

A NATUREZA EM ÁFRICA: PERCURSOS E PROJETOS

Jean-Godefroy Bidima

BIDIMA, Jean-Godefroy. La Nature en Afrique: trajets et projets. **Africa e Mediterraneo (Filosofia in Africa)**, Bologne, n°53, p. 1-12, 2005. Tradução para fins didáticos por Paula Wernecke Padovani.

Lechi nga hamba tilo ni misaba, hi ntchini?

Ntouboulouko!

O que fez o céu e a terra?

A Natureza!

(Provérbio Thonga)

Introdução: projetos do homem, percursos da (pela) Natureza

Quando os Thonga de Moçambique e da África do Sul, em um de seus enigmas tradicionais acerca da identidade de *quem* ou do *que* criou o céu e a terra, responderam com *Ntouboulouko*, a Natureza, provavelmente surpreenderam o Pastor Junod, que nos relata esse enigma. Seriam os africanos – supõe-se estarem nas culturas ditas animistas, nas quais almas impessoais e espíritos totêmicos fundam e legitimam uma criação tão arbitrária quanto suas ações – materialistas no sentido entendido por Demócrito, Epicuro e Lucrecio, na medida em que fazem da Natureza o elemento primeiro e fundador de tudo o que existe na ordem vegetal, animal e mineral? Admitiriam eles uma *auto produtividade* da Natureza? Como expressariam o movimento da Natureza – como um *atributo adicionado* a uma Natureza que teria sido inerte no início, ou *como consubstancial* à Natureza? Como os africanos explicariam a procedência e a ação *da* e *na* Natureza? Procedência: *de onde vem* a Natureza, *do que* ela procede? A Natureza é um princípio ou um derivado? Como e de onde derivam os seres da Natureza e como se opera sua diferenciação? É a Natureza um contínuo ou uma sequência de discontinuidades? Ação: como o homem age na e sobre essa Natureza, por *imitação* de seus processos ou por meio de sua *recriação*, ao que chamamos cultura? A bem da verdade, o Pastor Junod deve ter ficado surpreso em parte, afinal, a Europa – sobretudo os países de língua germânica - fazia a clara distinção, até o início do século XX, entre

os homens da Natureza (*Naturmenschen*), como os africanos, e aqueles que são da Cultura (*Kultur*), estes últimos encarregados de conduzir os primeiros à “civilização” por meio da colonização. É muito provável – devia dizer-se a si mesmo o Pastor Junod – que os Thongas nunca tivessem ouvido falar nem de Demócrito, nem de Epicuro, mas então, como poderiam dizer que procedem da Natureza, que teriam com ela um ambiente comum de existência onde se reúnem? Ao designarem *Ntomboulouko* (a Natureza) como aquilo que criou o céu e a terra, estariam os Thongas fazendo uma distinção, à maneira de Spinoza, entre esse fundo ativo e autoprodutor que é a *Natureza naturante* (*natura naturans*) e o céu e a terra, que pertencem à *Natureza naturada* (*natura naturata*)?

Essas perguntas, que poderiam ter sido elaboradas por Junod, decorrem da maneira que a história da filosofia e da cultura ocidentais coloca o problema da Natureza. Em torno dela gravitam questões epistemológicas relativas ao determinismo e à contingência, onto-teológicas acerca da proveniência da Natureza e de seus seres, históricas, quanto à permanência (o início e o fim prováveis) da Natureza e éticas (há uma transcendência na Natureza ou da Natureza?). Essas questões se articulam em torno da divisão entre Natureza e cultura. Invertendo a problemática - e sem esquecer os enormes problemas que uma certa forma de questionamento da Natureza suscita -, colocaremos a questão da Natureza em África insistindo na imbricação entre projeto (do homem) e percurso (da Natureza): como o africano se representa, age e habita esse ambiente que chamamos Natureza? É preciso, inicialmente, buscar um entendimento acerca das palavras: as línguas africanas têm o termo Natureza e o que elas entendem por ele? Em seguida, quais são os usos da Natureza nas culturas africanas? Por fim, quais reflexões éticas a problemática da Natureza suscita em África? Duas seqüências nortearão a trajetória de nossa investigação sobre a Natureza em África: suas “convocações” e as “reflexões” que ela induz.

Convocações: a Natureza como realidade e representação

Convoca-se a natureza de múltiplas maneiras: *no direito* ela corrige ou reforça a norma; nos *rituais, cosmogonias e terapias*, ela intervém pela ação

humana para guiar, confortar e criar. Em suas relações com o tempo, a Natureza salienta que nenhum calendário, nenhuma imersão do sujeito no tempo pode acontecer sem ela e, no *plano estético*, ela alimenta a imaginação dos artistas.

Natureza e direito: julgar, jurar e testemunhar

A passagem dos membros de uma comunidade da simples solidariedade mimética e mecânica para a elaboração de regras de convivência parece ser, frequentemente, marcada pelo surgimento de proibições, leis e símbolos que, reunidos, definem o tipo de regime normativo de que se trata. Na elaboração, legitimação e reajuste das normas, encontramos a noção de *interatividade*; uma normatividade traduz sua historicidade por meio da interação entre os usuários das normas. Essa interação pode assumir duas formas: a) *a cooperação* – são estabelecidas regras pelas quais uma visão e uma ação comuns entre os membros de uma comunidade são possíveis – b) *a competição e o conflito*; nesse caso, estabelece-se as regras pelas quais o conflito é adiado. É no interior desse movimento contraditório de *fusão* (de energias, no caso da cooperação) e *ruptura* (divisão em nível de pretensões de agir e julgar) que podemos situar o direito como uma instância que, ao lado da moral, *encena* e, sobretudo, *atualiza* a norma. Qual é o lugar da Natureza no processo, essa encenação por excelência do direito? Quando, como e a título de que a Natureza é convocada no âmbito do processo? Recordemos, inicialmente, que as sociedades se constituem a partir de sua divisão substancial (Claude Lefort): só estamos unidos porque estamos divididos no interior de um tecido social, e porque há essa divisão, essa luta e esse movimento, é possível o *tecer* dessa realidade que chamamos de *vínculo social*. É preciso lembrar disso, pois uma determinada etnografia quis que as sociedades africanas fossem soldadas, como que por encantamento, ao mesmo tempo, por uma solidariedade garantida e por vínculos genealógicos e totêmicos. Dessa forma, os poderes políticos tribais ali reinavam sem oposições, em última análise, seriam entidades preocupadas com a conservação e nunca com a inovação. A Natureza atua em dois níveis no processo: primeiro, ela é convocada como *juiz* e, em seguida, como *testemunha*.

A Natureza como juiz: seu lugar nos ordálios

Na *palabre*, lugar em que a resolução do conflito é encenada, o ordálio é esse teste que estabelece a culpabilidade ou a inocência do acusado quando faltam ao conhecimento dos homens informações sobre o caso em disputa. Em alguns casos (entre os Kabiye do Togo, por exemplo), o ordálio não diz respeito somente ao acusado, ele se volta para o acusador, servindo, assim, para verificar a seriedade da acusação, a fim de evitar denúncias fantasiosas. O acusador deve se submeter ao teste a fim de tornar crível sua abordagem.

- O elemento natural: o *raio*. Entre os Kissi da Guiné, o ordálio é feito no *Gbero* (uma garrafa grande envolta em fio de algodão, na base da qual seis sinetas são penduradas). Esse objeto, supunha-se, atraía um raio se o acusado mentisse. Entre os Kpellé da Libéria, vizinhos dos Kissi, *Gbero* é uma substância vegetal “que as testemunhas comem ao final de seu depoimento”. Nesse nível, o juiz é o portavoz do juiz supremo, que seria a Natureza (o raio ou o princípio ativo da substância vegetal).

- O teste do *veneno*. Se o acusado não morre ao beber o veneno, é uma prova de que não é culpado. A composição do veneno se baseia na vegetação. “Entre os Nzakara (...) o *benge* (veneno) também é composto de suco de uma videira vermelha (*Strophantus Ramosus*) (...), os Gbaya e Manja preparam seu veneno à base da decocção da casca de *màna* (*Caesalpinaceae*)”. Às vezes, o teste de veneno é praticado em uma galinha e não no humano.

- O teste do *óleo* ou da *água fervente*. Entre os Manja da República Centro-Africana, coloca-se um objeto de ferro em um grande recipiente cheio de óleo (*bourma*). O óleo é aquecido a uma temperatura alta e o acusado deve, então, após passar manteiga de karité na mão, mergulhá-la no fundo da panela. Se ele se queimar, é culpado e, em caso contrário, é absolvido.

- O teste de *gravidade*. É encontrado em países do Saara (na porção do Chade). O indivíduo acusado sobe em uma árvore bastante alta até o topo, onde reafirma sua inocência e de onde se deixa cair no vazio. Se tiver dito a verdade, nenhum mal recairá sobre ele.

O que deve ser observado aqui no que diz respeito à Natureza é que ela é *operadora*, diríamos, *sujeito atuante*. Tudo se passa como se a Natureza relegasse os seres humanos a um segundo plano e assumisse, ela mesma, o pronúncia do julgamento. Tudo se desenrola como se os humanos, tornados meras testemunhas, quisessem, por ocasião do conflito, surpreender a Natureza quando esta se compromete a contrariar suas próprias leis. Quando essa Natureza ousa assumir o lugar do juiz, uma dupla dialética opera: de um lado, a *distância* e a *vinculação*, de outro, a *ordem* e a *desordem*. A Natureza que pronúncia a culpabilidade ou a inocência estabelece uma *distância* entre os juizes conscientes e falantes, o povo que participa do processo, o acusado e o reclamante. A palavra de uns e de outros é proferida para passar pelo *teste da Natureza* antes de chegar a outros humanos. Nesse caso, é a Natureza que *dá a palavra* - os juizes, após terem observado o ordálio, se pronúnciarão - e *estrutura seu conteúdo*; a sentença é orientada de acordo com o resultado do ordálio. Na apropriação da palavra, no conteúdo e no uso da palavra, a Natureza está lá para garantir, durante o conflito, a distância que separa os homens entre si e os homens dela. Essa distância só é possível porque conduz a uma vinculação. De fato, por ocasião da distensão do tecido social pelo conflito, o ordálio - que é essa tentativa, esse apelo que o homem faz a uma Natureza que ele crê consciente de contradizer suas leis - dá a quem deve julgar a oportunidade de reparar as fibras do tecido social dilacerado por conflitos, vinganças e rancores. Essa representação da Natureza como juiz mostra uma Natureza preocupada em estabelecer a ordem social. Ao pôr um fim à suspeição por meio do ordálio, a Natureza reforça *a ordem e o regime da lei jurídica*, tornando possível e, sobretudo, *crível* a sentença que será proferida. Ao mesmo tempo, essa ordem será reforçada pela desordem que a Natureza estabelece *violando suas próprias leis físicas*. Reforçar a lei jurídica pela contradição das leis físicas é a dialética própria da representação da Natureza no ordálio.

A Natureza como testemunha: o papel do juramento

O juramento remete ao *contrato* com o outro (pouco importa se este outro é deus, a sorte, a Natureza ou o destino), mas o contrato implica o *sagrado* e,

consequentemente, define e codifica certas relações com *a ação, o tempo e o espaço*. Não há qualquer dúvida de que o juramento mobiliza afetos (medos, confiança, esperança), acrescentando-se que em cada juramento múltiplas relações entre *linguagem e violência* são estabelecidas. Seria interessante estudar na história das ideias e dos povos a passagem entre o *juramento/sagrado*, que tem a divindade como fiadora (um juramento é estabelecido em seu nome), e o *juramento/contrato formalista*. Quer tenha uma base religiosa ou se torne um simples contrato, o juramento – que derivaria do *sacramentum* – sela um *compromisso* (é dada a palavra) por um *repositório* (afirma-se sua pretensão a ser confiável) e, com isso, implica numa *limitação* (pelo juramento, a pessoa *é obrigada a...*) que se exprime contraditoriamente pela *permissão* (pelo juramento posso me permitir certos atos...), pela *proibição* (todo juramento tem proibições, dentre as quais a de não mentir...) e pela *provação*.

No ordálio, a relação com o tempo privilegia o passado; se trata, de fato, de estabelecer a verdade daquilo que passou. No caso do juramento, lidamos com o futuro e o passado ao mesmo tempo. Três momentos constituem o juramento, a saber: a) a invocação, b) a declaração e c) a percepção. Pela *invocação dos deuses* ou das *forças da Natureza*, o *juramento* se volta para o passado, por meio da *declaração*, objeto do juramento, a relação com o tempo privilegia o presente da enunciação e, quanto à *percepção* – momento de violência em que o jurador diz e convoca o arsenal de desgraças que recairão sobre ele, caso minta – se compromete com o *futuro*. De fato, o juramento é um penhor, uma palavra de desafio. Desafia-se a Natureza a dar crédito a uma declaração e desafia-se a sociedade a conferir um valor simbólico agregado a um ser ou a uma afirmação. O juramento utiliza vários elementos da Natureza, desde realidades físicas como o raio passando pela água, a terra, até, de um modo geral, o mundo vegetal.

A *terra* é o elemento fundamental pelo qual se apreende a Natureza no juramento. O verbo *jurar* em Beti, no sul de Camarões, é *Kan sòng*. O termo *song* significa a tumba: uma porção de terra onde o humano, criador de culturas, realiza sua fusão com a Natureza, tornando-se novamente terra. Na língua *Dwala*, do litoral de Camarões, jurar se traduz praticamente do mesmo modo: *Kana sòngò*,

sendo *sòngò*, na língua *Dwala*, a tumba. Antes mesmo de jurar, e em caso de disputa, alerta-se a pessoa a ser acusada; essa sequência é referida, em Beti, por *mbémé*. Mas, neste caso, a expressão apropriada que profere esse alerta se traduz por *évu sòng* (palavra por palavra: escavar a tumba). O que é necessário assinalar aqui é que a *tumba* entra na constituição dos atos de linguagem que implicam *jurar e prevenir*. Ao fazer referência à tumba, poder-se-ia acreditar que é o ancestral ou o parente morto que se tornam as garantias simbólicas da credibilidade da afirmação (quando se jura), bem como da eficácia da ameaça (quando se alerta). Em verdade, é a *terra* a garantidora da seriedade da ameaça ou do juramento, é um constituinte da Natureza (a terra) que é a ameaça suprema. Mesmo jurando sobre a tumba de uma criança - que não foi uma fundadora de clã e, por conseguinte, não é um ancestral - com a mesma seriedade, os sujeitos que entram no regime da lei por meio do juramento indicam que a lei social se elabora levando em conta sua abrangência que é a Natureza. A lei existe para corrigir, se opor e, com frequência, ordenar os usos da Natureza.

Juramento e jogo com a Natureza

No juramento, o Sujeito não se deixa subjugar totalmente ao peso de sua palavra que o obriga uma vez proferida no juramento, ele não se deixa levar pelo jogo arbitrário das divindades, nem mesmo pela necessidade da Natureza. Ele empreende artimanhas para com a Natureza e a lei. É assim que entre os Beti, pôde-se despistar a limitação do juramento. Jura-se sobre um maço de folhas contendo propriedades mágicas. Certo dia, um marido suplicou à esposa, que havia acabado de roubar um pedaço de carne da casa do vizinho, que o devolvesse por medo de jurar diante do maço de folhas mágicas: “Não se preocupe”, respondeu ela, eu sei como despistá-lo (o maço de folhas mágicas). Existem vários modos de jurar. Você comerá essa carne de olhos fechados, sem tocá-la. Eu me encarregarei de colocá-la na tua boca e eu não a comerei”, ao que o marido concordou. Ambos foram acusados de roubo e forçados a jurar (diante do maço de folhas mágicas). Fiel às instruções da esposa, o marido diz: “Se eu simplesmente vi ou toquei com minhas mãos esta caça, que o maço me detenha”, submetendo-se assim ao teste sem

problemas. Em seguida, a esposa diz: “Se eu vendi essa caça ou a comi, que o maço me detenha”. A inocência deles foi proclamada. A Natureza astuta cai, assim, na artimanha.

A Natureza nas cosmogonias, nos mistérios e terapias

Ao contrário de certos mitos africanos que situam a origem do homem, seja na decisão arbitrária da divindade, seja fruto do acaso, algumas populações africanas fazem da Natureza o primeiro elemento do qual o homem advém. A *hominização* – o que faz do homem um mamífero de um gênero especial – e a *humanização* – o fato de que esse mamífero cria uma cultura que, estando na Natureza, se distancia dela – não podem prescindir da Natureza. Para os Aja, o mundo teria nascido de quatro elementos: o céu, a terra, a água e o fogo. No princípio era a cabaça cuja cobertura formava o Céu e cuja superfície, a Terra. O céu era o princípio masculino contendo a água, ao passo que a Terra, o princípio feminino, continha o fogo em suas entranhas. A vida surgira por iniciativa do céu que enviara água para a terra, fazendo as plantas germinarem. O raio também nasceu da união do Céu e da Terra. Com o fogo, o homem transformou a laterita em ferro, depois, fabricou armas e ferramentas que lhe permitiram cultivar. Nesse mito cosmogônico, o conjunto do mundo existente é derivado dos elementos naturais. Essa narrativa nos indica que a disposição dos elementos da Natureza traduz a potência de *autotransformação* da Natureza, sem que à montante haja um Deus organizador. Mesmo quando se trata de atribuir essa criação a uma divindade organizadora, ela não pode prescindir dos elementos da Natureza. Entre os Ohendo do Congo-Zaire, nos primórdios, o homem vivia nas entranhas da Terra, em um lugar esplêndido chamado *Womosongo*. O homem vivia na plenitude em uma situação de hermafroditismo. Nessa narrativa, o homem vem da Terra que lhe oferece a plenitude de seu ser antes de toda diferenciação sexual. A Natureza é aqui princípio fundador.

Ao nível dos ritos, a Natureza também entra em jogo. Ao distinguirmos os *ritos das práticas divinatórias* destinadas a descobrir um ato passado ou um evento futuro, os *ritos de purificação* cujo objetivo é apagar uma mancha e os *ritos de*

passagem com vocação pedagógica, percebemos que, em cada um, os africanos se valem de elementos materiais (ervas, animais totêmicos, etc.). A lição que pode ser tirada é que a busca do absoluto e da respeitabilidade social é dada pelos ritos de iniciação, assim como a boa saúde e a paz passam pela Natureza. Em um nível puramente profano, toda farmacopeia usa a Natureza como instância suprema da terapia. O exemplo de uma erva *Tsama Tsama (Ageratum conyzoides)* é bastante significativo. Essa erva, que se encontra entre os Evuzok de Camarões, serve, ao mesmo tempo, para tratar o corpo (doenças normais, como constipação intestinal) e o espírito (os vermes *nsòn* jogados no corpo de outras pessoas por ciúme). A Natureza é vida e essa só pode ser compreensível no tempo.

A Natureza e o tempo

A natureza é da ordem do espaço e com frequência indica a noção de infinitude. A infinitude dos objetos que constituem a Natureza indica um caráter infinito. Essa infinitude do espaço remete ao tempo, pois o que seria uma Natureza que não diz nada da duração? Trataremos de examinar qual significado os africanos dão ao tempo por meio dos calendários, bem como de apreender a relação que o africano estabelece entre o tempo, a Natureza e a ação. Para agir sobre a Natureza por meio da agricultura, da caça ou da pesca, o africano se vale do curso da Natureza para contar os dias, os meses e os anos. Antes de tudo, é preciso distinguir os vários tipos de calendários entre os africanos: um calendário de tipo biológico, outro de natureza política e, por fim, aquele mais difundido que diz respeito ao mundo astronômico.

- a) O calendário biológico é aquele que assume o ritmo biológico como medida de tempo. O corpo feminino é aqui tomado como unidade de medida. De fato, o período menstrual da mulher serve para avaliar os espaçamentos dos nascimentos dos filhos. Esse calendário biológico não somente regula os nascimentos, como também define o ritmo do conjunto de proibições alimentares durante o período de aleitamento. Entre os Mvele e os Bene, de Camarões, para uma mulher menstruar se diz *Ayen ngòn* (ver a lua). Há, aqui, uma *analogia* entre esses dois lados da Natureza, que são a carne e o

astro celeste. A analogia funciona para salientar que o homem, o corpo do homem, é de mesma natureza que as realidades físicas/astronômicas. Uma concepção monista do Ser é delineada: ele é o mesmo, mas suas manifestações e graus de organização são diferentes. A Natureza seria a base organizadora e os diferentes seres, as realidades organizadas.

- b) O segundo tipo de calendário é político. A fixação da medida do tempo se dá, com frequência, a partir de um evento político fundador. Ao leste do país Bamileke, na região de Bangoua, os anos eram contados, com frequência, em função do advento de ascensão ao poder do antigo caçador (*Njovüp*). Esse evento se tornou, ao mesmo tempo, o início e o comando. Tanto é assim que a cerimônia do *njang*, que indica a revitalização da sociedade, também é a marca a partir da qual se mede o tempo. O calendário está sujeito aqui a um evento político e não a um elemento da Natureza enquanto tal.
- c) O calendário e a Natureza: contam-se os anos de acordo com o calendário lunar, o que supõe, por parte dos africanos, uma observação minuciosa do movimento dos astros. Entre os Gbaya da África Central, *Zik* designa tanto a lua quanto a lunação, quer dizer, o intervalo médio entre duas luas novas consecutivas. Os Gbaya designam por *ngimbo kò zik* (momentos da lua) as diferentes fases da lua pelas quais avaliam as estações. A lua, além do calendário agrícola que ela permite organizar, fala do destino e dos maus presságios. Se o primeiro crescimento da lua estiver mais reto do que de costume, os Gbaya concluem haver um perigo iminente. Durante a estação seca, os Gbaya observam, com frequência, tanto “*gba war kò wantò*: a estrada para wanto” (que corresponderia à Via Láctea), quanto “*bezogná*: pequenas jovens meninas” (que seria a constelação das Plêiades). Os astros não são as únicas realidades naturais a organizarem os calendários: encontra-se também a fauna, é assim que para os Gbaya a “bela marca” *gben Pythia melba* Linné (Ploceidae) é a primeira a lançar seu riso enquanto a lua se esconde. O pássaro *zorè zorè*, os grilos (*dingo*), a chegada das libélulas

(zemzere) e das rolinhas permitem aos agricultores preverem uma mudança de estação.

O significado da relação da Natureza com os calendários se dá em nível da reavaliação da *noção de origem*. “Quando se segue um calendário, se inicia a cada vez uma progressão que, ao fim do ciclo, retorna ao ponto inicial”. Isso quer dizer que as origens são ao mesmo tempo dadas (não são escolhidas) e produzidas, “o calendário indicaria, portanto, que a vida de um grupo social é marcada por vários pontos de partida, várias origens”. A Natureza é transformação e nossas origens, elas mesmas, se transformam.

Natureza em representações: iniciações e estilizações

A Natureza tem sido usada na arte em nível da representação e em nível dos materiais. Em se tratando de representações, as esculturas carregam representações da fauna e da flora por toda África. E na pintura contemporânea encontramos não somente representações da Natureza, mas também o uso de elementos naturais como inspiradores de todo um movimento artístico. É assim que, por volta dos anos de 1970, no Zaire, surgiu um movimento nomeado *sabléiste*, tendo como um de seus representantes o pintor Mukalenge. A técnica própria do *sabléiste* consiste em fixar areias coloridas na tela de algodão. Por que areia e não seixos ou cacos de vidro coloridos? O simbolismo atrelado ao uso da areia ressalta a infinitude do elemento areia. Assim como a Natureza, a areia que entra na composição da obra de arte faz dela infinita.

Reflexões: historicidade e desencantamento

Pressupostos de uma reflexão sobre a Natureza em África

Três ideias, pelo menos, norteiam todos aqueles que têm falado da Natureza em África. 1) Em primeiro lugar, *a relação com o tempo*. Quando se quer saber quais são as representações africanas da Natureza, se busca, com frequência, a maneira como as gerações africanas *passadas (as tradições) usavam* a Natureza. Aqui, o passado interessa mais do que o presente e o futuro. A preocupação com o passado africano entra, por vezes, nas estratégias de constituição de um tipo específico de

memória pelo africano, e para o Europeu, ela participa sobretudo de um rousseauianismo pequeno burguês que, no ímpeto da crítica da civilização ocidental, tenta apreender a pureza das formas da Natureza em regiões consideradas selvagens. Se recorremos ao passado africano é para ter um modelo capaz de reencantar um mundo ocidental que matou todo o mistério e reduziu a Natureza aos cálculos. Enfim, quer-se, com isso, apreender alguma coisa que seria como um conceito unitário da Natureza em África capaz de *revelar a africanidade*, essa entidade metafísica que definiria (delimitaria!), de uma vez por todas, o africano.

2) Em seguida, a especificidade do campo do conhecimento. A compreensão da Natureza em África visa o campo da etno-antropologia. O estudo da Natureza é vinculado a simbolismos, cosmogonias, arte, agricultura e religiões, com o objetivo de descobrir as estruturas mentais e sociais da relação do homem com a Natureza em África. Uma vez mais, tudo se dá, hoje, como se essa Natureza não tivesse interesses políticos, econômicos e jurídicos em África. 3) Por fim, *a escolha de elementos naturais*. Quando se fala de Natureza em África, estamos mais interessados no mundo vegetal e animal e em sua interação com o ambiente, nos esquecemos – voluntariamente? involuntariamente? – da Natureza no modo mineral: a relação dos africanos com seu subsolo é objeto de pesquisas geológicas, geomorfológicas e não antro-políticas. Qual é a relação dos africanos com o ouro, os diamantes, o gás natural e o petróleo? Quais imaginários, novos jogos de linguagem e formas de vida promovem as transações simbólicas e monetárias que giram em torno desses elementos da Natureza? Qual é a história do ouro nas civilizações africanas? A que remonta o simbólico do diamante e como se descobriu a aliança entre o fogo e o petróleo? A partir desse rol de indagações, colocaremos a concepção de Natureza no centro da problemática político-histórica. Assim, não será mais uma questão de saber o que a Natureza tem sido no imaginário africano, mas como, nos dias de hoje, a Natureza coloca à África questões econômicas, políticas, filosóficas e antropológicas. A) *Economicamente*, o que quer dizer, na atualidade, a noção de “recursos naturais”? O que é um recurso? Se reduz a um conjunto de *funções* que a Natureza teria para nós? Ou simbolizaria *a ligação*

segundo a qual a *Natureza* (*natus = nascido*) expressaria essa ideia de *genealogia* e vínculo a uma corrente? Não seria o recurso aquilo que, a cada vez, lembra o sujeito de sua genealogia e de sua ligação com esse outro (a *Natureza*) que, de fato, é também ele? O recurso expressaria a *disponibilidade* da *Natureza*? E, ao renunciar a uma apreensão puramente instrumental, não seria o recurso a totalidade das *disposições* da *Natureza* pela qual se expressaria o possível? Reiterando a pergunta, como as noções de *fonte* e *recursos* se expressam num vínculo econômico? Como *manter essa conexão com a fonte* e, ao mesmo tempo, assumir o devir *inevitável da própria fonte*? A noção de recurso não remete a essa *incessante refundação de sentido* que só pode ser feita por meio dos desvios da *Natureza*? b) *Politicamente*, a *Natureza* recoloca, hoje, o problema da relação do sujeito com o espaço, com um lugar. Como a organização do Estado em África contribuiu para as transformações no modo de apropriação do espaço (pensamos nos arranjos inteligentes e duvidosos dos ministérios africanos de Urbanismo, Habitat, Habitação, Coletividades Locais e Ordenamento Territorial)? O que quer dizer habitar? Como se inscrever para uma vaga? c) *Em nível filosófico*, qual é o verdadeiro significado da noção de geração, em sendo a *Natureza* aquilo que gera? Como concebê-la, hoje em dia, ao mesmo tempo como *projeto* do homem e, sobretudo, *como percurso*? Como se deu em África a transformação da percepção de uma *Natureza-doadora* em uma *Natureza-instrumento*? Como se deu a mudança de *atitude de composição* com a *Natureza* (o homem se coloca com a *Natureza*) para aquela de *dominação* (o homem se coloca contra a *Natureza*)? Que mudanças éticas implicam esse desencantamento da *Natureza* em África?

Desencantamento da Natureza em África

O problema da preservação do meio ambiente surge na medida em que a *Natureza* é considerada como uma exterioridade e um contínuo físico. Três instâncias com propósitos contraditórios favorecerão o movimento de desencantamento da *Natureza* em África. Em primeiro lugar, as *religiões monoteístas* reveladas, depois a relação gnoseológica *sujeito/objeto* e, por fim, a *Natureza do trabalho*. 1) O cristianismo e o islamismo, em suas recusas do

“animismo”, pouco a pouco ensinaram às populações africanas o privilégio do sujeito vivente, relegando a Natureza à categoria de objeto. Essa dicotomia complementou duas outras que acompanhavam certas filosofias ocidentais: a *oposição* entre alma e corpo, o sujeito *contra* o objeto. Nessa ótica, a verdadeira vida era a do homem, sujeito da Redenção, e a verdadeira história, a antropocêntrica, na medida em que ela era o lugar onde os humanos seguiam o caminho traçado pela história divina contada, alimentada e mantida pelos textos e pelo clero.

2) Mais do que o cristianismo e o islamismo com suas concepções particulares da Natureza, uma certa forma de filosofia do *sujeito* favoreceu a dessacralização da Natureza, introduzindo, de início, o dualismo e a divisão entre o sujeito e a Natureza. O *sujeito* auto-consistente e transparente a si se opunha ao *objeto*, reduzindo o conhecimento a um único movimento do sujeito *em direção* ao objeto. O *sujeito* se apropria e controla a Natureza pelo ato do pensamento. Para que essa cisão fosse possível, foi necessário adotar uma concepção quantitativa da Natureza, interessada em se desfazer de uma visão finalista e providencialista da Natureza. Dessa concepção da Natureza resultou o desenvolvimento de uma racionalidade instrumental voltada, a todo momento, a conquistá-la, considerando-a apenas de maneira funcional ao benefício do homem. 3) Enfim, o trabalho. Em geral, este último se define como o ato pelo qual o homem doma as leis da Natureza e a incita a produzir para o homem, mas, a bem da verdade, o trabalho mobiliza os modelos da experiência. A qual tipo de experiência a África recorreria? O trabalho se fazia na Natureza - agricultura, artesanato, caça e pesca -, tendo sido considerado como reprodutor e dotado de projetos e intenções. O que a Natureza queria dar ao homem no âmbito da agricultura, da pecuária ou da pesca, o homem considerava ser um *dom*, razão pela qual, em certas circunstâncias, produzir exigia uma pureza corporal e moral regrada por um conjunto de proibições. A Natureza é *doadora* e a atividade do homem sobre ela não é *dominadora*, mas *incitadora*. O doado (a Natureza) é, ao mesmo tempo, doador, pode-se imitá-lo, isto é, segui-lo, mas (raramente!) não se força a mão da Natureza a ponto de torná-la apenas este "estar ao alcance da mão", pronta para ser usada,

de que fala Heidegger (*Zuhandenheit*). Em sua relação com a Natureza, o Pigmeu, por exemplo, *recebe* tudo dela e não busca dominá-la, o mesmo acontece com o criador nômade ou sedentário. Eles *com-põem* com a Natureza sem dominá-la: eles conspiram com ela numa dialética complicada entre o dom, a expectativa, a dívida e o contra-dom. a) *O dom*: a natureza se doa; b) *a expectativa*: o humano espera por esse dom - às vezes, impaciente, ele força a mão da Natureza: o exemplo dos "fazedores de chuva" em várias culturas africanas - em respeito à Natureza; c) *Dívida*: o homem é devedor dos dons passados (colheitas e chuvas abundantes, etc...) e não rompe esse contrato; d) *O contra-dom*: por meio de sacrifícios e do respeito a certas proibições, o homem oferece, por sua vez, alguma coisa à Natureza. A interação entre o *proporcionar* (a Natureza oferece dons) e a *devolução* (os africanos fazem a ela contra-dons). Com a produção industrial iniciada durante o período colonial e, antes disso, à época dos primeiros postos comerciais na costa africana no século XV, o trabalho se tornou uma atividade *puramente instrumental* onde a Natureza dessacralizada tornou-se uma mera realidade despovoada de deuses, gênios e espíritos.

Ética e preservação da Natureza: O tempo, o espaço, a propriedade

O desencantamento da Natureza com a industrialização coloca, hoje, dois tipos de problemas: a) o da preservação da Natureza em África e b) o do princípio da ingerência ecológica (interferência ecológica).

A preservação da Natureza se baseia na noção de vida e na luta contra as filosofias do sujeito. Antes, na perspectiva cartesiana, a Natureza não era mais que a pura extensão em movimento, estando o essencial no sujeito, o famoso "eu penso" que funda o conhecimento, o qual, conduzido metodicamente, fará do homem "o mestre e o possuidor da Natureza" (Descartes). Atitude de dominação da Natureza levada até a superexploração da vida. No lugar de uma moral antropocêntrica, as filosofias de preservação da Natureza conferem à primazia da vida, condição do homem. A ética deve, portanto, ser fundada na vida que os homens compartilham com os animais e as plantas. Entretanto, o respeito pela vida está, hoje, colocado em perigo em África: a) os Estados, tendo suas balanças de pagamento, por vezes,

deficitárias, aceitam o armazenamento de resíduos nucleares do ocidente. b) As florestas, nos países do Golfo da Guiné (Gabão, Camarões, Angola, Guiné Equatorial), a República Centro-Africana e o antigo Zaire estão, hoje, dizimadas, comprometendo o ecossistema. c) O fundo do mar do litoral africano está contaminado por navios petroleiros. Internamente, a contaminação dos lençóis freáticos, a promoção da agricultura de coivara que empobrece o solo, etc... Todos esses inconvenientes são também de Natureza política, pois a preservação da Natureza também é uma questão de soberania, contudo os países africanos ainda não têm uma soberania plena.

A ingerência ecológica (*interferência ecológica*) é um dispositivo jurídico do direito internacional que consiste em obrigar as populações de uma determinada região do mundo a renunciarem à propriedade de suas terras, florestas, rios, etc... a fim de torná-las patrimônio comum da humanidade. Com esse conceito, surge o problema da *translocalidade*: uma localidade pertence, ao mesmo tempo, a uma pessoa física, pessoa esta submetida à jurisdição estatal que, por sua vez, é sujeita à jurisdição internacional. O que está em jogo é a introdução, em África, da noção de *transapropriação*, entendida aqui como concessão de usos múltiplos a uma multiplicidade de titulares. O problema da preservação da Natureza é aqui antropológico-jurídico. Como fazer compreender a um povo que seja destituído de seu patrimônio com o qual se comunicava, em favor da noção de um patrimônio *translocal* (a partir de agora pertencente a várias instâncias de poder), e *transtemporal* (é necessário pensar nas gerações futuras)? E se o africano invertesse o significado dessa transtemporalidade do direito internacional invocando também o respeito às gerações passadas (seus ancestrais), que não teriam aceitado essa *translocalidade* e *transapropriação*? A moda atual de preservação da Natureza para as gerações futuras não deve fazer esquecer a preservação da memória das gerações passadas. Como manter o fio das gerações passadas e transmitir uma Natureza tornada propriedade *translocal*? Como conjugar, ao mesmo tempo, *transtemporalidade*, *translocalidade* e *transpropriedade*? Como, a partir dessa reconsideração do tempo, do espaço e da propriedade, acessar o registro do simbólico? Como, a partir do problema da Natureza, investigar as *ficções*

fundadoras de uma sociedade? Como se dá a aproximação entre os diferentes regimes normativos? Tais são as questões essenciais que essa famosa preservação da Natureza nos coloca, muito frequentemente reduzida aos problemas de administração e manejo.

Conclusão: cisão, fusão, com-posição

A Natureza deve ser estudada em África tendo em conta os princípios de *totalidade* e de *fragmentação* que explicam muito bem a noção de *interatividade*. A noção de totalidade postula, desde o início, uma unidade dos seres, é o que torna possível o fato de que esses seres se influenciem entre si; a lua age sobre os homens, e estes, ao pronunciarem certas palavras, agem sobre certas plantas. Esse monismo ontológico é, conforme o caso, teleológico; trata-se de emprestar seus fins à Natureza - a terra, na medida em que contém os espíritos, com frequência obedece a um destino - que o homem pode também modificar. A preocupação com a totalidade une o sentido profundo de *natureza* naquilo que ela designa para um vivo, ao mesmo tempo os *elementos materiais* que o compõem (sexo, humor, etc...), um tipo de princípio vital, e o conjunto de suas disposições psíquicas. Em suma, os traços de sua personalidade. Afirmou-se que essa interação era de Natureza mágica, pois na base da abordagem mágica se encontra a ideia segundo a qual os seres podem se influenciar por meio da participação, imitação, simulação e contiguidade. Na verdade, o exame da totalidade nas múltiplas representações da Natureza em África certamente traduz as diversas concepções da magia que envolvem a representação da Natureza, mas também a *multivalência* dos elementos da Natureza. Um mesmo elemento da Natureza pode estar no centro de várias atividades e, assim, constituir uma totalidade não mágica que engendra papéis, percepções e atitudes a seu respeito. A vegetação é um bom exemplo. Por meio dela, a África encontra: 1) seu alimento - as folhas, os frutos, os insetos, os animais que ali se encontram, o suco de árvores como a rafia e a palmeira serve para fazer vinho entre os bantos; 2) o simbolismo da *relação com o outro* - noz de cola, fruto de uma árvore, é o símbolo que sela a amizade, o convívio e as diversas alianças; 3) o remédio para suas doenças visíveis e invisíveis. Por meio desse

engendramento de papéis, a Natureza é o *que faz a conexão*. Conectando os humanos ao mundo ao redor, conectando-os a seus ancestrais, conectando as gerações entre si.

Diversas culturas africanas, em geral, concebem o homem como vindo da Natureza, essa *relação de proveniência* foi elevada à *relação de equivalência*; o africano seria um ser em fusão com a Natureza. Para ele, a terra, o sangue, a lua e a água são a mesma coisa; ele jamais opera este ato de distanciamento que lhe permite objetivar os elementos da Natureza. Seria de sua Natureza não se distinguir da Natureza. Ele não analisaria os objetos, mas vibraria com eles, ele não cortaria a Natureza em pequenos pedaços, mas simpatizaria com ela, ele não se colocaria individualmente no seio de uma comunidade, mas sim, seria uma parte de mana, esse espírito do mundo que estrutura o todo. Enfim, os ritmos do mundo e seus humores são confundidos e é por isso que se diz do africano ser intuitivo, pois ele é o “homem da Natureza”. Esses pontos de vista são os de etnólogos africanistas, como o alemão Leo Frobenius, e de africanos, como Léopold Senghor. Este último adotou as opiniões de Frobenius e afirma que o Negro é o homem da Natureza. Mas podemos dizer que o africano mantém, ao mesmo tempo, relações de *implicação* e *co-implicação* com a Natureza, em função da variação dos climas, da vegetação e da fauna. *Implicação*: ele está imerso na (in) Natureza; *co-implicação*: ele emerge da Natureza (ex) e com (*cum*) ela. E para emergir com a Natureza, é preciso que haja tanto unidade de substância quanto distinção de planos. O homem é de um outro plano.

Nem absolutamente objetiva, nem exclusivamente subjetiva, nem simplesmente coletiva, nem mesmo individual, a Natureza se conjuga em África de várias maneiras. Quando considerada no indicativo, ela coloca o problema fundamental da relação do africano com a alteridade. O outro sendo, aqui, o não humano: hoje, o problema da Natureza poderia incitar as tradições africanas a reavaliarem a relação com o sofrimento dos animais..., por exemplo. Se a assumirmos no *condicional*, em sendo a Natureza um nó de relações, ela destaca serem estas relações articuladas de maneira incerta, pois, como potência de gerar e de autogerar, ela prefigura, a cada vez, o *advento do possível*.

Ao mesmo tempo no indicativo e condicional, a Natureza em África só é compreensível, teoricamente falando, mediante, por um lado, a superação dos dualismos e das *oposições falsas* - Natureza vs. cultura, objetividade vs. subjetividade, exterior vs. interior – e, por outro, uma *fusão* muito certa e de caráter mágico entre o homem e a Natureza, a Natureza e a cultura. Em África, entre o homem e a Natureza, a Natureza e a cultura, não há nem *cisão* nem *fusão*, mas *com-posição*. Não sendo um *ou* outro, nem mesmo um *e* outro, mas sim um *no* outro (o africano é *em - inest* – a Natureza), a Natureza e a cultura se expressam uma pela outra. É essa relação, ao mesmo tempo conjuntiva e disjuntiva, que torna possível o fato do africano e da Natureza *co-nascerem; ou seja, eles não nascem um ao lado do outro, mas um com o outro*. A questão das relações da Natureza e da cultura se torna, assim, uma questão da *co-presença*, a Natureza em África não é simplesmente, ela é *co-presente (adest)*, o africano, por sua vez, é *co-presente à* Natureza. Como construir as normas dessa *co-presença* e as formas dessa *convivência*? Eis o horizonte.

Jean-Godefroy Bidima é professor da Universidade de Tulane, em Nova Orleans, na Faculdade de Artes Liberais e Ciências Liberais. É autor de *Théorie critique et modernité négro-africaine: de l'École de Francfort à la "Docta spes africana"*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1993 e de *La philosophie negro-africaine*, PUF, Paris, 1995.

Bibliografia (documentos citados e consultados)

- J.G. Bidima, *L'art négro-africain*, PUF, Que sais-Je?, Paris, 1997.
- J.G. Bidima, Sites, transits et enjeux de la Nature en Afrique: une interrogation philosophique, in Bauer U, Egbert H, Jäger F., (éds), *Interkulturelle Beziehungen und Kulturwandel in Africa*, Peter Lang, Frankfurt/M, 2001.
- J.G., Bidima, *La palabre, une juridiction de la parole*, Michalon, Paris 1997.
- J.G. Bidima, *Temporalité et calendriers en Afrique: expériences reçues et expériences vécues*, in *Colloque de Cerizy*, sous la direction de Jacques Le Goff,

- Perrine Mane, Jean-Lefort, *Les calendriers, leurs enjeux dans l'espace et dans le temps*, Somogy- Editions d'Art, Paris, 2002.
- A.K. Busia, *The Position of the chief in the modern political system of Ashanti*, Oxford University Press, Londres, 1951.
- G. Courtois, *Le serment, perspectives de recherches*, in «Droits et cultures», n. 18, 1999.
- F. Cusin-Berche, *Les mots pour le faire, approches sémantique et sémiotique du serment*, in «Droit et Cultures», n. 23, 1992.
- M.C. Dupré, *La place du serment au Congo*, in «Droit et cultures», n. 14, 1987.
- Dzokanga, *Dictionnaire lingala-français*, Ed. à compte d'auteur, Paris, 1995.
- Faik-Kadima Njuzi, *La puissance du sacré, l'homme la nature et l'art en Afrique noire*, Maisonneuve-Larose, Paris, 1993.
- P. Gaudibert, *L'art africain contemporain*, Diagonales, Paris, 1994.
- M. Heidegger, *Etre et temps*, trad. F. Vezin, Gallimard, Paris, 1986.
- M. Horkheimer, *Eclipse de la raison*, Payot, Paris, 1974.
- A. Junod Henri, *Moeurs et coutumes des Bantous*, tome 2, Payot, Paris, 1936.
- P. Laburthe Tolra, *Le serment chez les Beti*, in «Droits et Cultures», n. 14, 1987.
- L. Mallart Gimerat, *Ni dos ni ventre*, Société d'ethnographie, Paris, 1981.
- M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964.
- M.E. Kaufmann, *Ibibio dictionary*, African studies Centre, Leiden, 1985.
- M. Niang, *Pular-english, Pular standard dictionary*, Hipocrene Book, 1997.
- D. Paulme, *Les gens du riz*, Plon, Paris, 1970.
- H. Pradelles de Latour, *Le cycle bisannuel chez les Bamileké*, in «Systèmes de pensée en Afrique noire», 1984, n. 7.
- D.W. Osborn, D. J. Dwyer, J. I. Donohoe, *A fulfude (massina)- English- French lexicon*, Michigan State University Press, East Lansing, 1993.
- F. Ost, *La nature et la loi, l'écologie à l'épreuve du droit*, Découverte, Paris, 1995.
- M. Raynal, *Justice traditionnelle, justice moderne, le devin, le juge et le sorcier*, L'Harmattan, Paris, 1994.
- A. Retel-Laurentin, *Sorcellerie et ordalies*, Anthropos, Paris, 1974.

P. Roulon, La conception gbaya bodeo du temps, systèmes de pensée en Afrique noire, 1984, n. 7.

L.S. Senghor, *Liberté III*, Seuil, Paris, 1977.

L.V. Thomas, R. Luneau, Les religions d'Afrique noire, Textes et traditions sacrées, Stock, Paris, 1981.

J.A. Vandermeiren, *Vocabulaire Kiluba Hemba-Français, Français-Kiluba Hemba*, Ministère des colonies, Bruxelles, 1913.