

Àiyé é o mundo empírico, visível, a morada de todos os seres vivos, que compreende, numa relação com o esquema de Bastide, a natureza e o mundo da sociedade humana. Todos os seus habitantes são chamados de *aráyé*, cujo significado literal quer dizer “corpo do mundo”. Na tradução de Idowu, *òrun* aparece como “céu”, ou como “paraíso”, a “morada da divindade”, onde “Olódumarè e todos os òrìsà residem” (IDOWU, 1995, p.211). Juana considera essa tradução incorreta e insuficiente, pois denota, em sua opinião, uma tendência exógena na interpretação dos valores *yorùbá*. O céu propriamente dito, o “céu atmosfera”, é chamado de *sánmò* e existe no *àiyé*. Ela traduz *òrun* como o “além”. “O *òrun* é o espaço sobrenatural, o outro mundo. Trata-se de uma concepção abstrata de algo imenso, infinito e distante. É uma vastidão ilimitada – ode *òrun* – habitada pelos *ara-òrun*, habitantes do *òrun*, seres ou entidades sobrenaturais” (SANTOS, 2008, p.53). Com isso, no entanto, ela não elimina a dificuldade em estabelecer referências satisfatórias na condução das interpretações mais corretas acerca desses termos. Seria razoável admitir que essa tradução também é insuficiente, em função da dicotomia enfática entre *àiyé* e *òrun*. Isso que implica a distância e a morada de entidades sobrenaturais forma uma concepção completamente antagônica à que se tem com Soyinka sobre a realidade cíclica e a tendência geocêntrica *yorùbá*. Para Juana, o *òrun* abriga o mundo dos deuses e o mundo dos mortos de Bastide; e o mundo dos mortos e o dos não nascidos de Soyinka, em suma, todas as “entidades sobrenaturais”. Assim, ao ressaltar os aspectos do simbolismo dos òrìsà que insinuam a constituição de uma perspectiva baseada na transcendência, ela dificulta a compreensão dos aspectos que apontam para a existência da noção de uma imanência profunda nesse simbolismo.

Evidentemente, a dúvida está lançada sobre a veracidade de todos os aspectos atribuídos aos *yorùbá* que manifestem a menor ligação com o ideal cristão, como é o

caso do aspecto da transcendência, por exemplo, seja do ponto vista moral, seja do ponto de vista metafísico. Ao mesmo tempo, é possível, sim, que se encontre efetivamente na originalidade da experiência cultural do yorùbá elementos constitutivos de uma visão de mundo transcendente. Mesmo assim, a dúvida permanece, em função da enorme influência que o mundo islâmico e o cristianismo têm exercido sobre a África; e devido ao propósito que me compete nesse texto.

Um artista nigeriano de ascendência yorùbá, o compositor e instrumentista, Fela Anikulapo Kuti, na busca pela autenticidade dos valores das sociedades tradicionais africanas, rechaça o islamismo e o cristianismo como “religiões artificiais que se espalharam pela África para explorar as pessoas”, como podemos observar na letra de *Shuffering and shmilling* (Sofrendo e sorrindo):

Vocês, que são africanos, ouçam-me, por favor, como africanos.
E vocês, que não são africanos, ouçam-me com a mente aberta.

Se você sofre nesse mundo,
o problema é só seu.
Tô te falando:
o problema é seu.

Quero que todos, por favor,
despluguem o pensamento dessa geringonça musical
e levem para o interior de qualquer igreja maldita,
para dentro de qualquer mesquita maldita,
incluindo as malditas igrejas evangélicas!

Sofrer aqui nesse mundo.
Coro: Amém!
E ser feliz no paraíso.
Coro: Amém!
Os cristãos te sacaneiam.
Coro: Amém!
In spiritus hevinius.
Coro: Amém!
Os muçulmanos te provocam.
Coro: Amém!
Alaahu akbar.
Coro: Amém!

Abre o olho e dá uma olhada.
O Arcebispo faz dinheiro,
o Papa tá gozando a vida,
e o Imã é um folião²².

Coro:
O Arcebispo tá curtindo,
o Papa tá curtindo,
o Imã tá é curtindo.
E o quê que você me diz, meu chefe?

²² Autoridade religiosa do culto islâmico.

E o quê que você me diz, irmão (OLANIYAN, 2004, p.62)?

Então, apesar da questão da autenticidade dos valores da cultura yorùbá não ser colocada aqui nesse texto, que se preocupa mais em fornecer subsídios para uma discussão em torno do problema da inautenticidade da cultura brasileira, conforme a colocação de Giacoia, o exemplo de Fela Kuti em sua busca pelos valores africanos autênticos representa a necessidade da desconstrução da influência do mundo árabe e do mundo ocidental sobre a experiência dos povos africanos. É uma tarefa ingente, quiçá impossível. Por isso, duvidar das concepções que pareçam vincular valores africanos a valores islâmicos e cristãos que reafirmem a desvalorização do corpo e da experiência da vida na terra, em nome de um ideal transcendente, no mínimo, é o primeiro passo para a criação de valores *verdadeiramente* honestos com o próprio corpo, com a mudança, a contingência e a finitude. Trata-se de uma questão de separar as coisas para reorganizá-las, interpretá-las e produzir um legado diferente, comprometido com a história e com um *basta* ao exagero dos disparates destrutivos da situação colonial, que se encontram no domínio dos fenômenos sociológicos, antropológicos, morais, políticos, psicológicos, epistêmicos, e ecológicos. A crítica de Fela Kuti ao contexto político da sociedade nigeriana, conforme observamos na letra transcrita, quer eliminar a concepção que naturaliza a correspondência entre sofrimento e mundo, por um lado, e felicidade e paraíso, por outro. Para Fela, pensar é “a fonte da felicidade” (MOORE, 2009, p.266) e o simbolismo dos òrìsà é indissociável de uma concepção fundamentalmente feliz e alegre da existência; é o que o significado da festa quer nos dizer com a importância da dança, da intensificação dos instintos e da mobilização das forças da natureza, o que pode ser ressaltado sob a luz da definição de Nietzsche sobre o significado da festa para os gregos: um meio de “glorificar a si mesmo, às vezes de inspirar temor a si mesmo” (GD/CI, “O que devo aos antigos”, §3).

Movidos pela vontade de estabelecer princípios e sistemas filosóficos a partir da experiência dos òrìsà, nem Juana e nem Bastide se estendem devidamente, em suas análises, a respeito da importância da terra para o yorùbá. Juana chega a reproduzir um certo platonismo, afirmando que no além, no òrun, ao lado das entidades sobrenaturais e dos ancestrais, existem “dobles espirituais de tudo que vive” na terra (SANTOS, 2008, p.56), “cada indivíduo, cada árvore, cada animal, cada cidade etc. possui um duplo espiritual e abstrato no òrun” (SANTOS, 2008, p.54). Uma informação contraditória que observei em seu texto admite a noção de uma inseparabilidade entre àiyé e òrun ao

lado da concepção que determina a imensidão e a distância do òrun em relação ao àiyé: “o àiyé e o òrun expressam dois níveis de existência inseparáveis”.

Fortalecendo a concepção colhida de Soyinka que apresenta os òrìsà como “divindades ctônicas”, Juana também indica sua ligação com a terra, ilè, admitindo a crença de que o òrìsà, ao abandonar o corpo da sacerdotisa após o “transe”, penetra na terra, assim como egúngún quando “volta para sua morada”. Mas, infelizmente, ela induz, inclusive, a pensar em termos de uma oposição hierárquica entre àiyé e òrun ao afirmar que a terra é uma representação do òrun – platonismo! – “parece evidente que ilè, a terra, simbolizando o conjunto do àiyé – o mundo – representa o aspecto concreto materializado do òrun” (SANTOS, 2008, p.57).

Com efeito, os òrìsà devem ser considerados, então, como habitantes da terra. Os òrìsà estão no mundo. São forças da natureza que se encontram nos instintos de todos os seres humanos. São as forças que, segundo o relato das *rodantes* que conheci, “brotam de dentro do corpo”, para dançarem no terreiro²³. São os instintos manifestos do criador, do combatente, do provedor, do sábio, da gestante; òrìsà também são as forças que brotam da imponência de uma montanha, da quentura e do luzir do fogo, do rodopiar do vento, da ondulação das águas do mar, do estrondo do trovão, ou do descanso do cemitério. Se àiyé e òrun são aspectos inseparáveis da mesma realidade, o primeiro corresponde ao aspecto visível do mundo; e o segundo, ao aspecto *invisível* do mundo. Invisível não quer dizer insensível. O que não é visto se mostra aos demais sentidos. A relação do ser humano com as forças do mundo invisível é uma relação de imanência. É uma relação de trocas que se estabelecem no mesmo nível do real. Quando essa relação ocorre de acordo com a forma apropriada, o sentimento de prazer que se acumula no corpo humano se apresenta como o resultado. Com efeito, o afeto da alegria é a medida para saber se o jogo entre os dois termos da relação, o ser humano e o mundo, tem sido feito com justiça e honestidade, pois as forças querem se acumular e se expandir. O òrìsà de uma pessoa é também seu instinto de crescimento, quer acumular potência; e as experiências da embriaguez e do excesso em Nietzsche caracterizam perfeitamente a noção desse crescimento. “O essencial na embriaguez é o sentimento de acréscimo de energia e de plenitude”.

²³ O termo “rodante” é equivalente ao de sacerdotisa, ou sacerdote, cujo significado se refere à pessoa que “vira no santo”, isto é, que é tomada pelo òrìsà.

A suscetibilidade de toda a máquina tem de ser primeiramente intensificada pela embriaguez: antes não se chega a nenhuma arte. Todos os tipos de embriaguez têm força para isso, por mais diversamente ocasionados que sejam; sobretudo, a embriaguez da excitação sexual, a mais antiga e primordial forma de embriaguez. Assim também a embriaguez que sucede todos os grandes desejos, todos os afetos poderosos; a embriaguez da festa, da competição, do ato de bravura, da vitória, de todo movimento extremo; a embriaguez da crueldade; a embriaguez na destruição; a embriaguez sob certos influxos meteorológicos, por exemplo, a embriaguez primaveril; ou sob a influência de narcóticos; a embriaguez da vontade, por fim, de uma vontade carregada e avolumada” (GD/CI, “Incurções de um extemporâneo”, §8).

Com essa concepção da arte, a noção de embriaguez deixa de designar somente a experiência com substâncias narcóticas. O que aparece aqui é sua relação estrita com o corpo, com a “máquina” de criação; nesse texto de *Crepúsculo dos ídolos*, a própria embriaguez é considerada como a pré-condição fisiológica de toda atividade de criação ou de contemplação estética. Por isso, no interstício da concepção de Soyinka sobre a experiência do excesso caracterizada pela figura de Ògún em pleno campo de batalha, representando a expansão incontrolável da potência do destruir, que se volta inclusive contra os próprios companheiros de armas; no interstício dessa imagem em sua relação com aquela concepção da embriaguez em Nietzsche, encontramos a figura de Èsù manifestando o cerne de seu significado como o rei do corpo, como Bara, em toda sua plenitude. Ele é o rei do corpo, pois mobiliza o acúmulo e a expansão dos instintos. Na perspectiva do corpo humano, sendo ele também um instinto, pode ser definido como a força que desperta e que anima as demais forças da vida, as quais, sob seu influxo, se expandem em direção ao novo, independentemente das consequências geradas por essa expansão; como é o caso que se mostra através desse exemplo de Ògún. Portanto, se o baraperspectivismo nasce de um elogio do excesso, é porque ele faz um elogio incondicional da figura de Èsù, do rei do corpo que domina as brechas, os intervalos entre a fricção das forças; mas, principalmente, é porque ele faz o elogio da figura que emerge no interstício do simbolismo dos òrìsà com a filosofia do trágico de Nietzsche. O que me leva a reiterar que o baraperspectivismo é um discurso elaborado para ser enunciado por Èsù e Dioniso em conjunto, ao mesmo tempo, em coro.

12.

Em termos gerais, a ideia que Juana define a respeito de Èsù é bem semelhante a que se apresenta com Bastide, pois ela o vê, em primeiro lugar, como o “elemento dinâmico e dialético do sistema” que ela cria, considerando a divisão do universo entre òrun e àiyé. Nas interações entre todos os elementos dos dois setores, ele é visto como o

“princípio de comunicação”; é o “intérprete e o linguista do sistema” (SANTOS, 2008, p.165). Além disso, ela afirma ainda que Èsù é, dentre os òrìsà, a “entidade mais importante” (SANTOS, 2008, p.171) e o “princípio de vida individualizada” (SANTOS, 2008, p.181). Da mesma forma que Bastide o considera como o princípio dialético pelo qual se estabelecem todas as relações entre os quatro compartimentos do real, de acordo com a dicotomia que ela faz entre o “mundo” (àiyé) e o “além” (òrun), Èsù é considerado como o princípio regulador de todas as relações entre os dois níveis; ele é o “grande controlador e transportador de sacrifícios que domina os caminhos” (SANTOS, 2008, p.61). Tal prerrogativa, de acordo com Juana, se deve ao fato de Èsù estar presente em todos os lugares, acompanhando cada coisa que existe no àiyé e cada “entidade sobrenatural” no òrun. Essa característica, somada à ideia de que Èsù é a “protoforma, primeira matéria dotada de forma detentora de existência individual” (SANTOS, 2008, p.134), dá uma dimensão do sentido da importância que Juana lhe confere em seu esquema. Examinando dois mitos que ela mesma reproduz em seu texto, conheceremos o porquê dessa importância. O primeiro deles trata da gênese dos elementos cósmicos, cujo aspecto principal nos dá uma noção a respeito da gênese de Èsù.

Numa densa síntese, a história nos informa que nos primórdios existia nada além de ar; Olórun era uma massa infinita de ar; quando começou a mover-se lentamente, a respirar, uma parte do ar transformou-se em massa de água, originando Òrìsànlá, o grande Òrìsà-Funfun, òrìsà do branco. O ar e as águas moveram-se conjuntamente e uma parte deles mesmos transformou-se em lama. Dessa lama originou-se uma bolha ou montículo, primeira matéria dotada de forma, um rochedo avermelhado e lamacento. Olórun admirou essa forma e soprou sobre o montículo, insuflando-lhe seu hálito e dando-lhe vida. Essa forma, a primeira dotada de existência individual, um rochedo de laterita, era Èsù, ou melhor, o proto-Èsù, Èsù Yangi, (...). Èsù é o primeiro nascido da existência e, como tal, o símbolo por excelência do elemento procriado (SANTOS, 2008, p.58).

A argumentação de Juana, de um modo geral, ao defender que Èsù é um princípio de individualização, parte dessa condição que lhe atribui e que consiste em ser o primeiro elemento procriado e dotado de existência individualizada. Esse mito também elucidada, segundo Juana, a invocação que se faz no terreiro de Èsù Yangi como “Rei Pai de todos os Èsù” (SANTOS, 2008, p.134). Com feito, a existência de múltiplas qualidades de Èsù está relacionada à diversidade das funções que ele exerce, seja em conformidade à experiência litúrgica do culto aos òrìsà e do culto a Babá Égún, seja em formalidade de um sistema de pensamento criado a partir dessas experiências litúrgicas, com base nos pressupostos da ciência moderna europeia. Por exemplo, Èsù Òdára é o

que conquistou o direito de ser cultuado em primeiro lugar, antes de qualquer òrìsà, além de ser o encarregado de conduzir as oferendas ao próprio Olódùmarè; Èsù Òjise é o mensageiro que estabelece a comunicação entre seres humanos e òrìsà; Èsù Elebo é o encarregado de conduzir as oferendas aos òrìsà; e Èsù Elegbára é o senhor da força e companheiro inseparável de Ògún. A figura mais importante para nossa discussão, evidentemente, é Èsù Bara, o rei do corpo, o Èsù individual que é inseparável de cada coisa que existe no àiyé (SANTOS, 2008, p.208), cuja importância corresponde à sua qualidade de intermediário, à sua ligação com as cavidades do corpo e sua capacidade para o emprego da palavra. A concepção de que ele é o primeiro elemento individualizado é defendida por Juana com base em mais duas narrativas míticas que reforçam a ideia de que Èsù é fundamentalmente o elemento procriado que trás consigo as características de seus genitores, ou seja, os elementos feminino e masculino provenientes de seus genitores. Assim, ao mesmo tempo em que ele é relacionado ao falo, ele também se liga à cavidade do útero, onde se processa o mistério da gestação e da formação de um novo indivíduo. Isso significa que a continuidade e a manutenção da existência também repousam sobre o simbolismo de Èsù que, mais uma vez, sob a projeção do olhar de Nietzsche apresenta os mesmos contornos da figura de Dioniso: “o mais profundo instinto da vida, aquele voltado para o futuro da vida, a eternidade da vida, é nele sentido religiosamente – e o caminho mesmo para a vida, a procriação, como o caminho *sagrado*” (GD/CI, “O que devo aos antigos”, §4). Como elemento procriado que reúne as características de ambos os genitores e como o senhor dos caminhos, que absorve o que lhe é estranho, ao mesmo tempo em que preserva a distância em relação ao que lhe é contraditório, Èsù também é quem domina a relação sexual e, por isso, preside a manutenção da existência.

Em uma dessas narrativas míticas, ele é apresentado como filho de Òsun e dos dezesseis Odù; na outra, ele aparece como filho de Òrúnmilà e de Yébiírú, “a mãe que dá nascimento a filhos de todo tipo” (SANTOS, 2008, p.139). Esta segunda narrativa também foi coletada por Reginaldo Prandi, em cuja versão se apresenta com poucas alterações ou omissões irrisórias em relação ao registro de Juana, mas que, pela concisão, me obrigou a transcrevê-la.

Um dia Òrúnmilà foi procurar Òsálá
e pediu que lhe desse um filho,
pois ele e sua mulher desejavam muito ter um.
Chegando ao palácio de Òsálá,

Òrúnmilà encontrou Èsù Yangi.
 Èsù estava sentado à esquerda da porta de entrada.
 “É este o meu filho?”, perguntou Òrúnmilà.
 “Ainda não é tempo da chegada de um filho”, respondeu Òsálá.
 Òrúnmilà insistiu junto a Òsálá sobre
 quem era o menino sentado à porta
 e se poderia levá-lo como filho.
 Òsálá garantiu-lhe que não era o filho ideal,
 mas Òrúnmilà tanto insistiu que obteve a graça do velho.

Tempos depois nasceu Elegbára, filho de Òrúnmilà.
 Para espanto de todos, nasceu falando
 e comendo tudo que estava diante de si.
 Comeu tudo quanto era bicho de quatro pés,
 comeu todas as aves, comeu os inhames e as farofas.
 Engolia tudo com garrafas e garrafas de aguardente e vinho.
 Comeu as frutas, os potes de mel e os de azeite-de-palma,
 quantidades impensadas de pimenta e noz-de-cola.
 Sua fome era insaciável,
 Tudo que pedia, a mãe lhe dava,
 tudo o que lhe dava a mãe, ele comia.
 Já não tendo como saciar a medonha fome,
 Elegbára acabou por devorar a própria mãe.
 Ainda com fome, Èsù tentou comer o pai.
 Mas Òrúnmilà pegou da espada
 e avançou sobre o filho para matá-lo.
 Èsù fugiu sendo sempre perseguido pelo pai.
 A perseguição ia de òrun em òrun.
 A cada espaço do céu, Òrúnmilà alcançava o filho,
 cortando-o em duzentos e um pedaços.
 Cada pedaço transformou-se num Yangi, um pedaço de laterita.
 A cada encontro o ducentésimo primeiro pedaço
 transformava-se novamente em Èsù.
 Correndo de um espaço sagrado a outro,
 terminaram por alcançar o último òrun.
 Como não havia saída, resolveram entrar em acordo.
 Elegbára devolveu tudo o que havia devorado,
 inclusive a mãe.
 Cada Yangi poderia ser usado por Òrúnmilà
 como sendo o verdadeiro Èsù.
 E Yangi trabalharia para Òrúnmilà,
 levando oferendas e mensagens enviadas pelos homens.
 Em troca, em qualquer ritual,
 Elegbára seria saudado sempre antes dos demais.
 E sempre que um òrìsà recebesse um sacrifício,
 Elegbára tinha o direito de comer primeiro (PRANDI, 2001, p.73).

Quando essa versão de Reginaldo Prandi se refere a “cada espaço do céu”, isso está relacionado também à ideia que Juana explicita sobre a estrutura do òrun. Este se divide em nove compartimentos, com a terra coincidindo com o espaço do meio, entre quatro òrun acima e quatro òrun abaixo. Com efeito, ela informa que o babaláwo, Ifátoogun, de Òsogbo, na Nigéria, “descreve os nove espaços do òrun dando nomes particulares a cada um deles e os situando de maneira superposta” (SANTOS, 2008, p.57). Para o baraperspectivismo, como o simbolismo do òrun designa a experiência do mundo invisível, que simplesmente se furta ao olhar, mas que se mostra através dos

demais recursos da sensibilidade, Èsù, em sua dispersão, é visto como a força que atua em tudo que está em fluxo no mundo. A figura do senhor dos caminhos representa seu lugar nos interstícios, seja para promover o embate, seja para promover a fusão das forças em jogo e, com isso, o crescimento e a expansão da vida.

Ele é a força a mais entre todas. Além de um poder que se expande e se acumula, conforme o conceito de força vital designado por Placide Tempels como o princípio da ontologia dos baluba, o poder de Èsù corresponde à sua designação como Elegbára: como *senhor da força*, o que pode ser formulado também como “dono do poder”, ele é a potência que comanda, controla e organiza o *agbára*, o “poder neutro que permite a cada ser mobilizar e desenvolver suas funções e seus destinos” (SANTOS, 2008, p.134). Assim, sua caracterização como o dono do poder se conjuga com a de senhor dos caminhos; não é somente a força que torna os encontros possíveis e que eclode nos interstícios dos encontros, mas é um tipo de força que dirige e orienta a própria força em geral; a favor de um encontro potente, que promove seu acúmulo e expansão, como no caso de Ògún no campo de batalha, ou ao contrário de um encontro potente, como no caso de Obàtálá na criação do mundo. Em todo caso, é um poder dominador.

Na perspectiva do corpo humano, é a figura de Elegbára quem define fundamentalmente o sentido da experiência do rei do corpo. Como a força que exerce o comando dos instintos, é bara quem determina o lugar e o caminhar do corpo humano no mundo. É pelo instinto que o ser humano se condiciona do ponto de vista moral e do ponto de vista epistêmico.

Um homem que *quer* – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece. (...) Em todo querer a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base, como disse, de uma estrutura social de muitas “almas”: razão por que o filósofo deve se arrogar o direito de situar o querer em si no âmbito da moral – moral, entenda-se, como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno “vida” (JGB/BM, §19).

Enquanto a racionalidade foi vista como a característica essencial do ser humano, e de tal modo valorizada como distintivo da superioridade humana sobre os outros seres, dentre os quais foram incluídos os povos pretos reduzidos à condição de animais, senão à condição de coisas, pelos discursos baseados nos princípios da cientificidade, aqui é o instinto, compreendido em sua determinação pelo rei do corpo, que se torna, ao mesmo tempo, marca do diferencial e da identidade do ser humano em relação à diversidade dos seres da natureza. O que o baraperspectivismo entende como o

diferencial do ser humano corresponde à definição de pensamento em Nietzsche, formulada como “relação entre impulsos” (JGB/BM, §36). Mesmo assim, segundo a radicalidade da definição da noção de Elegbára como a força que dirige e que comanda a força em geral, podemos afirmar que o rei do corpo também é visto como um poder compartilhado por todos os seres da natureza, segundo o que é exposto pelo mito transcrito acima.

Ora, Elegbára devora, por assim dizer, todos os seres da criação; com isso, ele assume mais uma vez o aspecto distintivo da “força digestiva”, que Nietzsche mostrou ter sido confundida como “espírito”, tornando-se semelhante a um “estômago” (JGB/BM, §230). Na versão apresentada por Juana, obtemos mais detalhes desse banquete, que complementam a versão fornecida por Prandi. Em primeiro lugar, Elegbára pede para a mãe alimentar-lhe com preás, que representam o conjunto dos animais terrestres da floresta. Em seguida, tendo aumentado sua fome, ele devora todos os peixes, secos e frescos, representando os seres aquáticos, que o pai consegue lhe arranjar; depois, devora todas as aves que transitam pelos ares; então, devora cada um dos animais quadrúpedes que representam os animais domesticados, como cabras, bois, ovelhas e cavalos; e, finalmente, engole a própria mãe (SANTOS, 2008, p.135).

Além de seu desmembramento através de todos os espaços do universo, que caracteriza a noção da ubiquidade de Èsù, o ato de ingerir um representante de cada ser da criação e de, posteriormente, devolvê-lo, é característico da concepção de que cada coisa que existe, cada cidade e cada família, é constituída por seu Èsù individual (SANTOS, 2008, p.130). Além disso, estabelecendo uma analogia entre a definição de Nietzsche acerca do pensamento como relação entre “impulsos”, com o quê me refiro aqui à mesma coisa que quero dizer com “instintos”; isto é, numa analogia entre essa concepção e a própria “palavra de Ifá”, registrada por Juana, segundo à qual, “se alguém não tivesse seu Èsù em seu corpo, não poderia existir, não *saberia* que está vivo, porque é compulsório que cada um tenha seu Èsù individual” (SANTOS, 2008, p.131)²⁴; assim, fica evidente como o rei do corpo aqui se inscreve como aquilo que identifica e propicia a unidade entre todas as coisas; e como se apresenta também em sua qualidade de outorgar o elemento diferencial que caracteriza cada coisa e a espécie humana, em particular, como o próprio instinto do pensamento.

²⁴ O grifo é meu.

E ainda há uma relação fundamental entre o rei do corpo e a potencialidade da palavra, que é preciso examinar. Vimos como Bastide apresenta a relação de Èsù com a palavra do òrìsà, com a interpretação dessa palavra, efetuada pelo babaláwo, que vai determinar, ou não, a conduta do indivíduo que procura conhecê-la, a rigor, com vistas à solução de alguma questão, seja ela relacionada à saúde, ao trabalho ou ao amor. No contexto da interpretação dos signos de Ifá, ao dizer que Èsù é o intérprete da palavra do òrìsà, ou seja, numa analogia com o jogo do opele, ou com o jogo de búzios, ao dizer que é Èsù quem fala através do jogo, supomos que ele se apresenta basicamente como um intérprete das determinações dos òrìsà. Entretanto, a própria análise de Juana indica uma informação complementar, que redimensiona a relação de Èsù com a palavra; o que me leva a defender uma relação fundamental entre bara, o rei do corpo, e o discurso.

Quando ela procura expandir a noção de mensageiro, compreendida como a função de Èsù Òjíse, que estabelece a comunicação entre o òrun e o àiyé, entre òrìsà e seres humanos; e a comunicação de cada um desses entre si, pela atribuição do papel de intérprete e linguista, ela recorre à definição de um dos nomes pelo qual Èsù também é conhecido, *Enú gbáríjo*, que quer dizer, “a boca coletiva”. É um nome derivado de uma narrativa, em que os òrìsà, ao serem representados por Èsù numa embaixada junto a Olódùmarè, arrancaram, cada um, um pedaço de suas respectivas bocas e entregaram a Èsù. Ele uniu os pedaços em sua própria boca e, desde então, passou a falar por todos os òrìsà (SANTOS, 2008, p.166). Sendo assim, Èsù está relacionado ao poder que permite que as palavras aconteçam (SANTOS, 2008, p.211). Bara, o rei do corpo, é aquele que fala e guia; é quem indica os caminhos do indivíduo (SANTOS, 2008, p.210).

O exame do simbolismo de Èsù, incidindo sobre os mitos, através das óticas de Juana Elbein dos Santos e Roger Bastide, por um lado; e de Wole Soyinka e Friedrich Nietzsche, por outro, nos trouxe até o lugar em que a formulação dos traços gerais do baraperspectivismo ainda permite sua última investida. O que procurei enfatizar, enaltecer e defender ao longo de todo esse texto foi a potência criativa dos povos pretos, em primeiro lugar, que se mede inclusive, pelo interesse de cientistas e missionários europeus, que se lançaram sobre suas experiências culturais, em geral, estimulados, basicamente, a meu ver, como diria Burckhardt, pela força misteriosa, senão pela grandeza, que emana das fontes de nossas culturas negras, ora gerando atração, ora repulsa. A atribuição de animalidade e da falta de história aos povos pretos em determinado momento do processo histórico mundial gerou consequências irreversíveis

para os pretos de agora e do porvir. Entretanto, diante da falência das instituições modernas, tais como o capitalismo, a nação e a imprensa, estou convicto de que o apelo à animalidade do ser humano, a releitura do que Nietzsche denominou como “texto básico *homo natura*”, encontra um modesto aliado no baraperspectivismo. Èsù, e sua ligação com o corpo, com os instintos e com a palavra, é capaz de restituir ao ser humano uma experiência análoga àquilo que Nietzsche definiria como a *Erlebnis par excellence*, a vida a partir de uma perspectiva trágica; enquanto a realidade da vida parece que escorre pelo ralo da imbecilidade propagada pelo modelo civilizatório empregado na constituição da sociedade brasileira. O germe dos nossos imbecis se reflete naquele afeto caracterizado pelo jovem Nietzsche como a “sensação inautêntica”. As chagas do século XIX continuam abertas. O projeto colonial da Europa e dos Estados Unidos, atualmente, para o resto do mundo continua imperialista, racista e sexista. Além da violência perpetrada pelas guerras, pela fome, pela sede e pelas epidemias, a violência da tecnologia é um verme que se esgueira com agilidade e atinge, principalmente, a massa dos analfabetos funcionais, de coletividades inteiras preparadas para servir como animais de corte. Se os animais de rebanho de Nietzsche sustentaram uma civilização socrática no século XIX, agora são os animais de corte que sustentam a civilização contemporânea. No sentido de impor um basta aos desmandos do matadouro, posto que por trás de todas as instituições brasileiras do Estado democrático de direito se encontra um matadouro secular, a modesta contribuição do baraperspectivismo procura reavivar o desejo, a alegria, o ímpeto, a festa e o instinto. Diante de uma coletividade constituída por indivíduos tão ludibriados em sua capacidade de querer, tão vilipendiados no âmago de seus desejos, a tal ponto que se tornaram incapazes de criar, incapazes de pensar, o baraperspectivismo quer que não se deixe esquecer o simbolismo de Èsù, posto que o rei do corpo é o dono do desejo da palavra que desperte e que anime as forças sempre renovadas de uma vida.

ANEXO

Manifesto Rei do Corpo

*Bara Elegbára lò inà ré.
Baralaju mon mon sire.
O rei do corpo é o Senhor da força e pode ser seu fogo.
O rei do corpo é a visão do sábio que conhece o jogo.*

O rei do corpo é o tocar do rei do corpo.
Um artista em todo tipo de texto,
instinto em qualquer contexto,
criador sem pretexto,
é o inventor do desleixo como base da obra não burra.

É o que escreve, pinta, canta e atua
como quem dá ou leva uma surra.
Arte, palavra e pele com ele é pau,
carne que geme,
treme meu berimbau.
Berimbau, berimbau.

Ele toca em qualquer corda só,
o rei do corpo é o louco no olhar do povo.

O povo, esse torto remoto de si,
não vive e não vê
nada além da produção em série.
Pra ele, o rei do corpo parece
um valor superado,
um toco ultrapassado,
um tema de tese de doutorado,
enquanto ele próprio perece
numa tela de LED gelado.
Esse povo é o do patriarcado.

O povo não joga nem sabe de nada
a respeito do fogo em jogo:
a mandinga do rei do corpo.
A poesia de ganga, a palavra é kaya;
o texto, inquite.
Um xirê bakongo com yorubice: Baralaju.

O rei do corpo civiliza nu.
É o cacete que dá o leite pra Mãe Terra.
Criar é um desejo dela;
ela manda, ele procria.

E dessa farra amorosa,
um São Bento Grande de Angola,
cabeçada, rasteira, atenção, correria.

É que o reino dele é o brinquedo,
onde a ciência chama segredo
e o vento, ou uma ave, é uma letra.
Antes da arte, vem a buceta,
pois toda obra é de barro,
um fruto do leite e da terra.
Esse reino é do matriarcado.

O rei do corpo tá sempre
com seu belo pau levantado,
na estrada, como ele corre,
cercado com muito buraco.

Em cada um, metafísica:
o ser, o belo e a vontade,
cada coisa que surge do fundo
vale a força da necessidade.

O vem-a-ser liberou geral.

É o berro do rei do corpo:
Venha ser vem-a-ser.
Vem-a-ser.

Tornar-se nascer e nascimento,
tornar-se perecimento,
tornar-se.

É o chamado do rei do corpo
para cada um xamã de si.
Foi esse o grito que eu vi.

E ele aqui vem aqui,
guaraná, cachaça,
força da luta da raça
na festa, na guerra e na caça.

Grito, pranto, momento,
perene pressentimento
da volta que o mundo dá
e volta-a-ser um mistério.

Vem-a-ser aqui o grito do que tá ligado
e não do que foi partido.
O grito que vibra em todos os sentidos,
que é canto, miado ou latido

e faz do meu corpo o abrigo
de um eclipse lunar colorido.

O rei do corpo, no grito,
trança um arco-íris
com o qual me junta a vocês.
E, assim, meu amigo, ele abala
qualquer relação de poder.

Sempre com o velho e a menina,
na hora de saber, ele ensina
o que faremos depois
e será destruído
na semana passada.

Com a menina e com o velho,
ele atravessa no meio de uma negra e de um branco.
Sempre vestido de preto ou de vermelho,
ou de vermelho e preto ao mesmo tempo,
ele gera um constrangimento
que leva à revolução.

Ele grita e diz: criação
foi hoje
um gesto sempre político.

As forças do mundo real
que o rei do corpo coordena
no jogo de cada cena
verdadeiramente teatral
são cores que só aparecem
quando a obra de arte é da terra
e gira de um ritual.

Daí, tem sempre um deus na palavra,
no gesto e na ligação.
No ritual se repete
e comenta
o que é, portanto, a presença:
uma experiência gostosa
de uma cheia que não arrebenta.

O corpo aumenta cheio de si;
do si de um rei do corpo que ri.
E o riso vaza e transborda
do corpo para até o povo
pelo poder ritual da arte;
é o riso da realidade

que o povo não sabe ouvir.
O riso é o sinal de
uma formação afetiva.

O rei do corpo ao criar
inventa uma nova ordem
que desregula a cidade,
cuja legislação provém
de uma bruta voracidade
que o corpo traz como instinto:
criar, criar, criar.
Nossa característica.

Somos quem se preserva junto com esse mundo.
Queremos rir adiante
e o nosso tempo é o segundo.
Bonitamente encorados,
montando o lombo do instante,
queremos soltar o gado
que a cidade encurrala junto.

Brandir como arma a arte
e o berimbau como um fuzil:
nosso ideal de criação
são as várias formas do corpo
que vai destruir o Brasil.

O mundo não quer esse país
nem qualquer Estado nação
cuja regra primordial
não seja a percepção
da única lei que vigora:
surgir e desaparecer.
No intervalo, São Bento Grande de Angola.

E, só assim restaurar,
e essa é nossa missão,
a base da condição
que mostra que tudo é igual
pra poder ficar diferente:
o valor que importa pra gente
é se tornar animal.

O rei do corpo sabe deixar a natureza falar.
E a boca dela revela o nome daquilo que é:
o corpo em seu vir-a-ser é sempre homem e mulher.

O rei do corpo procura em nós pelo animalesco
e o corpo ele cura de três doenças:
razão, fantasia e fé.

E a fórmula da cura é:
instinto contra princípio.

Razão é a doença do instinto de organizar.
Fantasia é a doença do instinto criativo.
Fé é a doença do instinto de convicção.

Sabemos que o Ocidente
até hoje só se sustenta
porque fez cada instinto do corpo
falar como uma sentença.

Com a pedagogia e a técnica da informação,
fixou tudo que quer a mudança,
menos o rei do corpo,
que é aquele que não se alcança
com escola, jornal e finança.

No Brasil, a razão desorganiza,
a fé desliga
e a fantasia escraviza.

Criar precisa voltar-a-ser
uma forma de relação afetiva,
pois o corpo se envolve na terra
pelo desejo da potência criativa.
E o amor da terra por nós
é um tipo de impulso: é a vida.

Frankfurt, 03 de outubro de 2013.

Referências bibliográficas:

- ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica*. 4ª Edição. São Paulo, Globo, 2011.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Tradução de Vera Ribeiro, revisão de Fernando Rosa Ribeiro, Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.
- ASANTE, Molefi Kete. “Afrocentricidade”: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros, São Paulo, Selo Negro, p. 93-110, 2009.
- BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- BEATA DE YEMÒNJÁ, Mãe. *Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros: como Ialorixás e Babalorixás passam seus conhecimentos a seus filhos*. 2ª Edição. Rio de Janeiro, Pallas, 2002.
- BERKENBROCK, Volney J. *A Experiência dos Orixás*. Petrópolis, Vozes, 1997.
- BURCKHARDT, Jacob. *Reflexiones sobre la Historia Universal*. Tradução de Wenceslao Roces Suárez, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1943.
- CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Petrópolis, Vozes, 1999.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia pratica*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins, São Paulo, Escuta, 2002.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. 2ª Edição. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro, São Paulo, Perspectiva, 2011.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira, Salvador, EDUFBA, 2008.
- _____. *Les damnés de la terre*. In: *Oeuvres*. Paris, La Découverte, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 8ª Edição. Organização e tradução de Roberto Machado, Rio de Janeiro, Edições Graal, 1979.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Organizar o caos: a experiência brasileira à luz da teoria da cultura de Nietzsche. *Revista Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, v.143, p.139-155, 2000.
- _____. *Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever*. Rio de Janeiro, Casa da palavra. São Paulo, Casa do saber, 2012.
- HOUNTONDJI, Paulin. *African philosophy. Myth and reality*. 2ª Edição. Tradução de Henri Evans. Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 1996.
- _____. Conhecimento de África e conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. In: SANTOS, Boaventura S.; MENESES,

Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Revisão de Margarida Gomes. São Paulo, Cortez Editora, p.131-144, 2010.

IDOWU, E. Bolaji. *Olódùmarè: God in Yorùbá Belief (revised and enlarged)*. 2ª Edição. Nova Iorque, Original Publications, 1995.

KANT, Emmanuel. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Tradução de Vinícius de Figueiredo, Campinas, Papyrus, 1993.

MACEDO, Bispo Edir. *Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?*. São Paulo, Unipro, 1997.

MASOLO, Dimas. *African philosophy in search of identity*. Nairobi, East African Educational Publishers, 1995.

MBITI, John S. *African Religions and philosophy*. Garden City, Anchor Books, 1970.

MOORE, Carlos. *Fela: this bitch of a life*. Chicago, Lawrence Hill Books, 2009.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2009.

MURICY, Katia. Nietzsche, crítico da cultura. *Revista Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, v.143, p.55-71, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

_____. *Wagner em Bayreuth*. Tradução de Anna Hartman Cavalcanti, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2009.

_____. *Assim falou Zarathustra*. Tradução de Mário da Silva, São Paulo, Círculo do Livro, sem data.

_____. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

_____. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

_____. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

_____. *O caso Wagner / Nietzsche contra Wagner*, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

_____. *O anticristo*. Tradução de Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

NOGUERA, Renato. *O ensino de filosofia e a lei 10.639*. Rio de Janeiro, CEAP, 2011.

OLANIYAN, Tejumola. *Arrest the music!: Fela and his rebel art and politics*. Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 2004.

OLIVEIRA, Altair Bento de. *Cantando para os orixás*. Rio de Janeiro, Pallas, 2004.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

ROCHA, Agenor Miranda. *Caminhos de Odu: os odus do jogo de búzios, com seus caminhos, ebós, mitos e significados, conforme ensinamentos escritos por Agenor Miranda Rocha em 1928 e por ele mesmo revistos em 1998*. 4ª Edição. Organização de Reginaldo Prandi. Rio de Janeiro, Pallas, 2003.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nàgô e a Morte*. Petrópolis, Vozes, 2008.

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida*. Rio de Janeiro, DP&A, 2005.

SOYINKA, Wole. *Myth, literature and the African world*. Cambridge, Cambridge University Press (Canto Edition), 1990.

SPENCER, Theodore. *Shakespeare and the nature of man*. New York, The Macmillan Company, 1949.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2011.

TEMPELS, Placide. *Bantu philosophy*. Tradução de Colin King, Paris, Présence Africaine, 1969.

WIREDU, Kwasi. *Philosophy and an African culture*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

_____. Introduction: African philosophy in our time. In: *A companion to African philosophy*. Editado por Kwasi Wiredu. Oxford, Blackwell Publishing, 2004.

Bibliografia complementar:

ARTAUD, Antonin. *O teatro e seu duplo*. Tradução e posfácio de Teixeira Coelho, São Paulo, Editora Max Limonad, 1984.

AYOH'OMIDIRE, Felix. *Àkògbádùn: abc da língua, cultura e civilização iorubanas*. Salvador, EDUFBA/CEAO, 2004.

BARRETTI FILHO, Aulo (org.). *Dos yorùbá ao candomblé kétu: origens, tradições e continuidade*. São Paulo, Edusp, 2010.

BENISTE, José. *Òrun – àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*. 3ª Edição. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2002.

_____. *Mitos yorubás: o outro lado do conhecimento*. 2ª Edição. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2008.

_____. *Dicionário yorubá-português*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2011.

- CARNEIRO, Edison. *Religiões negras: notas de etnografia religiosa; Negros bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore*. 2ª Edição. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira; Brasília, INL, 1981.
- CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar (volume II)*. 2ª Edição. Petrópolis, Vozes, 2000.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme, suivi du "Discours sur la negritude"*. Paris, Présence Africaine, 2004.
- CHAVES, Ernani. Cultura e política: o jovem Nietzsche e Jakob Burckhardt. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, 09, p.41-66. 2000.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias, Rio de Janeiro, Editora Rio, 1976.
- FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Tradução de Lourenço Duarte Peixoto, Lisboa, Presença, 1988.
- FOGEL, Gilvan. *Nietzsche e a arte*. Rio de Janeiro, FUNARTE/Núcleo de Estudos e Pesquisas, 1984.
- GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Tradução de Cid Knipel Moreira, São Paulo, Editora 34; Rio de Janeiro, Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- HENRY, Michel. *A morte dos deuses*. Tradução de Antonio José Silva e Sousa, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, sem data.
- HÖLDERLIN, Friedrich. *Hipérion, ou, O eremita na Grécia*. Tradução de Marcia C. de Sá Cavalcante, Petrópolis, Vozes, 1993.
- _____. *Reflexões*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante e Antônio Abranches, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1994.
- KANT, Immanuel. Crítica da razão pura. In: *Pensadores*. Tradução de Valerio Rohden, São Paulo, Nova Cultural, 2000.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *A imitação dos modernos: ensaios sobre arte e filosofia*. Organização e tradução de Virgínia de Araujo Figueiredo e João Camillo Penna, São Paulo, Paz e Terra, 2000.
- LIMA E SILVA, Jason de. Genealogia, história e *perspectivismo*: contra a origem e a finalidade das coisas. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, Rio de Janeiro, Vol. 1, nº 2, p.142-151, 2º semestre de 2008.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro, Rocco, 1985.
- _____. *Zaratustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997.
- _____. *O nascimento do trágico*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2006.
- MARINS, Imaculada Conceição Manhães. Um olhar sobre o perspectivismo de Nietzsche e o pensamento trágico. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, Rio de Janeiro, Vol. 1, nº 2, p.124-141, 2º semestre de 2008.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo, Brasiliense, 1990.

MASOLO, Dimas A. Filosofia e conhecimento indígena: uma perspectiva africana. In: SANTOS, Boaventura S.; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. Revisão de Margarida Gomes. São Paulo, Cortez Editora, pp.313-337, 2010.

MELO, Danilo Augusto Santos. Subjetividade e perspectivismo: a dissolução do sujeito metafísico a partir de uma lógica das relações em Nietzsche. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, Rio de Janeiro, Vol. 4, nº 1, p.25-36, 1º semestre de 2011.

MONGA, Célestin. *Niilismo e negritude: as artes de viver na África*. Tradução de Estela dos Santos Abreu, São Paulo, Martins Fontes, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na idade trágica dos gregos*. Tradução de Maria Inês Madeira de Andrade e revisão de Artur Morão, Rio de Janeiro, Elfos Editora; Lisboa, Edições 70, 1995.

OJO-ADE, Femi. *Negro: raça e cultura*. Coordenação e tradução de Ieda Machado Ribeiro dos Santos, Salvador, EDUFBA, 2006.

ROSSET, Clement. *Alegria: a força maior*. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000.

SAFRANSKY, Rüdiger. *Nietzsche, biografia de uma tragédia*. Tradução de Lya Lett Luft, São Paulo, Geração Editorial, 2011.

SANTOS, Deoscoredes M. dos (Mestre Didi). *Contos negros da Bahia e Contos de nagô*. Salvador, Corrupio, 2003.

SILVA, Josemar Rodrigues da. Pensamento trágico e perspectivismo: uma relação nietzschiana. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, Rio de Janeiro, Vol. 1, nº 2, p.152-160, 2º semestre de 2008.

SZONDI, Peter. Ensaio sobre o trágico. Tradução de Kathrin Rosenfield e Christian Werner. In: ROSENFELD, Kathrin (org.). *Peter Szondi e Walter Benjamin: ensaios sobre o trágico, Cadernos do mestrado/literatura*. Rio de Janeiro, UERJ, 1994.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*. Vol. 2, nº 2, p.115-144, 1996.

_____. O nativo relativo. *Mana*. Vol. 8, nº 1, p.113-148, 2002.

WILLIAMS, Eric. *Capitalismo e escravidão*. Tradução de Denise Bottman, São Paulo, Cia das Letras, 2012.