



UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA AFRO-  
BRASILEIRA  
INSTITUTO DE HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM HUMANIDADES  
MESTRADO INTERDISCIPLINAR EM HUMANIDADES

HEULER COSTA CABRAL

(Nhandjina)

A CONCEPÇÃO DE ORÍ COMO AUTODETERMINAÇÃO HUMANA

REDENÇÃO-CE  
2022

HEULER COSTA CABRAL

(Nhandjina)

A CONCEPÇÃO DE ORÍ COMO AUTODETERMINAÇÃO HUMANA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Humanidades/UNILAB como requisito à obtenção do título de Mestre em Interdisciplinar em Humanidades.

Orientador: Antônio Vieira da Silva Filho

Coorientador: Patrício Carneiro Araújo

REDENÇÃO-CE  
2022

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira  
Sistema de Bibliotecas da UNILAB  
Catalogação de Publicação na Fonte.

---

Cabral, Heuler Costa.

C117c

A concepção de Orí como autodeterminação humana / Heuler Costa  
Cabral. - Redenção, 2022.  
83f: 11.

Dissertação - Curso de Mestrado Interdisciplinar em Humanidades,  
Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Humanidades,  
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-  
Brasileira, Redenção, 2022.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Vieira da Silva Filho.  
Coorientador: Prof. Dr. Patrício Carneiro Araújo.

1. Autodeterminação. 2. Filosofia africana. 3. Yorubá (Povo  
africano). I. Título  
CE/UF/BSP CDD 107

---

HEULER COSTA CABRAL

## A CONCEPÇÃO DE ORÍ COMO AUTODETERMINAÇÃO HUMANA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Humanidades/UNILAB como requisito à obtenção do título de Mestre em Interdisciplinar em Humanidades.

Aprovada em 19/01/2022

### BANCA EXAMINADORA



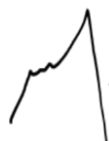
---

ANTÔNIO VIEIRA DA SILVA FILHO (orientador)  
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB

*Patrício C. Araújo*

---

PATRÍCIO CARNEIRO ARAÚJO (coorientador)  
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB



---

CARLOS HENRIQUE MACHADO VELOSO (membro)  
Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP



---

LUÍS TOMAS DOMINGOS (membro)  
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB  
RESUMO

## AGRADECIMENTOS

- Não esquecendo de Udrsi, de Deus, de Olódùmarè, dos meus genitores, Benjamim Cabral e Antônia da Costa; da minha ancestralidade e do meu Orí (a minha cabeça), que me deram energias positivas para a realização deste trabalho.
- À Unilab e ao povo brasileiro, por me concederem estadia aqui no Brasil, e me permitiram estudar e adquirir outra experiência neste solo do outro lado de Atlântico; e ao programa do Mestrado Interdisciplinar em Humanidades/MIH-Unilab, por me oferecer uma formação interdisciplinar acentuada, que ficou registrada no meu corpo e no meu espírito, de tal maneira que o seu princípio (interdisciplinar) passa a constituir o meu principal modo de ver e de lidar com mundo.
- Aos meus Orientadores, Antônio Vieira da Silva Filho e Patrício Carneiro Araújo, pelo suporte e apoio na realização deste trabalho.
- Aos professores Luís Tomas Domingos e Itacir Marques da Luiz, que me influenciaram bastante na realização deste trabalho, através dos seus grupos de estudos, respectivamente SANKOFA e BALAFON, grupos dos quais participei como membro e aprendi muito acerca da tradição africana.
- À Wilma Rigolon, pela gentil leitura e correção do Português, na versão final deste texto.
- À Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP), por me suportar economicamente com bolsa de estudo, através do qual pude me manter no programa do mestrado e desenvolver esta pesquisa.
- A todos que, de forma de direta ou indireta, contribuíram para o desenvolvimento deste trabalho.

## RESUMO

Este trabalho tem como objetivo compreender como e em que medida a concepção Yorubá de Orí pode ser entendida como um fundamento para a formação de um ser humano autodeterminado. Em Yorubá, Orí significa “a cabeça”, porém, o sentido filosófico-teológico ligado à palavra se refere mais à cabeça interior, algo imaterial que se identifica com a cabeça, que simboliza o destino pessoal. Orí também é o nome dado ao Òrìṣà, divindade da cabeça, que é o guiador e protetor de cada ser humano no mundo. Na tradição Yorubá, acredita-se que antes da vinda de uma pessoa ao Ayé, mundo visível, ele faz a escolha do seu Orí no Órun, mundo invisível, e este processo da escolha é associado à escolha do destino, sendo que Orí-réré (Orí equilibrado ou destino positivo) está ligado ao sucesso e Orí-burúkú (Orí desequilibrado ou destino negativo) representa o contrário. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica elaborada a partir de análise/interpretação e crítica dos escritos referentes ao mundo Yorubá e principalmente à cultura Yorubá na Nigéria e no Brasil. Os Yorubá são povos originalmente da África Ocidental, mas hoje a sua cultura se internacionalizou entre a África e suas diásporas, especificamente no Brasil. Isso se deu por causa do comércio transatlântico de escravizados, quando muitos desses povos foram arrancados para o Brasil, principalmente no século XIX. Constatou-se que essa concepção de Orí trata-se, dentre outros significados, de um fundamento para a autodeterminação da pessoa humana, na medida em que constitui uma orientação do devir existencial pessoal; constatou-se ainda que Orí, enquanto símbolo de destino, pode ser corrigido, ele se mantém equilibrado ou desequilibrado, dependendo, em larga medida, do modo como a pessoa humana conduz a sua existência. A autodeterminação se refere à capacidade de orientar-se antes da ajuda de terceiros na busca permanente do equilíbrio individual e coletivo, pois só quando o indivíduo é autodeterminado pode ser, de forma eficaz, ajudado e ajudar os outros na busca incessante de equilíbrio da existência humana.

**Palavras-chave:** Autodeterminação. Filosofia Africana. Filosofia e Cosmvisão Yorubá. Orí/destino.

## ABSTRACT

This work aims to understand how and to what extent the Yorubá conception of Orí can be understood as a foundation for the formation of a self-determined human being. In Yoruba, Orí means “the head”, however, the philosophical-theological meaning linked to the word refers more to the inner head, something immaterial that is identified with the head, which symbolizes personal destiny. Orí is also the name given to Òrìṣà, deity of the head, who is the guide and protector of every human being in the world. In the Yorubá tradition, it is believed that before a person comes to Ayé, the visible world, he chooses his Orí in the Órun, the invisible world, and this process of choice is associated with the choice of destiny, as Orí-réré (balanced Orí or positive destiny) is linked to success and Orí-burúkú (unbalanced Orí or negative destiny) represents the opposite. It is a bibliographical research elaborated from the analysis/interpretation and criticism of the writings referring to the Yorubá world and mainly to the Yorubá culture in Nigeria and Brazil. The Yorubá are people originally from West Africa, but today their culture has internationalized between Africa and its diasporas, specifically in Brazil. This was due to the transatlantic trade of enslaved, when many of these people were uprooted to Brazil, mainly in the 19th century. It was found that this conception of Orí is, among other meanings, a foundation for the self-determination of the human person, insofar as it constitutes an orientation of the personal existential becoming; it was also found that Orí, as a symbol of destiny, can be corrected, it remains balanced or unbalanced depending, to a large extent, on the way in which the human person conducts his or her existence. Self-determination refers to the ability to guide oneself before the help of others in the permanent search for individual and collective balance, as only when the individual is self-determined can he be effectively helped and helps others in this incessant search for balance in human existence.

**Keywords:** Self-determination. African Philosophy. Yorubá Philosophy and Worldview. Orí/destiny.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1 A FILOSOFIA AFRICANA, A ETNOFILOSOFIA E A CONCEPÇÃO FILOSÓFICA DE ORÍ.....	18
1.1 A filosofia Bantu de Tempels e a filosofia tradicional africana.....	20
1.2 Crítica da Etnofilosofia em Hountondji.....	24
1.3 Crítica da Etnofilosofia em Appiah.....	27
1.4 Um panorama das cosmovisões de tradições africanas.....	34
2 ORÍ E A COSMOVISÃO YORUBÁ.....	36
2.1 A problemática da concepção de Orí: predestino reversível ou irreversível?.....	37
2.2 Orí e a dinâmica da cosmovisão Yorubá.....	40
2.3 O Ènìyàn e o seu Orí.....	47
2.4 Orí e o processo da escolha do destino.....	54
3 A CONCEPÇÃO DE ORÍ COMO AUTODETERMINAÇÃO HUMANA.....	57
3.1 Borí e a busca do equilíbrio existencial do Ènìyàn.....	66
3.2 Orí no ensino da Filosofia Brasil/África.....	72
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	80
REFERÊNCIAS.....	84



## INTRODUÇÃO

Orí (a cabeça, cabeça interior essencialmente, algo imaterial que se identifica com a cabeça, que simboliza o destino pessoal – símbolo de autogerência, aquilo que orienta a pessoa no seu destino no mundo) é, em particular, um dos elementos da cosmovisão ou da cultura Yorubá e do chamado sistema do *conhecimento tradicional africano*<sup>1</sup> em geral. Na área da filosofia africana, o termo mais usual para se referir a este tipo de conhecimento é Filosofia Tradicional ou Filosofia da Ancestralidade, que se refere às produções filosóficas das culturas dos, atualmente, chamados grupos étnicos africanos que possuem a “ancestralidade” como um dos modos de ordenamento social, seja em África ou na diáspora africana, como no Brasil.

Trata-se, portanto, de conhecimento historicamente marginalizado pela *epistemologia eurocêntrica*. Epistemologia eurocêntrica refere-se ao sistema de saber, mas também de poder, que defende valores europeus ou de sua origem como superiores aos de outros povos; forja uma subjetividade alicerçadas no branco europeu, na classificação racial, cujos valores políticos, econômicos, culturais, religiosos são transmitidos como universais e indiscutíveis. Este tipo de conhecimento foi construído, sobretudo, durante processo da colonização de outros povos pelos europeus, no qual negava-se qualquer utilidade de “modos de conhecer” dos povos colonizados.<sup>2</sup> E esta marginalização histórica da epistemologia não-europeia, africana em particular, se manifesta ainda nas nossas academias.

Muito embora, a partir dos anos 60, tenha crescido a implementação de programas de estudos étnicos e africanos no mundo<sup>3</sup>, que inclui estudos de saberes tradicionais, estes continuam, de uma certa forma, excluídos. Geralmente encostados nos “pequenos programas de pós-graduação” (MALDONADO-TORRES, 2016, p.79), não integram a ordem normal do conhecimento nas academias. A linha divisória colonial entre primitivo/civilizado, que se dividia na ciência entre Antropologia (estudo dos *antropos* - homens enquanto ser natural, povos sem sociedade, os “primitivos”) e Sociologia ou Filosofia (estudos das sociedades e

---

<sup>1</sup> Conhecimento tradicional aqui não se remete à primitividade, algo insignificante, oposto à cultura moderna, mas a uma categoria mais oportuna para fazer captar e diferenciar esta realidade das realidades em África. Refere-se às produções em várias áreas dos conhecimentos referentes ao sistema de saberes dos povos africanos, como os Yorubá, os Pepel, os Igbo, os Bambara, os Dogon, os Shona, por exemplo. A filosofia africana está constituída, principalmente, por esta Filosofia Tradicional ligada às questões da cultura ancestral ou das etnias africanas e à filosofia moderna ligada às culturas de influência ocidental (também filosofia islâmica-africana). A filosofia tradicional também pode ser chamada de “filosofia ancestral”, considerando que as culturas dos grupos étnicos em África são fortemente permeadas pela noção de ancestralidade.

<sup>2</sup> QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. 2005. Disponível em: <https://bit.ly/37phZsO>. Acesso em: 07 ago. 2021.

<sup>3</sup> Cronologia sobre a implementação de estudos africanos no mundo. Disponível em: <https://bit.ly/3rYhr6G>. Acesso em: 07 ago. 2021.

pensamento europeu, os “civilizados”) continua a marcar a periferização dos saberes africanos, observa Maldonado-Torres.

Em África, se no período colonial estes saberes tradicionais foram relegados à desproporcionalidade científica, no pós-colonial, a sua reapropriação como algo cientificamente válido, de forma geral, não se deu ou não se dá eficazmente, dificultada, em grande medida, pela permanência da *biblioteca colonial*<sup>4</sup> e pela situação política (educacional) ingênua da África pós-colonial (CARDOZO, 2011). No que se refere especificamente ao campo da Filosofia, apesar de hoje haver muita produção da filosofia tradicional africana, a sua introdução e prática nas academias africanas não é um problema totalmente resolvido (OKRAH, 2003). Enquanto se nota algum avanço na produção ou no ensino de saber tradicional em alguns países, por exemplo, Nigéria, Gana, África do Sul, em outros países, como a Guiné-Bissau, esse avanço é quase nulo.

Guiné-Bissau é um país multiétnico, em que a *visão ancestral* continua a influenciar de modo significante a ordem social. Porém, o sistema da academia está longe de integrar estes saberes tradicionais no cânone epistemológico-educacional, fato que – dizem - dificultaria o ser guineense de se compreender enquanto humano nesta nova era simétrica africana entre “tradição” e a “modernidade”<sup>5</sup>. Enquanto a ordem da realidade está permeada inseparavelmente por esses dois e demais modos de estar e de existir, o guineense, com o seu sistema de conhecimento acadêmico, insiste em estudar somente a sua parte moderna, o lado tradicional fica ainda a ser descoberto.

Como muitos jovens guineenses, nasci e cresci numa família ancestral.<sup>6</sup> O ancestral da família é representado por um assentamento<sup>7</sup> de ferro de arado-manual, para o qual se dirige a solicitação de proteção, ajuda da melhoria de vida e outros. Em Guiné-Bissau, o ancestral, seja

---

<sup>4</sup> A expressão “Biblioteca Colonial” se refere a todo sistema de fazer ou de pensar usado pelos europeus para domesticar e colonizar, e que sobrevive na África pós-colonial, particularmente no sistema acadêmico.

<sup>5</sup> Não mencionamos aqui a tradição islâmico-africana, que também é um campo que deve ser explorado. Muito embora algumas escolas privadas integram conhecimentos islâmicos nos seus currículos, como a Escola Atadamo, por exemplo; contudo, a epistemologia islâmica não integra a ordem normal do conhecimento na academia guineense. Então, no campo da Filosofia, a *Falsafa* [filosofia islâmica (-africana)], Filosofia Tradicional Africana, Filosofia Moderna Africana e Filosofia Ocidental devem integrar o sistema epistemológico/educativo africano – pois todos fazem parte da nossa herança e riqueza cultural e continuam nos influenciar.

<sup>6</sup> Meu pai tem um Djenberem (barraca coberta de palha), embaixo disso, encontra-se um ferro de arado manual e outros ferrinhos, símbolos da representação do seu avô e de todos seus ancestrais; o nome de toda essa representação ancestral é *ferreria*, pois o ancestral representado era um ferreiro. De tempos em tempos, quando se faz necessário, ali são feitas oferendas. Toda decisão importante da existência familiar a *ferreria* é avisada. Se é de algo simples, uma simples viagem, por exemplo, se pede, com derrames de águas, que o caminho, que o chão ou que o mar esteja frio ou calmo. Entre os Yorubá, a divindade [o ancestral] primordial de ferro é Ogum, entre os Pepel, como não há estudos minuciosos, desconhecemos a divindade primordial do ferro – se é que ela existe também nessa cultura.

<sup>7</sup> Assentamento, trata-se de um artefato material, de complexa elaboração e profundo significado, socialmente construído e compartilhado, mantendo certa semelhança com o que se encontra no Brasil em terreiros de candomblé.

na sua forma espiritual ou na sua representação material, constitui principal fundamento de laços familiares, e seu culto é típico de famílias tradicionais guineenses. Contudo, antes de vir para o Brasil, devido ao nosso sistema da educação ainda colonizado, nunca tive oportunidade de ter acesso a fontes bibliográficas ligadas à Filosofia Tradicional Africana e nem à Filosofia Africana em geral. E nem imaginava que algo acadêmico pudesse emergir desses saberes tradicionais.

A minha chegada ao Brasil (2016), enquanto estudante da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira/Unilab (uma universidade pensada a partir do resgate, da investigação, da racionalização e da integração dos saberes não ocidentais no cânone dos conhecimentos científicos), forneceu-me a oportunidade de acesso a esses saberes e epistemologias africanas como conhecimentos científicos e filosóficos. Com efeito, as minhas primeiras leituras a respeito das epistemologias (sistema geral do conhecimento e do saber) africanas me despertaram a curiosidade para tentar conhecer mais as tradições africanas.

Com algum tempo na Unilab, eu soube da existência da disciplina “Filosofia da Ancestralidade”. Fiquei ansioso e curioso para cursá-la. Quando fui cursar essa disciplina, o professor que a ministrou naquele semestre, apesar de fantástico, não era especialista nas questões ancestrais. Fomos estudar muito mais questões de racismo, *epistemicídio* (invisibilização de um certo sistema de conhecimento). Assim, trabalhamos principalmente com os textos de Renato Nogueira e Frantz Fanon. No final do semestre, não saí convencido de que havia cursado satisfatoriamente a Filosofia da Ancestralidade e logo me desafiei a pesquisar essa área.

Foi assim que se delineou a escolha do tema que deu origem a esta Dissertação. A princípio, eu queria muito estudar a questão ancestral em conexão com a minha etnia *Pepel*, uma das etnias de Guiné-Bissau, que se encontra mais ao norte do país. Contudo, percebi que não haveria tantos materiais ao meu alcance; por outro lado, também não tinha possibilidade de ir à Guiné-Bissau naquele momento para fazer pesquisa de campo. Então decidi estudar a filosofia tradicional Yorubá, pela noção básica deste povo que adquiri nos grupos de estudos, como *NEAAb/Sankofa*<sup>8</sup> e *Balafon*<sup>9</sup>. Ao ler alguns textos acerca dos Yorubá, especificamente *A Questão Ancestral*, de Fabio Leite, o tema que me chamou bastante atenção foi o de Orí enquanto destino. Comecei logo me interrogando se este destino é a mesma noção ordinária

---

<sup>8</sup> Núcleo de Estudo Africano e Afro-Brasileiro (NEAAB). Na altura, coordenado pelo professor Luís Tomas Domingos, que tem muitas produções acerca do pensamento tradicional africano e afro-brasileiro, especialmente Iorubá e Bantu. Atualmente, o professor coordena o grupo chamado SANKOFA, do qual faço parte.

<sup>9</sup> Balafon – era um núcleo de Grupo de Estudo e Pesquisa coordenado pelo professor Itacir Marques da Luz. Foi neste grupo que descobri o Livro de Fabio Leite, *A questão Ancestral na África Negra*.

que temos nas culturas “modernas”, o destino como algo preestabelecido por uma força maior, sem possibilidade de alteração do que está para acontecer e que necessariamente acontecerá.

Entretanto, Orí na tradição Yorubá significa, literalmente, “cabeça”. Trata-se, porém, essencialmente da cabeça interior, isto é, a imaterialidade da cabeça representada metafisicamente pela cabeça interior. Muito embora seja simbolizado pela (e identificado com a) cabeça, refere-se ao elemento simbólico e espiritual que governa a totalidade imaterial da pessoa humana. Orí é o princípio definidor da singularidade humana que se manifesta no modo de ser de cada pessoa. Etimologicamente, Orí (O – ela/ele + Rí – perceber, ver...) significa ver-se, ter conhecimento de si, cuidar de si, autoliderança, significados que podem ser sintetizados em um único vocabulário – autodeterminação.

Orí é o elemento fundamental na concepção do ser humano da tradição Yorubá. É o que preestabelece o “destino” do Ènìyàn (ser humano). As realizações positivas ou negativas da pessoa no mundo dependem do tipo de Orí que a pessoa possui. É o registrador e guardião da memória ancestral e pessoal, é o guia do ser humano no mundo (BARRETTI FILHO, 1984). Orí é também o nome dado ao Òrìṣà (divindade guardiã pessoal) de Orí. Assim, cada ser humano possui o seu Òrìṣà pessoal. Ninguém pode fazer nada a você sem que seu Orí esteja de acordo. Na tradição Yorubá, acredita-se que o ser humano, antes de vir para o Ayé (mundo visível), faz a escolha do seu Orí no Órun (mundo invisível), e este ato da escolha é um sorteio que se faz no armazém de Ajala, divindade olheiro dos Orí, pois não dá para o Ènìyàn saber, antes de escolher, qual é bom e qual não é bom Orí. Em uma explicação simples, no entanto, aquele que escolhe Orí-reré (Orí equilibrado) significa que terá sucesso no Ayé e Orí-burúkú (Orí desequilibrado) implica o contrário (ABIMBOLA, 1977).

Vale referir que comumente se traduz Orí-reré e Orí-burúkú por bom-Orí e mau-Orí respetivamente. Mas nós preferimos usar equilíbrio (Orí equilibrado) e desequilíbrio (Orí desequilibrado), pois a intenção é que Orí alcance o equilíbrio mais sustentável possível. Por exemplo, quem, no ato de escolha, sorteou um Orí-desequilibrado (destino negativo), deve buscar equilibrá-lo (tornando destino positivo) ao longo da sua existência. O equilíbrio do Orí é o próprio equilíbrio do sujeito, porque Orí é o elemento que conduz o ser humano à busca do equilíbrio. Equilíbrio de Orí é condição primária para realização de propósito da vida de cada um. Este aspecto será melhor desenvolvido em itens subsequentes. Às vezes mantemos os termos de bom e mau-Orí, mas no sentido de bom ou mau estado de equilíbrio que não são estáticos.

Dentre os pesquisadores do tema Orí, há aqueles que defendem que o destino marcado no Orí é *irreversível* (EKANOLA, 2006), e outros o consideram *reversível* (BALOGUN, 2007). Os primeiros argumentam que Orí, uma vez escolhido no Órun, a pessoa é condicionada

irreversivelmente ao sucesso ou ao fracasso; já os segundos asseguram que se a pessoa escolher Orí-burúkú (Orí desequilibrado), apesar de ser algo muito difícil de fazer, ela poderá alterar isso com o seu esforço principalmente. No caso de Orí-reré (Orí equilibrado), se a pessoa, por exemplo, for preguiçosa ou *amonton*<sup>10</sup> (que não se esforça) ou também uma pessoa sem *Ìwà* (sem caráter), o seu bom-Orí pode se alterar, pode se desequilibrar.

No entanto, o nosso objetivo é tentar compreender qual é o significado que essa aparente contradição da concepção de Orí (destino reversível e irreversível) tem para a formação de um *Ènìyàn* autodeterminado. *Autodeterminação* significa a capacidade que um indivíduo tem para orientar-se no mundo, antes da ajuda de terceiros, na busca permanente de equilíbrio individual e coletivo. Neste caso, talvez a maior pergunta que cada *Ènìyàn* Yorubá faz é: uma vez que sortei um Orí-burúkú ou Orí-reré, o que devo fazer - sem contar primeiro com ajuda dos outros, para ter sucesso na vida, ou para realizar o meu propósito?

É necessário explicar que essa autodeterminação à qual nos referimos não tem nada a ver com o individualismo, mas com a formação de uma pessoa efetiva que possa, primariamente, tomar conta de si e dar maior contribuição à existência da espécie humana. Lembrando que os Yorubá e muitas etnias africanas zelam muito pelo coletivismo e que a sociedade não é constituída apenas pelas pessoas vivas, mas também pelos ancestrais. Assim, cada pessoa representa e carrega a responsabilidade da sua ancestralidade, da sua família e da sua comunidade. Nessas culturas, o individualismo, o excesso do “eu”, é fortemente reprimido pelos princípios morais dessas sociedades. Contudo, a pessoa é considerada na sua singularidade (Orí), mas que sozinho não tem muita possibilidade da realização na vida, daí a necessidade de cooperação com os outros, a família, as divindades, os ancestrais. É um dialogismo permanente que pode ser resumido pelo conceito de *Ubuntu* (eu sou porque nós somos) em língua bantu<sup>11</sup>.

Os Yorubá são povos que se localizam majoritariamente na África Ocidental, especialmente nos atuais países da Nigéria, Benin e Togo, uma grande área geralmente chamada de Yorubalândia. Um território que pertence, mais ou menos, aos antigos reinos autônomos destes africanos antes da colonização europeia; eles se consideram originários de Ifé (cidade mítica da criação do mundo Yorubá) e filhos de um ancestral comum, Odùduwà, (Ọmọ Odùduwà – filhos de Odùduwà), o fundador da primeira cidade Yorubá (Ifé), e possuem uma língua comum, a língua Yorubá. Contudo, os Yorubá são diversos, além de variantes linguísticas, tinham autonomias políticas diferentes e não se consideravam únicos antes da

<sup>10</sup> Amonton, em Kriol de Guiné-Bissau, indica a pessoa que não se esforça em qualquer sentido com a expressão *abô bu amonton* – “você não se esforça”. A expressão é antônima de *pega-tesu* – “aquele que se esforça”.

<sup>11</sup> Sobre o conceito de *ubuntu*, ver RAMOSE, 1999.

colonização europeia, como acontece atualmente. A aparente unidade de uma identidade com o cognome Yorubá, uma forte consciência e a valorização dos elementos comuns, vem significativamente do processo colonial, da descolonização e da construção das novas nações africanas, além das influências do processo diaspórico Yorubá e sua relação com a terra mãe, a Yorubalândia.

Relembramos que, devido ao tráfico transatlântico de escravizados, principalmente no século XIX, muitos Yorubá foram retirados das suas terras para o mundo afora, e foram uma das maiores vítimas (dos mais traficados para as Américas) nos últimos tempos da escravatura atlântica. Por isso, hoje a cultura Yorubá pode ser encontrada em várias partes do mundo e de forma bastante viva, especialmente no Brasil (BARRETI FILHO, 2010; DOMINGOS, 2020).<sup>12</sup>

Vale também considerar que muitos Yorubá, de meados do século XIX para cá, se converteram ao islamismo ou ao cristianismo, o que, de certa forma, ocasionou um certo desprendimento da sua cultura ancestral. No entanto, quando se refere à cultura Yorubá, isso não implica que todo Yorubá pratica ou acredita em sua cultura ancestral. As referências do tipo “pensamento Yorubá”, “cultura Yorubá”, “cosmovisão Yorubá” dizem respeito à base da cultura ancestral Yorubá que é partilhada internacionalmente, não só pelos filhos, pais e mães Yorubá, mas por todos aqueles que foram iniciados e se tornaram fiéis à essa cultura. Por isso que a palavra Yorubá hoje se refere mais à cultura do que propriamente a um povo específico. Pode-se afirmar que há Yorubá nigerianos, brasileiros, beninenses, cubanos e muitos outros.

Este trabalho intenciona, entretanto, responder filosoficamente a algumas questões principais: como e o quanto podemos entender a concepção de Orí/destino como fundamento para formação de um Ènìyàn autodeterminado? Quais são as complexidades da concepção de Orí para entender a autodeterminação da pessoa? Em que medida pode-se entender a Filosofia de Orí como Filosofia Africana?

Para responder a essas e às demais questões, dividimos a nossa reflexão em três capítulos. No capítulo 1, *A Filosofia Africana, a Etnofilosofia e a Concepção Filosófica de Orí*, fazemos uma discussão crítica do que seria a Filosofia Africana, buscando justificar e relacionar a concepção de Orí à filosofia africana. No segundo capítulo, *Orí e a Cosmovisão Yorubá*, apresentamos Orí de uma forma mais densa, dentro da cosmovisão Yorubá, e entender as diversas funções que Orí desempenha na concepção do ser humano e do mundo Yorubá, para, no capítulo 3, *A Concepção de Orí como Autodeterminação humana*, discutir as interconexões gerais das abordagens precedentes, refletindo como a concepção de Orí está ligada à formação

---

<sup>12</sup> THE YORUBA DIASPORA IN THE ATLANTIC WORLD edited by Toyin Falola and Matt D. Childs in 2004 by Indiana University Press. VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo de tráfico de escravos entre golfo de Benin e a Bahia de todos os santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo: Currupio, 1987.

de um Ènìyàn (ser humano) autodeterminado. Interessa-nos destacar ainda que nesse capítulo dedicamos um subitem ao ensino da concepção de Orí, enquanto Filosofia Tradicional Africana, no âmbito da educação étnico-racial no Brasil, e como forma de descolonização epistêmica e acadêmica em África e particularmente em Guiné-Bissau. Neste caso, Orí é tomado como mais um dos elementos da filosofia tradicional africana que transcende os próprios Yorubá, e que podem ser ensinados nas academias africanas e guineenses e nas diásporas africanas.

Trata-se de uma pesquisa bibliográfica elaborada a partir de textos escritos acerca de Orí, em particular, e o mundo Yorubá, em geral. Sabe-se que o campo do Estudo Yorubá se constitui internacionalmente entre a África (onde estão presentes a cultura Yorubá: Nigéria, Togo, Benin, principalmente) e a diáspora (Cuba e Brasil, principalmente), referindo que nessas áreas geográficas, apesar de modificações e particularidades de práxis culturais devido às condições históricas de cada espaço, os significados culturais Yorubá se mantêm, significativamente, vivos<sup>13</sup> (DOMINGOS, 2020; ABIMBOLA, 2006). Por isso, neste trabalho, foi possível dialogar com as literaturas Yorubá dos brasileiros (LEITE, 2008; BARRETTI FILHO, 1984) e nigerianos (ABIMBOLA, 2011; BALOGUN, 2007), dentre outros que constituem o campo da nossa pesquisa.

O nosso procedimento metodológico e teórico se realizou a partir de análise/interpretação e crítica. Isso implica uma leitura atenta desses materiais, interpretando as categorias e os conceitos, inferindo os significados de forma crítica. Esta crítica é caracterizada, sobretudo, por uma perspectiva decolonial, e alinha com o modo de tratamento epistêmico sugerido por Kwasi Wiredu, em seu artigo “The conceptual decolonization as an imperative in contemporary african philosophy: some personal reflexions” (WIREDU, 2002), um modo de construção de conhecimento que busca a libertação de qualquer fardo de visão colonial, em particular, ou extrovertida<sup>14</sup>, em geral, que, no nosso caso, trata de buscar aproximar e embasar as reflexões, os conceitos, as categorias no véis da própria visão da cultura Yorubá criticamente.

Consideramos que a ontologia Yorubá, os princípios básicos da concepção da existência (Èṣù – principio dinâmico da existência), é muito dinâmica, fluida, com aparentes contradições,

---

<sup>13</sup> Ver ABIMBOLA, Wande. The study of Yoruba literature. An Inaugural Lecture delivered at the University of Ife on 26 May 1977. Disponível em: <https://bit.ly/3pAbprR>. Acesso 17/06/2020; e THE YORUBA DIASPORA IN THE ATLANTIC WORLD edited by Toyin Falola and Matt D. Childs in 2004 by Indiana University Press.

<sup>14</sup> Esta crítica se justifica também na base daquilo que Hountondji (2012) concebe de pecado original de origem dos Estudos Africanos no tempo colonial por intelectuais europeus com uma visão fardada de eurocentrismo. Ainda segundo ele, também os próprios africanos com uma formação acadêmica europeia muito acentuada têm reproduzido este pecado original. Assim como outros estudos africanos, estudos Yoruba são abundantemente feitos em línguas estrangeiras, francês, inglês e português, pois, os próprios os textos com os quais trabalhamos aqui não são escritos em língua Yorubá, isso por si só exige uma reflexão crítica bem atenta, pois as línguas são também reflexos de percepção de mundo, de modo que estas traduções do Yorubá para essas línguas europeias devem se submeter definitivamente a críticas.

mas complementares, o que escapa a conceitos e categorias prontas e definitivas. O conhecimento da ontologia da cosmovisão Yorubá é a principal âncora de construção desta dissertação.

A proposta da aproximação de construção do nosso trabalho à visão ontológica da cultura Yorubá não deve ser considerada num véis de algo concreto ou correto, mas como um ideal que guia o nosso processo reflexivo. Esse ideal também não nega diálogos e inserção de categorias, de conceitos em língua Yorubá, em outras línguas africanas e ocidentais (caraterística de tempo atual africano e da sua filosofia, buscando enriquecer o campo da filosofia tradicional africana através de intercâmbio dos termos<sup>15</sup>) com tradução para português ou com uma explicação no rodapé. Por isso será importante para o leitor consultar sempre os rodapés.

Trata-se de um trabalho que pretende contribuir para pensar a construção da liberdade humana, particularmente dos africanos e afrodescendentes, das suas humanidades negadas durante o processo escravocrata e colonial, e de relances racistas que assombram as sociedades contemporâneas. Neste sentido, este trabalho se alinha com a preocupação de Luís Tomas Domingos na construção da identidade africana e afrodescendente no processo de transição do ser *liberto* para um ser *livre* (DOMINGOS, 2017, p.197-205), que trata de libertar traumas e estigmas causados pelas violências desses processos desumanos: “O africano escravizado [e colonizado] coletivamente e/ou individualmente, será que esqueceu ou foi esvaziada a sua origem africana diante das atrocidades do opressor na dinâmica da dominação? E de que maneira causou uma certa “amnesia” na sua mente sobre o significado do seu ser pessoa, ser humano?” (DOMINGOS, 2017, resumo).

O pensamento colonial projetou o esvaziamento do africano da sua história e da sua cultura ancestral, portanto, da sua humanidade, para ser submetido, de bom grado, ao seu senhor, de tal modo que as suas culturas ancestrais foram insignificadas. Justamente por isso, neste processo da reconstrução da identidade e da liberdade será indispensável o trabalho da reconstituição histórica e cultural do próprio ex-colonizado, de forma coletiva e individual, porque “a luta pela libertação e na luta pela libertação, antes de tudo, não se faz em relação ao outro, a gente se enfrenta para si mesmo” (DOMINGOS, 2017, p.198). Na nossa compreensão, esse enfrentamento primário para si é um trabalho constante do Orí, já que:

[...] é nesta perspectiva que se distingue o livre do liberto. Pois o liberto pensa sempre em relação ao seu mestre. É dependente ao seu ex-mestre, e continua no seu psiquê, inconsciente, a dependência o do seu mestre. Os princípios da lealdade, obediência e

---

<sup>15</sup> O intercâmbio de termos de diferentes culturas não quer dizer equivalência do conceito, mas sim equivalência da nomeação do mesmo objeto. A preferir por exemplo o *muntu* (ser humano em bantu), ao invés de Ènìyàn (ser humano em Yorubá) não significa necessariamente que o conceito de Ènìyàn é mesmo com o de *muntu*, ou de *human* em inglês.



os ditos bons princípios ainda estão impregnados no seu inconsciente. Enquanto o livre se enfrenta onde estiver, enquanto sujeito autônomo. Aqui, o grande desafio é o processo de transição de liberto ao ser livre. (DOMINGOS, 2017, p.198).

Nessa construção da liberdade, torna-se imprescindível o papel da educação, na produção, na transição e na integração de saberes das diferentes culturas nas universidades e nas escolas. Daí vem a pergunta: se “nos últimos séculos, os Africanos e a diáspora Africana ficaram numa posição subalterna”, quais saberes as universidades devem produzir e transmitir, e como? (DOMINGOS, 2017, p.198).

Este trabalho dá algumas pistas a essas questões de Luís Tomas Domingos. A preocupação com o Orí (a preocupação consigo mesmo, - não de forma narcisística -, conhecer a si mesmo para transformar o mundo) está ligada à formação de um ser humano livre, autodeterminado, e que toda a educação deve visar à potencialização de Orí. Este processo de conhecer a si mesmo para melhor poder enfrentar o mundo sempre pressupõe refletir acerca da seguinte questão: de onde parti? onde estou? aonde vou? No caso dos africanos e afrodescendentes, a consciência dessas três questões remete a uma revisão histórica, “cultural-tradicional” africana integrada com valores “modernos” para potenciar Orí. Portanto, a produção e a transmissão do conhecimento, neste sentido, devem ser vistas como ato de *borização*<sup>16</sup> - a busca incessante de equilíbrio existencial, da liberdade, da (re)humanização e da potencialização de si.

A reconstrução da tradição, da qual se fala aqui, não é vista numa perspectiva narcisística ou *nativista*, a qual critica Achile Mbembe, de recuperar o passado tradicional (algo impossível), tomando a tradição como algo belo da essência do africano e da sua cultura. É que “o ponto de partida [do viés nativista] é a afirmação de que os africanos têm uma cultura autêntica [tradição ancestral] que lhes confere um “eu” particular irredutível ao de qualquer outro grupo” humano (MBEMBE, 2001, p.183-209).

A este respeito, consideramos que a tradição não é nada mais que acúmulo, consciente e inconsciente, da experiência humana no tempo que qualquer povo possui, que no caso da tradição ancestral africana trata de acúmulo das experiências humanas dos povos africanos, dos *Yorubá*, dos *Pepel*, dos *Shona*. Hoje, por exemplo, podemos mencionar a tradição guineense (que não se confunde com as tradições das etnias *Pepel*, *Mandinga*, *Balanta*, apesar de todas essas fazerem parte daquela) que é resultado do acúmulo da experiência humana do povo guineense, raciocínio que pode ser aplicado à tradição de qualquer outra nação, como a brasileira. Qualquer grupo humano no tempo tende a possuir a sua tradição. No entanto, não há necessidade de *mitologizar* (tornar mito) tanto a especificidade da tradição africana nem de

---

<sup>16</sup> Referente a Borí, ritual (culto ou oferenda a Orí), que serve para (re)equilibrar o indivíduo no mundo.

contrapô-la à modernidade. Afinal, a chamada modernidade também é uma tradição, mesmo que historicamente mais recente. Compreendemos, então, que a tradição ancestral africana é o passado, mas também o presente, dos povos africanos.

Entretanto, como todo ser humano precisa se situar no tempo (consciência do tempo da existência), construindo a sua identidade e projetando a melhoria da sua existência, no qual a ressignificação do seu passado é sempre imprescindível, então, a reconstrução da tradição, que se fala aqui, é a ressignificação dessa experiência humana como uma das pontes para a construção da liberdade e da autodeterminação para os *afros* (e não somente para estes), levando em conta a alienação histórica à qual os africanos foram submetidos e de intentos que questionam ainda a sua plenitude humana no qual o discurso extrovertido sobre o seu passado e a sua tradição ancestral continua a ser ainda um dos meios dessa ficção.

Outrossim, a reconstrução do passado ou da tradição não se refere a determinismo ou totalitarismo do passado ou de certo tipo de tradição, que pressupõe que todo africano deva voltar à sua tradição ancestral, mas sim um dos principais dispositivos para cada africano poder refletir, escolher e (re-)construir a sua identidade de forma livre e autodeterminada. Enfim, “por causa das vicissitudes da história, consideramos que a tradição ficou para trás. Daí a importância da regressão e da imaginação para redescobri-la, condições necessárias para superar a fase de humilhação e de angústia existencial causada pela histórica degradação do Continente” (MBEMBE, 2001, p.183-209).

De qualquer forma, *Sankofa* avisa “*Se wo were fi na wo sankofa a yenky*”- “não é tabu buscar o que corre o risco de ser deixado para trás” na língua *twi* - uma das línguas dos povos Akan, do Gana. Sankofa é um dos símbolos gráficos denominados de *Adinkra* desses povos na atual Gana e países vizinhos. Cada *Adinkra* tem seu significado que inspira reflexões sábias e históricas. Sankofa é representado por uma ave com a cabeça voltada para trás, simbolizando a sabedoria de conhecer o passado para melhor construir o presente e o futuro. Aliás, “voltar ao passado para ressignificar o presente” e projetar o futuro.<sup>17</sup> Portanto, Sankofa representa o espírito da filosofia (tradicional) africana e do nosso trabalho.

---

<sup>17</sup> Sankofa - SAN (retornar), KO (ir), FA (olhar, buscar e pegar). Disponível em: <https://www.berea.edu/cgwc/the-power-of-sankofa/>. Acesso em: 07 ago. 2021; e em: <https://bit.ly/3jOPsTx>. Acesso em: 07 ago. 2021.

## 1 A FILOSOFIA AFRICANA, A ETNOFILOSOFIA E A CONCEPÇÃO FILOSÓFICA DE ORI

*Não esperemos que o primeiro negro aqui chegado (particularmente os jovens) nos possa fazer uma exposição sistemática do seu sistema ontológico. No entanto, esta ontologia [filosofia dos bantu, também dos negro-africanos] existe: ela penetra e conforma todo o pensamento do primitivo, ela domina e orienta todo o seu comportamento.*  
(TEMPELS<sup>18</sup>, 2016, p.31)

*Por “Filosofia Africana” [diferente da filosofia dos Bantu de Tempels] quero dizer, conjunto de textos, especialmente textos escritos por africanos e declarados, por seus autores, como textos filosóficos.*  
(HOUTONDJI<sup>19</sup>, 1996, p.viii)

Os dois trechos acima sintetizam os grandes debates acerca da definição da Filosofia Africana, travados principalmente a partir dos anos 1970. Para o primeiro, a cosmovisão africana seria também a filosofia africana, ou seja, a filosofia é algo que já estava na tradição ancestral dos povos africanos, ideia categorizada pejorativamente pelos partidários do segundo, a *Etnofilosofia*, pois trata-se de uma compreensão etnográfica/etnológica e não filosófica. Já os partidários do autor do segundo trecho defendem que a filosofia africana seria reflexões filosóficas feitas a respeito das realidades africanas inspiradas na própria tradição da Filosofia.

Essa polarização não é tão rígida, pois a compreensão da filosofia africana de nenhum dos partidários se resume a essas definições. Também a palavra “partidário” aqui se refere a uma compreensão de afinidades de pressupostos de trabalhos a essas duas definições. Suas ideias não se contrapõem em toda acepção; o objetivo comum entre eles é a construção da Filosofia de uma África recém-libertada; nem autores de mesmo partido se concordam em toda acepção.

Os partidários do autor do primeiro trecho são autores cujos trabalhos podem-se compreender nos mesmos pressupostos da filosofia africana de Tempels. Já os do segundo são aqueles que contrapõem os pressupostos filosóficos da filosofia tempelsiana, cognominada de

---

<sup>18</sup> Placide Frans Tempels (1906-1977) foi um “missionário franciscano belga, atuou na província de Katanga no Congo Belga (atualmente, República Democrática do Congo), entre 1933 e 1962. Ganhou fama a partir dos debates sobre a filosofia africana com a repercussão da publicação, em 1945, do livro *La philosophie bantoue* (traduzido para o inglês em 1959). Para o belga, o pensamento e comportamento Bantu repousa na sua base ontológica, a força vital, a noção de que o mundo funciona através da interligação das forças, tendo o ser humano (*mntu*) como centro das forças. Aliás, a noção de *ser* entre os bantu é igual a força. *Ser é força, força é ser*. Foi esta noção da força vital que o belga denominou de Filosofia Bantu e, em certa medida, filosofia africana. Consulta: <https://bit.ly/2NoG3Wb> 14/02/2021. Acesso em: 28 maio 2021.

<sup>19</sup> Paulin J. Hountondji é um filósofo beninense, nasceu em 1942, foi um crítico ferrenho de Tempels e dos seus simpatizantes africanos como M’biti e Alex Kagame, os praticantes da denominada etnofilosofia. Para saber mais sobre autor, consulte: <https://bit.ly/3fLe1OQ>. Acesso em: 28 maio 2021.

Etnofilosofia, vista em Hountondji. Ao longo desta seção, mencionaremos alguns autores desses dois partidos.

Sendo o Orí um elemento da cosmovisão Yorubá, seria a sua concepção-filosófica, no contexto da filosofia africana, uma Etnofilosofia? Mas o que seria essa filosofia africana? Não é nossa intenção dar conta dessa discussão referente à definição da filosofia africana, pois entendemos que já está ultrapassada. Porém, sabemos que ela ainda continua a servir de orientação epistêmica-metodológica para a filosofia africana, principalmente para os ingressantes na filosofia africana. Por isso, achamos interessante retomar esta discussão, em síntese, para situar e justificar de que modo este trabalho acerca de Orí se enquadra na perspectiva da filosofia africana. Deste modo, circunscrevemos esta discussão a três autores: Placide Tempels, Paulin Hountondji e Kwame Anthony Appiah<sup>20</sup>.

A Etnofilosofia é uma categoria importante na história da filosofia africana contemporânea, discutida principalmente a partir dos anos 70, quando a maior parte da África já estava independente do colonialismo.<sup>21</sup> Era um momento que os africanos, após longos anos de dominação europeia, precisavam pensar por si próprios o novo rumo do continente, no qual a Filosofia não escaparia. Na tentativa de buscar a Identidade da Filosofia Africana, embasada nas especificidades das questões do continente, livrar da imposição do sistema hegemônico da filosofia ocidental e superar o pensamento colonial estigmatizado de racismo, que apareceu em alta o termo *Etnofilosofia*, para questionar alguns estudos anteriores de pressupostos racistas sobre a visão do mundo dos povos africanos, autopretendentes de ser filosofia africana, realizados pelos europeus e continuados, posteriormente, por alguns africanos. Dentre estes estudos, ressalta-se a “Filosofia Bantu” do belga Tempels, publicada pela primeira vez em 1945, e a “Filosofia e Religião-Africana”, do queniano John Mbiti<sup>22</sup>, publicado em 1970. Porém,

<sup>20</sup> Kwame Anthony Appiah é um filósofo ganês, que nasceu em 1954 em London, é filho de mãe inglesa e pai ganês. Autor de muitos livros sobre a filosofia política, filosofia da cultura, etc. sendo que um dos mais lidos aqui no Brasil é “*Na casa do meu Pai*”. Para mais informação sobre Appiah, consultar: <http://appiah.net/>. Acesso em: 28 maio 2021.

<sup>21</sup> Vele referir que o Colonialismo, enquanto conjunto de práxis da inferiorização e da exclusão existencial do outro, não podia terminar apenas com a independência “política”. Assim, depois da independência, os países ex-colônias tiveram/têm que enfrentar uma nova ordem que foi muito bem cunhada por Anibal Quijano de “colonialidade do poder”. *A colonialidade do poder* é a continuidade das relações de poder engendradas no período colonial. Ao nível internacional trata da dependência econômica excessiva de ex-colônias depois de estas terem servido, há muito tempo, de mão de obra grátis à acumulação da riqueza mundial; e a nível local, refere-se, sobretudo, à marginalização das populações afrodescendentes e indígenas nas Américas pelas elites brancas que herdaram a ideologia colonial, colocando os negros e ameríndios na categoria de não cidadão. A colonialidade e o eurocentrismo podem ser vistas ainda em muitas sociedades contemporâneas. No Brasil e na Guiné-Bissau, por exemplo, o eurocentrismo ainda é muito forte no sistema educativo, o conhecimento Ocidental continua a ser norma geral, o que possibilita às populações marginalizadas historicamente a se manterem no lugar da subalternização preparada pelo colonialismo [QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina*. 2005. Disponível em: <https://bit.ly/37phZsO>. Acesso em: 07 ago. 2021.

<sup>22</sup> John Samuel M’BITI (1931–2019) foi um teólogo/padre e filósofo do Quênia, autor do Livro *African Religions and Philosophy* (1969). Nesta obra, o que o autor denomina de filosofia africana é as maneiras psicológicas pelas quais os africanos respondem às diversas situações da vida, o que os críticos de etnofilosofia rebatem. Contudo, a

dentre estas obras consideradas etnofilosóficas, só vamos abordar a de Tempels, por este geralmente ser considerado pai da Etnofilosofia.

Paulin Hountondji, o beninense, foi um dos primeiros e mais conhecido dos autores a criticar esse tipo de filosofia. Ao negá-la como filosofia africana, este autor denominou-a de Etnofilosofia, justificando que esses estudos são mais etnográficos/etnológicos do que filosóficos. Aliás, a Etnofilosofia, no pensamento de Hountondji (1996), é uma etnografia/etnologia alegada de filosofia. Se a Etnofilosofia é descartada por Hountondji, o que seria a filosofia africana? É uma questão que os filósofos africanos vêm discutindo há muito tempo, sem chegar a um consenso preciso. Doravante, seguimos primeiro com Tempels como precursor da Etnofilosofia, pois o debate acerca da definição da filosofia africana dependeu, em grande medida, da negação ou da reformulação dos pressupostos filosóficos tempelsianos.

### 1.1 A filosofia Bantu de Tempels e a filosofia tradicional africana

Tempels (906-1977) foi um padre belga, que trabalhou como missionário franciscano no antigo Congo belga (atual República Democrático do Congo), onde teve uma intensa vivência com os povos bantu, principalmente com os Luba. Com suas experiências e pesquisas, escreveu o livro intitulado *La Philosophie Bantoue*. O que seria a *filosofia bantu* para Tempels?

A dificuldade de converter os bantu ao cristianismo, por estes estarem tão apegados aos seus costumes ancestrais, foi um dos motivos principais da sua pesquisa. O padre belga estava tão inquieto em tentar compreender por que os bantu, mesmo aqueles já cristianizados há muito tempo, de um momento para o outro, especialmente nas situações de aflição, se voltavam facilmente às suas crenças ancestrais. Por isso, numa parte da sua obra, ele perguntou: por que não mudam os negros?<sup>23</sup>

No final da sua pesquisa, constatou que isso acontece porque os bantu estão profundamente enraizados em sua *ontologia*, que conforma e orienta todo seu comportamento, uma vez que essa ontologia é a base da solução de todo problema bantu. Por conseguinte, o sucesso da cristianização, de agora em diante, depende, em grande medida, de compreensão, manipulação e erradicação dessa base do pensamento bantu e dos negros-africanos, mostrando assim a superioridade da cultura cristã/ocidental. O que seria essa ontologia bantu? A força vital.

---

sua obra é de imensa importância para uma iniciação à filosofia (ou cultura) tradicional africana, pois oferece um grande quadro conceitual para pesquisas posteriores.

<sup>23</sup> Nesta obra de Tempels, o bantu é confundido com todo negro, raça-cultura. A ideia da unidade das tradições africanas, parecendo todo mundo concordando com todo mundo.

A ideia de *força* ou *energia vital* é fundamental para se compreender a filosofia bantu de Tempels. A *energia vital* é aquilo que permite ao mundo manter o seu funcionamento normal. Aliás, é o que permite ao indivíduo manter o seu equilíbrio no mundo. Quanto mais força vital, mais potência de vida. O detentor dessa força, segundo Tempels, é *mukomo*, “aquele que é mais forte de tudo”, referindo-se ao “Deus supremo” dos Luba, quebrando talvez pela primeira vez a ideia de não concepção de um “Deus”, princípio e gerador da toda existência, entre os africanos-subsarianos. Assim, “Deus é Dijina dikatampe: o grande nome, porque ele é grande força” (TEMPELS, 2016, p.47), a força vital emana dele. No entanto, os seres (*ntu*) no universo possuem forças, e essas forças são interdependentes, e o ser humano (*muntu*) é o centro.

Para o bantu, tudo que existe no mundo está interligado, segundo Tempels. É esta interligação das forças que permite ao mundo manter o seu equilíbrio. No entanto, *muntu* deve se “apropriar”, de forma racional, de outras forças para aumentar a sua força vital e seu equilíbrio. Neste sentido, comer, ir ao divino, pedir aos ancestrais, usar as plantas medicinais, por exemplo, constituem atos de se fortificar, de apropriação de energias vitais, enfim, das forças. Tempels concluiu que tudo que o bantu faz é para aumentar a sua força, a sua energia vital, buscar equilíbrio. Abandonar costumes ancestrais pode acarretar a perda da força e, conseqüentemente, da vida. Por isso o bantu não muda, sempre volta à sua ancestralidade, é lá que está a sua solução da vida. Interessava ainda ao missionário fazer uma diferenciação dicotomizada e generalizada de “noção de ser” entre europeus/brancos e os bantu/negros.

Segundo Tempels, a concepção do *ser* entre os bantu repousa no conceito de força vital. Enquanto para o Ocidente, ser é aquilo que tem a força, para os bantu, é o contrário, é o ser em si mesmo a força. A fórmula seria “ter força”, a força é atributo de ser [para europeus]. Para os bantu, a força vital é o próprio ser tal qual é, em sua totalidade. Capaz de realização mais intensa”. Portanto, para os bantu, “o ser é a força, a força é o ser” (TEMPELS, 2016, p.51).

A Filosofia Bantu, neste sentido, é a maneira que os bantu veem e vivenciam o mundo a partir da sua ontologia, das relações das forças. Mas, para Tempels, muitos bantu não têm noção dessa filosofia, apenas vivem influenciados por ela, posto que a sua filosofia não está ainda formulada. Tempels, como os outros etnofilósofos, acreditou que o seu trabalho seria pioneiro na formulação sistemática da filosofia bantu e do negro africano.

Não esperemos que o primeiro negro aqui chegado (particularmente os jovens) nos possa fazer uma exposição sistemática do seu sistema ontológico. No entanto, esta ontologia [filosofia dos bantu] existe: ela penetra e conforma todo o pensamento do primitivo, ela domina e orienta todo o seu comportamento (TEMPELS, 2016, p.31).

Ao inferir a diferença do pensamento ocidental em relação ao africano, Tempels cria uma dicotomia rígida entre África, incapaz de raciocínio lógico, e a Europa, científica e filosófica. A sua comparação parece sempre injusta. Em vez de comparar a tradição pela

tradição, ele compara tradição africana com a ciência ocidental, como se a ciência fosse a única definidora da totalidade da cosmovisão ocidental. Tempels não lembrou que toda comunidade histórica humana tem a sua ontologia, a base implícita ou explícita da realidade, partilhada entre os membros historicamente, e que nem todo mundo é capaz de explicar isso racionalmente, a não ser quem se dedica a isso. Por exemplo, na África tradicional, são normalmente os mais velhos que têm noção dessa ontologia. O belga nem sequer se interessou em explicar a ontologia europeia da época, fortemente influenciada pelo cristianismo, que muitos jovens não sabiam/sabem explicar.

O missionário acreditou também que o seu trabalho, a sua filosofia bantu, não era resultado da sua reflexão acerca dos bantu, mas correspondia exatamente ao que os bantu realmente pensam e são. Como afirmou: “A psicologia bantu que estudamos é a que existe no espírito bantu e não a que resultaria da observação dos bantu pelos europeus”<sup>24</sup> (TEMPELS, 2016, p.81). O belga não conseguiu se ver como parte integrante da sua própria construção do saber referente à cosmovisão bantu, e tomou a sua reflexão como se fosse um dado absolutamente certo, que estaria na realidade bantu.

Enfatizamos que a ideia central do pensamento do belga era formular e diferenciar a filosofia do negro africano-primitivo da filosofia europeia. Tempels partiu primeiro do pressuposto europeu, que negava a racionalidade aos africanos, a ideia de que os africanos não pensam, são mais instintivos do que racionais, e, por conseguinte, como a filosofia era a hegemonia da atividade racional na Europa, não tinham filosofia. Não ter filosofia se confundia com não ter a capacidade de pensar.

O padre belga, por ter descoberto que há algo de racional na ontologia bantu, o seu argumento poderia ser resumido no seguinte: nós, europeus, Lucien Lévy-Bruhl<sup>25</sup>, Hegel<sup>26</sup> e outros estávamos errados; os negros (os primitivos) têm filosofia, mas não como a nossa. Eles pensam racionalmente, porém, ainda de forma primitiva e sem escrita. Referindo que Bruhl e Hegel foram dois dos europeus que defendiam que os negros são seres sem “razão”.

Entretanto, se, por um lado, Tempels contrariou a ideia da irracionalidade africana e batizou os africanos com a filosofia bantu, por outro, mantinha o discurso de primitivismo africano. Observando a generalização dual entre África e Europa de Tempels, pode-se entender que, para o belga, a filosofia bantu é característica da filosofia primitiva, pois trata de uma cultura

---

<sup>24</sup> O belga não conseguiu se ver como parte integrante da sua própria construção do saber sobre a cosmovisão bantu, e tomou a sua reflexão como um dado certo que estaria na realidade bantu. O que caracteriza a obra de Tempel como etnofilosofica, é que ele não apresenta com quem discutiu as ideias (seus entrevistados, contos, etc.) tal qual faziam os antropólogos.

<sup>25</sup> LÉVY-BRUHL, Lucien. *A mentalidade primitiva*. Tradução: Souza Campos, E. L. de Teodoro. Disponível em: <https://bit.ly/3oYFYah>. Acesso em: 28 maio 2012.

<sup>26</sup> HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *The Philosophy of History*. Batoche Books Kitchener, 200. p.116-119.

e de um povo primitivo. Enquanto o pensamento ocidental é mais racional e livre, o dos primitivos é grupal. Na Europa, aquilo que o indivíduo pensa é a partir da observação crítica da realidade; na África, seria o contrário, o indivíduo é reprodutor daquilo que a comunidade pensa, suportado pela sua ontologia. De acordo com esta lógica, o homem negro não manipula a sua ontologia, vive preso e conformado a isso, mesmo perante inúmeras situações da vida. Seria uma sociedade incapaz da mutabilidade. Portanto, a filosofia bantu de Tempels é a filosofia do primitivo. É a filosofia “impura”, não tão racional como a filosofia europeia.

Por ter batizado os bantu com esta filosofia, muitos autores africanos receberam de bom grado a ideia de Tempels, e aderiram a esse tipo de pensamento (como M’Biti e Alex Kagame<sup>27</sup>), procurando doravante justificar que já existia a filosofia nas sociedades ancestrais africanas, pois, crescia na África – ver Hountondji (1995) -, principalmente a partir dos anos 70, várias obras do tipo, tratando de visão do mundo dos povos africanos: *Filosofia Banbara*, *Filosofia Ibo*, *Filosofia Yorubá*, etc., sem no mínimo questionar a imputação do termo filosofia ao pensamento tradicional africano. Com efeito, esses autores africanos aceitavam que Tempels era o único europeu que tinha razão, os ancestrais africanos tinham a filosofia, só que não era sistematizada. Cabe a esses etnofilósofos dar a continuidade ao trabalho do belga para organizar (escrever, tornar explícita) a filosofia dos africanos. Na verdade, o discurso do padre, ainda que contrariando muitos pensamentos coloniais, fazia parte da mesma ordem do discurso racial acerca da África inferior.<sup>28</sup>

Contudo, deve-se reconhecer a importância que a obra de Tempels teve/tem no desenvolvimento da filosofia tradicional africana. O padre foi um expoente máximo a desafiar a crença colonial de que não havia um pensamento “racional” entre os africanos. Foi de tamanha coragem realizar a investigação filosófica em uma cultura que a ideologia da época resguardava ao estudo antropológico. Mas o maior contributo de Tempels talvez seria por ter trazido um conceito central de análise das sociedades tradicionais, a *força vital* (Àṣẹ em Yorubá), que serviu de alavanca para pesquisas posteriores no campo da filosofia tradicional africana, e não só.

---

<sup>27</sup> Alex Kagame (1914-1981) foi um filósofo, linguista e padre católico ruandês. Autor de livros como *La philosophie bantu comparée* (1976); *Philosophie bantu rwandaise d’être* (1966), entre outros. Se Tempels cometeu muitas generalizações dos Luba para todo os bantu, Kagame tentou compreender os bantu de forma mais ampla e profunda, comparando os diferentes bantu, fez isso mais na sua segunda obra (HOUNTONDJI, 1996).

<sup>28</sup> MUNDINBE, Y. V. A invenção da África: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento, 2013 (ed-1ª 1988). Disponível em: <https://pt.scribd.com/doc/271955067/MUDIMBE-V-Y-A-invencao-de-Africa-PDF>. Acesso em: 10 jul. 2016;



## 1.2 Crítica da Etnofilosofia em Hountondji

Hountondji nasceu em 1942, isto é, três anos antes de publicação da *Filosofia Bantu*, de Tempels. É um filósofo beninense, e foi um dos primeiros e mais conhecido entre críticos de Tempels e seus simpatizantes, os etnofilósofos<sup>29</sup>. É um dos críticos da etnofilosofia mais sistemático, com a primeira edição da sua obra *Sur la philosophie africaine: critique de l'ethnophilosophie* (1977); a segunda versão, *African Philosophy: Mith or Reality* (1983), (HOUNTONDJI,1996). Esta segunda versão explicita a posição do autor, tornando o trabalho mais consistente; após a publicação da primeira versão, o autor vem conhecendo várias críticas por parte dos seus conterrâneos africanos, e dessas críticas surgiram várias incompreensões. Muitos supunham que Hountondji era um filho de Hegel que negava a racionalidade aos africanos. Mas, de fato, o beninense estava refutando o que se costumava chamar de filosofia africana de base tempelsiana e colonial. Entretanto, por quais motivos Hountondji denomina o trabalho de Tempels de Etnofilosofia?

*Primeiro*, porque trata de uma *filosofia coletiva*, a *visão do mundo* [por si só]. E a visão do mundo [por si só], para Hountondji, não pode ser uma filosofia, pois a filosofia é uma reflexão investigativa, não pode ser uma coisa dada na realidade partilhada histórica e coletivamente por uma comunidade. Nessa filosofia coletiva é a ideia da primitividade que conta, na qual o indivíduo não tem a liberdade de pensar por si. Tudo que o sujeito pensa é a reposição do pensamento da sua comunidade, ou seja, da ontologia que permeia o pensamento da sua comunidade. É a continuidade do pressuposto de um pensamento colonial dos etnólogos/etnógrafos, de estruturalistas como Levi-Brul (mentalidade primitiva), que vê povos africanos como unos, cujas culturas a estrutura social é toda poderosa sobre o indivíduo.

Ainda para Hountondji, essa Etnofilosofia consistiria na naturalização da mesmidade da tradição africana, independentemente da região ou do tempo. O que se diz africano é visto a partir da cor da pele, da ideia de que os africanos são essencialmente negros e produzem as culturas negras/tradicionais. O africano é o negro que fica preso à concepção do mundo do seus ancestrais. Isto também pode ser constatada de forma implícita na obra de Tempels, no qual um bantu representa todos os bantu e todos os negros africanos, o que Hountondji denomina de *bantunização*.

---

<sup>29</sup> Os mais conhecidos dos etnofilósofos, entre seus críticos, é John Mbiti e Alex Kagame, além do próprio Tempels. Outros autores realizaram o mesmo tipo de trabalho, porém, não denominaram suas obras de filosofia africana ou filosofia de qualquer povo africano, como a pesquisa de Marcele Griaule sobre a Conversação com Ogotameli, o sábio Dogon, que lhe explicou a cosmovisão deste povo do Mali. Esses etnofilósofos não eram filósofos profissionais. Tempels, Mbiti e Kagame eram todos teólogos e padres ou pastores. Os seus interesses eram encontrar novas formas de conversão que superassem a visão colonial da inferioridade dos africanos. A imputação do termo filosofia à tradição se encaixa exatamente neste sentido. Engrandecer o passado e a tradição africana e encontrar o mecanismo de casar o cristianismo no contexto africano.

*Segundo.* Os estudos etnofilosóficos são mais descritivos do que reflexivos, limitando-se mais em compilar fatos para provar a existência de uma filosofia essencialmente africana, negra e tradicional. Em vez de inculcar uma criticidade aos elementos supostamente filosóficos dos povos africanos, justificando a racionalidade do próprio autor, o etnofilósofo imputa a sua crença na tradição concebida imutavelmente. Com efeito, o etnofilósofo faz do seu entendimento da realidade o pensamento da comunidade. Acredita que os africanos já têm a filosofia dentro da sua tradição, falta só formulá-la, *o déjà la*, a filosofia já está lá esperando a formulação. Aqui a filosofia não consiste necessariamente no trabalho do próprio autor, mas naquilo que ele acata dentro da visão do mundo e organiza no papel.

Para o beninense, o etnofilósofo, tal como antropólogo colonial que estuda os povos africanos sem trazer diálogos mínimos de opiniões (contrárias ou não) das pessoas entrevistadas ou de fontes locais acerca do assunto, pega as diversidades dessas visões dentro da cultura e faz da conclusão da sua análise essencialmente o pensamento do povo pesquisado, reforçando a visão da unicidade do pensamento africano. Ou seja, o etnofilósofo geralmente não discute e nem apresenta as ideias dos sujeitos (dos sábios, das histórias, dos provérbios, das pessoas comuns, etc.), que lhe levam à conclusão de que tal povo pensa de tal maneira. Esse fato conduz o etnofilósofo a silenciar os sujeitos africanos ou torná-los passivos dos seus próprios conhecimentos ou suas opiniões. Para Hountondji, a filosofia bantu de Tempels é a filosofia do próprio Tempels, não dos bantu.

Contudo, o beninense considera a Etnofilosofia como parte de pretextos da filosofia africana, pois estes assuntos se tornam filosóficos quando passam por uma reflexão crítica e sistemática, ou seja, por parâmetros que obedecem ao *fazer* do campo filosófico.

Chegamos à nossa questão. O que seria a filosofia Africana? Hountondji (1996, p.viii) responde: "por Filosofia Africana [diferente da Etnofilosofia] quero dizer, conjunto de textos, especialmente textos escritos por africanos e declarados, por seus autores, como textos filosóficos". A definição da filosofia africana de Hountondji não termina aqui. Dois aspectos fundamentais precisam ser levados em conta para elucidar a concepção da filosofia africana hountondjiana. 1) *A filosofia como literatura* 2) *a filosofia como história ou tradição*.

*A filosofia como literatura.* Para Hountondji, a Filosofia é um campo de conhecimento tal como Antropologia, Sociologia, Psicanálise, ou seja, faz parte do cânone dos conhecimentos investigativos, críticos e sistemáticos. Por isso, o beninense argumenta que a filosofia caminha e deve caminhar junto com a ciência, aplicando e dialogando com os requisitos científicos. Posto isto, a Filosofia não pode existir de forma implícita na realidade. Para ele, a Filosofia consiste na reflexão do próprio filósofo a respeito de qualquer realidade inspirada na tradição filosófica que permite a esta disciplina constituir seu próprio cânone da sua particularidade.

*A filosofia como história/tradição.* Filosofia é história, não um sistema em si, observa Hountondji; considera a filosofia como um processo aberto, contínuo, com sobressaltos, não uma evolução linear progressiva. Segundo o beninense, afirmar que filosofia é história e não sistema implica afirmar que não se pode considerar uma doutrina filosófica como verdadeira ou insuperável. Ou seja, o sistema só existe a partir da acumulação histórica da experiência por meio do envolvimento dos filósofos, criando a especificidade do seu próprio campo de conhecimento, seus objetos de estudo, métodos reconhecidos como tais. Para Hountondji, afirmar que a filosofia é história/tradição implica dizer que a filosofia africana não existia/existe na forma de coletividade, como pressupõem os etnofilósofos.

Apesar de reconhecer que havia textos filosóficos de alguns africanos, como de Anton Wilhelm Amo<sup>30</sup> e de Zera Yacob<sup>31</sup>, no século XVII, Hountondji nega que existisse a filosofia africana, porque esses textos não chegaram a constituir uma tradição filosófica no continente. Para ele, esses textos, juntamente com os de etnofilósofos, e os líderes independentistas, como Amílcar Cabral, Kwamem Nkrumah e outros, podem ser retomados criticamente, para que possa haver uma tradição filosófica, daí podemos falar da existência da filosofia africana. Então, é a partir do seu próprio trabalho e de outros filósofos profissionais africanos que Hountondji concebe o esforço de criar uma tradição filosófica africana.

Contudo o filósofo acredita que a filosofia africana só pode existir em forma de literatura, ressalta que a oralidade pode constituir a filosofia, desde que isso já constitua uma tradição, ou seja, uma história de discussões e de criticidade, uma história reconhecida como tal. Porém, isso é pouco provável na África tradicional antes dos anos pós-coloniais, muito embora tenha havido grandes sábios e intelectuais em África. Por isso, o beninense apregoa que a filosofia é mais na forma escrita do que na oralidade.

Da sua definição de filosofia africana, Hountondji veio a conhecer uma longa tradição de reação. Um desses autores que reagiu a essa definição é o ganês Anthony Appiah.

---

<sup>30</sup> Anton Wilhelm Amo foi um filósofo africano que viveu entre 1703 a 1759. “Amo nasceu por volta de 1703 perto da cidade de Axim, na Costa do Ouro da África (hoje Gana). Embora as circunstâncias de sua mudança não sejam claras, Amo cresceu em Amsterdã, onde recebeu o nome de Anton Wilhelm pela família com quem morava. Ele começou os estudos universitários em 1727 e, dois anos depois, concluiu a primeira dissertação: um argumento legal e histórico contra a escravidão europeia. Para mais informações, consultar: <https://glo.bo/3oZRj9X>. Acesso em: 28 maio 2021.

<sup>31</sup> Zera Yacob foi um filósofo etíope, que viveu entre 1599 a 1692 - lembrando que a Etiópia se cristianizou desde três primeiros séculos depois do Cristo -, foi um cristão, e teve influência dos filósofos cristãos ocidentais. Lembrando também que as traduções de filósofos gregos foram feitas primeiro pelos árabes, e a Etiópia também teve influência dos árabes desde muito cedo. Para mais informações sobre Yacob, veja: <https://bitly.is/3wTNmGT>. Acesso em: 28 maio 2021.

### 1.3 Crítica da Etnofilosofia em Appiah

Na sua obra *In my father house: Africa in the philosophy of culture*, publicada em 1992, Appiah dedicou um capítulo à Etnofilosofia, “Ethnophilosophy and its critics” (APPIAH, 1997).

O ganês começa o capítulo questionando o trecho da definição da Filosofia Africana dada pelo Hountondji, e pergunta qual tipo de exercício intelectual pode ser chamado de filosofia. A resposta, para Appiah, deve ser buscada no que vem sendo a filosofia historicamente, e não buscar uma definição restrita como esse trecho de Hountondji acima, e questionou ainda o termo *africano* (do filósofo africano) que Hountondji parece restringir a geografia do continente, e argumenta que a questão do termo *africano* transcende o continente, é mais histórica de que geográfica, pois contempla a história da diáspora africana.

A partir de Appiah infere-se a seguinte questão: os filósofos afrodescendentes, cujos trabalhos estão voltados à cultura/história africana ou de matrizes africanas, comprometidos, de alguma forma, com a historicidade do continente, do americano Molefi Assante, do brasileiro Renato Nogueira (que se consideram africanos da diáspora), não podem ser considerados filósofos africanos e suas produções parte da filosofia africana? A resposta a esta questão exige mais delicadeza e ponderação do que uma afirmação como fez Hountondji no seu trecho acima. Lembrando que a África, enquanto uma identidade, formou-se e se expandiu historicamente juntamente com sua diáspora. É impossível falar, historicamente, do continente africano sem a sua diáspora.

Appiah, apesar de concordar com Hountondji quanto a Filosofia ser uma sistematização crítica do conhecimento (rechaça assim também a Etnofilosofia), declina-se da ideia do beninense de que qualquer obra declarada filosófica por seu autor pode ser considerada como obra filosófica. Se assim fosse, uma boa obra de cozinha poderia ser filosófica por ser simplesmente declarada filosófica por seu autor. E acrescentou ainda que esta definição de filosofia como sistematização crítica do conhecimento é muito restrita, pois isso não cabe só à filosofia, mas também a outras ciências, à Sociologia, por exemplo. Por isso que o ganês supõe entender a filosofia como uma historicidade.

Para Appiah, como podemos notar também em Hountondji, a filosofia vinha sendo fundamentalmente uma tradição ocidental. E para saber o que seria filosofia africana, deve-se ir atrás do que vem sendo considerado filosofia. Appiah coloca que o problema do conceito de Filosofia na Europa é produto da história.

Se entendemos de filosofia como aquilo que Platão e Aristóteles, Descartes, Hume, Kant e Hegel [Wiredu, Houtondji, Oruka, etc] fizeram. Então teremos objetos deste cânone como: beleza, ser, causalidade, mal, deus, deuses, bom, ilusão, conhecimento,

vida, mente, razão, pessoa, direito, realidade, justiça, Deus, conhecimento, significado, verdade, entendimento e erro [etc.]. (APPIAH, 1996, p.85-86).

Portanto, a filosofia só pode ser entendida pelas suas particularidades na história que a fez constituir o seu cânone, a partir de experiências e conceitos, categorias, métodos partilhados entre seus autores em uma reflexão sistemática e crítica acerca da condição humana no mundo ao longo da história.

Ao rebater a Etnofilosofia, o autor introduz a noção da “filosofia folclórica”<sup>32</sup> (*folk philosophy*). A filosofia folclórica se assemelha à cosmovisão, trata de realidade ou pensamentos partilhados coletivamente ao longo de história por um povo. O ganês assevera que quando se fala de uma filosofia que escapa à reflexão sistemática e crítica, está-se diante de uma filosofia folclórica. De acordo com Appiah, em toda cultura há a filosofia folclórica, a filosofia implícita. Ou seja, a filosofia folclórica refere aos elementos potenciais numa cultura para exercício filosófico. Para esse ganês, destarte, é exatamente numa simples descrição da filosofia folclórica que consistiria a Etnofilosofia.

Para Appiah, como também para Hountondji, a filosofia africana só existe em sua particularidade, mas faz parte do cânone da tradição filosófica universal. O ganês entende que a filosofia não existia na África ancestral, são os próprios africanos treinados na Europa que fizeram apropriação desta tradição ocidental, algo que não é nada mau. Contudo, Appiah reconhece, além dos textos já citados de Anton Wilhelm Amo e de Zera Yacob, uma tradição filosófica árabe islâmica, *Falsafa*<sup>33</sup> em África, principalmente em Tombuctu. Porém, de acordo com nossa indução a partir de Appiah, não foi desta tradição filosófica que a filosofia africana atual emergiu, e nem desta tradição que os etnofilósofos falam. E a própria *Falsafa* é o tipo da filosofia universal, pois foi aprimoramento da filosofia grega no contexto islâmico.

Na linha do pensamento de Appiah, a cultura ancestral africana, como outras culturas, constitui uma potência para o trabalho filosófico, que permitiria aos filósofos africanos alargarem novos conceitos e categorias, evitando assim reproduzir toda bagagem da filosofia ocidental. Ao discordar, mais uma vez, de Hountondji, que argumentou que a visão coletiva, a cosmovisão, não pode ser uma filosofia, Appiah observa que isso pode ser um equívoco. E afirma que a cosmovisão pode ser filosofia desde que traga uma reflexão crítica e sistemática de acordo com o cânone da filosofia. Mas é preciso explicitar este olhar de Appiah. Não é a visão de mundo em si, de Yorubá, por exemplo, que é uma filosofia, mas o estudo filosófico

---

<sup>32</sup> As questões da filosofia folclórica podem ser objetos de muitas ciências ou disciplinas, fato que não podem ser concebidos em si como filosofias, porém tem elementos pré-filosóficos e pré-outas disciplinas. A filosofia só consiste numa reflexão investigativa e sistemática sobre folclore. A filosofia Folclore neste sentido trata dos elementos potenciais para análise filosófica.

<sup>33</sup> (ver DIAGNE, Souleymane Bachir. Precolonial African Philosophy in Arabi. In: *Companion to African Philosophy*, Edited by Kwasi Wiredu, 2004, p.66-74).

dirigido a isso, fato que muitos etnofilósofos não fizeram ou não conceberam. Estes nunca foram muito além dos pretextos, ou seja, de descrição das filosofias implícitas, observa o filósofo ganês.

Defendemos que esta concepção de Appiah é a mesma que a de Hountondji; talvez Appiah não tenha levado em conta todo argumento do beninense e se limitou àquele trecho. Se tomarmos todo discurso do livro do Hountondji, verificaremos que essa afirmação remete à mesma concepção do próprio Appiah: a visão coletiva de um povo em si não pode ser filosofia, mas sim a investigação filosófica acerca da cosmovisão. É o trabalho filosófico do próprio autor que é a filosofia.

Por que tanta confusão da definição da filosofia africana? Perguntaria Appiah. Posto de outro modo, por que imputar o termo "filosofia" à cosmovisão das ancestralidades africanas e chamar de filósofos os seus grandes sábios? Ou, como perguntou o próprio Appiah, por que reivindicar a Filosofia? A estas questões, ele mesmo respondeu: porque a filosofia vem sendo a expressão máxima do humanismo ocidental. No entanto, reivindicar a filosofia é reivindicar algo muito importante na tradição ocidental.

A hegemonia da filosofia, segundo Appiah, está expressa nesta resposta comum da sua história com um certo homem: “*O que faz? Filosofia. Pausa! Você deve ser muito inteligente*”. (APPIAH, 1996, p.88). Para o ganês, é esta crença tradicional de que filósofo é sempre uma pessoa extremamente inteligente que cria essa “necessidade” de imputar o termo filosofia às tradições africanas, para justificar também a inteligência dos povos africanos. No entanto, é preciso admitir que, baseando-se em Appiah, um filósofo pode ser tão louco como qualquer outra pessoa.

Podemos deduzir com o ganês que houve grandes sábios e intelectuais na África ancestral, mas esses não eram filósofos. Mas também não podem ser considerados inferiores aos filósofos. Porém, é imprescindível reconhecer, conforme o filósofo ganês, que este tipo de conhecimento (filosofia), grosso modo, não existia na África, salvo em *Tumbuctu* e na Etiópia [e no Egito antigo?<sup>34</sup>]. Nós acrescentaremos mais a frente que reivindicar a filosofia, neste âmbito, não está essencialmente no valor filosófico; reivindicar a filosofia é, fundamentalmente, reivindicar (pela via filosofia) a humanidade africana negada pelo colonialismo.

---

<sup>34</sup> Molefi Kete Asante, no seu livro *The egyptian Philosophers: Ancien african voices from Imhotep to Akhenaten* (2000), apresenta as ideias dos filósofos egípcios antigos. Argumentou que “o Egito produziu um corpo de trabalho consistente o suficiente em ética, aspectos espirituais e morais a serem chamados de filosofia (p.6)”. “As obras desses primeiros pensadores africanos eram referidas pelo termo egípcio *seboyet*, palavra normalmente traduzida como “instrução” ou “sabedoria” e indicava um modo de pensamento discursivo que teve sua origem no Império Antigo (p.8)

Os dois filósofos, apesar de pequenas dissonâncias, questionam a filosofia de base tempelsiana e confirmam a existência da filosofia africana, mas como particularidade de cânone da história da filosofia universal. Para eles, a filosofia africana não é essencialmente diferente das outras filosofias, ocidental ou asiática, por exemplo. Ela só se distingue dessas em aspectos que se fundamentam e se aprimoram no contexto da realidade africana.

Para tanto, precisamos buscar outros contextos em que se costuma usar a palavra filosofia. Dimas Mossolo<sup>35</sup>, no seu livro *A filosofia africana na busca da identidade* (1994), argumenta que o termo filosofia usado pelos etnofilósofos é do tipo: quando digo sabe qual é a minha filosofia? Para nós, esta expressão é igual: sabe qual é minha estratégia, ou como raciocino para chegar ao objetivo? A filosofia de um treinador de futebol, de um empresário, de um político, por exemplo. Este modo de expressar vem historicamente da hegemonia da filosofia que alarga e populariza o uso deste termo.

São esses modos de fazer e de pensar perante situações da vida acumulados ao longo do tempo, segundo Mossolo, que os tempelsianos denominam certo pensamento de “filosofia africana”. É o mesmo também que Appiah chama de filosofia folclórica, e quando um autor faz simplesmente sua transcrição, não se pode concebê-la de filosofia enquanto campo de investigação. Folclóricos são elementos potenciais para análise da filosofia, não são eles em si a filosofia. Na verdade, é aceitável o uso de termo filosofia nesta acepção para se referir às sabedorias folclóricas, ou às maneiras sábias de fazer ou de propor e de lidar com as coisas. Contudo, isso não deve ser confundido com a filosofia como campo de reflexão e investigação com sua história própria. Sair desta confusão, ou seja, liberar a *filosofia* africana (esta enquanto sistema de reflexão e investigação sobre realidade africana) da *sabedoria-popular* das tradições africanas (que as vezes de chama de *filosofia*) constitui uma das preocupações principais de dois críticos da Etnofilosofia.

Na verdade, o que Appiah e Hountondji pretendiam é virar o fio de produção do conhecimento em África, que estava até então voltado a responder ao ocidente, mantendo assim a dualidade colonial Ocidente/África, fato que impedia um olhar mais fluido da realidade africana. As suas críticas também se enquadram na crítica que Mbembe faz de *nativismo*, à qual já nos referimos na introdução, pois o pressuposto da Etnofilosofia consiste em mostrar uma filosofia que é redutível e autenticamente africana, uma busca de alteridade que retoma e se submete ao rígido dualismo Europa/África, - “a autoinscrição africana” (MBEMBE, 2001).

Entretanto, retomamos a questão da reivindicação da filosofia. Há uma questão contra a ideia racial da imputação do termo filosofia às tradições africanas que não fica muito clara

---

<sup>35</sup> MASOLO, D. A. *African Philosophy in Search of Identity*. First published in 1994. Disponível em <<https://book4you.org/book/3553263/a84556>> acesso em: 18 fev. 2021.

entre estes dois autores (Hountondji e Appiah). Para estes dois filósofos, o pressuposto básico dos etnofilósofos é provar ao Ocidente, a todo custo, a partir da filosofia, que os africanos eram iguais aos europeus, aceitando a filosofia como medida do humanismo para os africanos, e reproduzindo, desse jeito, a lógica-dual-colonial, *primitivos sem filosofia/civilizados com filosofia*. Isto é, neste caso, para os primeiros reconhecerem a sua humanidade historicamente, teriam que comprovar a existência da filosofia entre eles. Daí a insistência na imputação do termo filosofia às sabedorias ancestrais africanas.

Aí vem a pergunta, se se aceita que não existia a filosofia africana alegada por Tempels é a mesma coisa que aceitar a inferioridade ou ausência de pensamento intelectual imputada pelo ocidente ao passado africano? Não. A filosofia não é a melhor forma de conhecimento de humanidade que existiu/existe, e os filósofos não foram/são os melhores pensadores que existiram/existem. Os grandes sábios africanos, como Ogotemmêli<sup>36</sup>, eram tão “inteligentes” (não mais nem menos) que os filósofos ocidentais. Simplesmente as experiências históricas são diferentes. Inferimos com estes dois autores que os saberes tradicionais africanos não precisam ser batizados com o termo Filosofia, para que sejam legítimos. Eles são em si válidos e são grandes fontes de pesquisas para a produção de vários tipos de saber (não só para a Filosofia), e servem de inspiração para repensar a humanidade contemporânea, especialmente a partir da África e do Brasil.

A atual filosofia africana, ainda que se possa reivindicar a anterioridade da filosofia egípcia (e se inspira também a partir da civilização do Egito antigo), é herdeira da tradição filosófica Ocidental, como também esta é herdeira de muitas civilizações, incluindo a egípcia e sua filosofia. O que diferencia a filosofia africana das outras é o seu paradigma. É exatamente deste ponto vista que Hountondji coloca, num dos seus artigos, a necessidade de ruptura com as práxis filosóficas ocidentais que não atendem em larga medida à realidade africana.<sup>37</sup> É também neste caso que, talvez, possamos falar da filosofia africana. Ou seja, a filosofia africana (como toda filosofia) é resultado das reflexões filosóficas das realidades africanas. Nesta discussão, chegamos a uma síntese: para os etnofilósofos, a filosofia africana (muito embora não se resuma nisso) é o *algo em si* na tradição africana. Para a nova escola, como afirmam Hountondji e Appiah, a filosofia africana, a filosofia tradicional em particular, é *algo para si*, - são as reflexões dos filósofos africanos acerca das realidades africanas.

---

<sup>36</sup> Ogotemmêli foi um velho sábio do povo Dogon do Mali, que teve a conversa com Marcel Griaule na qual revelou o sistema de pensamento deste povo e descobriu que os dogon sabiam que os planetas, incluindo a terra, giravam em volta do sol, o que surpreendeu os europeus. Para melhor compreender a questão, consulte o livro de Marcel Griaule, *Dieu d'eau: entretiens avec Ogotemmêli* (1948).

<sup>37</sup> HOUNTONDJI, Paulin. *Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos*. Revista Crítica de Ciências Sociais, 80, mar. 2008: 149-160. Disponível em: <<https://rccs.revues.org/699>> Acesso em: 02 fev. 2016.



Contudo, consideramos a Etnofilosofia como parte e primeira fase da (re)construção da filosofia africana, fase da construção da identidade africana em geral, isto porque não existia esta identidade comum, *africano/a*, entre os povos que vivem em África antes do colonialismo. É a fase da (re)elaboração dos elementos filosóficos entendidos agora como africanos: a filosofia egípcia, a filosofia etíope, a filosofia islâmica do Antigo Mali, a filosofia folclórica e oral das tradições africanas; os textos dos já citados William Amo e Zera Yacob, os de líderes da independência africana como Amílcar Cabral, Kwame Nkrumah; os textos de etnofilosofos, entre outros; para construir uma história filosófica com sobrenome de africana.

Podemos entender também esta fase como da crise, crise da identidade e da produção do conhecimento em África influenciada pelos pensamentos coloniais, pois esta crise não se deu somente em filosofia, mas quase em todo aspecto da realidade africana, é a etapa de busca de reencontrar-se depois de vários anos de submissão ao colonialismo. A etnografia/etnologia, como uma das práxis científicas das realidades africanas (da colonização), influenciou, negativa ou positivamente, todas as ciências humanas africana pós-independência, não somente a filosofia.

A filosofia africana, desta maneira, é entendida como produto da história do próprio continente, a testemunha do seu tempo. Por mais que a chamada Etnofilosofia tenha se equivocado em certos dos seus pressupostos filosóficos, não há como descartá-la como parte da filosofia africana. A sua reformulação é o que deve merecer certa atenção, como podemos inferir da pretensão dos dois críticos da Etnofilosofia.

Ora, o que os críticos da Etnofilosofia não fizeram, principalmente Hountondji, como o mais influente, argumentou o moçambicano José Castiano, é não ter dado um passo significativo no desenvolvimento de um grande quadro conceitual da filosofia tradicional iniciado pelos etnofilósofos, limitando-se simplesmente a lhes criticar sem mostrar claramente quais passos a seguir. No entanto, deixaram muitos africanos perplexos de poder continuar a pesquisar as suas tradições com medo de ser chamados de etnofilósofos, e isso impediu também um grande avanço no desenvolvimento da filosofia africana, a tradicional, sobretudo; pois dos anos 1970 a 2000 quase toda discussão filosófica se distraiu em discutir o que é ou não é a filosofia africana (CASTIANO, 2010).

A este modo de posicionamento dos críticos da Etnofilosofia, Castiano (2010) o classifica como parte da *objetificação* do sujeito africano (tornar o africano objeto e não sujeito da sua história, como no período colonial), pois os críticos lhe interrompem no caminho da busca da liberdade e da recuperação da humanidade a partir da filosofia, sem lhes trazer outras saídas precisas.

É certo que a crítica da Etnofilosofia foi muito importante para mudar uma certa confusão da concepção de filosofia tradicional que, grosso modo, se confundia com a própria tradição em si (e também não era intenção de Hountondji impedir os africanos de pesquisar as suas tradições), contudo, talvez o beninense completaria a sua missão se mostrasse claramente como dar seguimento ao objetivo primordial dos etnofilósofos, de reconstruir a identidade e autoestima africana a partir de filosoficidade da tradição, sem reproduzir os pressupostos etnográficos coloniais em que caíram os etnofilósofos.

Os críticos da Etnofilosofia limitaram-se muito em reorientar o fazer filosófico ou científico sem uma forte reconciliação com a questão político-existencial da época em que Etnofilosofia se fundamentava. Hountondji, por exemplo, ao menos até início dos anos 90, não se dedicou a uma evidência metodológica à filosofia tradicional, deixando a sua influência, simplesmente, na crítica da Etnofilosofia, defendendo a sua posição (CASTIANO, 2010).

Entretanto, nosso estudo de Orí, de certa forma, compartilha com os etnofilósofos o objetivo e o esforço para a reconstrução e o desenvolvimento epistêmico do pensamento tradicional africano. Contudo, se alinha mais com a perspectiva representada pelos dois autores da concepção da filosofia como reflexão crítica acerca da realidade, baseando-se na tradição da própria filosofia. Desse modo, entendemos por filosofia de Orí ou Filosofia Yorubá em geral as produções filosóficas de Orí e a cultura Yorubá, não a concepção de Orí (ou da cultura Yorubá) em si como uma filosofia. Orí pode ser objeto de estudo de várias ciências ou disciplinas, como Antropologia, Psicologia ou Teologia, por exemplo.

A abordagem aqui, então, é filosófica, pois partirá da reflexão e criticidade de aspectos da cultura ou da cosmovisão Yorubá, especialmente do conceito de Orí, enquanto aspecto ético e ontológico. Ético porque trata de um princípio que orienta certos comportamentos para formação do Ènìyàn-autodeterminado. Ontológico porque destrincha os princípios da concepção da existência humana na qual o aspecto ético se fundamenta. Portanto, não se trata da cosmovisão em si, mas de aspectos da existência e do comportamento humano que se fundamenta na maneira de ver e de estar o mundo. Aliás, a cosmovisão (a maneira de ver, de viver e de existir no mundo) é a realidade total de qualquer povo, e é sempre dentro dessa totalidade cosmogônica que podemos encontrar e entender outros aspectos da vida.

Antes de avançar para o próximo capítulo, apresentaremos um panorama geral das concepções do mundo das sociedades tradicionais africanas que permitiria ao leitor, que não está familiarizado com o mundo-visão Yorubá ter uma melhor compreensão do nosso trabalho.

#### 1.4 Um panorama das cosmovisões de tradições africanas

Consideramos, primeiramente, que apesar de várias diversidades da maneira de conceber o mundo entre várias sociedades tradicionais africanas, aspectos comuns são bem visíveis. O mundo é normalmente concebido, inesperadamente, entre o plano visível e invisível. O plano invisível é domínio:

(i) de um ser primordial que é origem de tudo que existe [Olódumarè entre os Yorubá, Udrsi entre os Pepel, Nzambi entre muitos Bantu];

(ii) das *divindades* [Òrìṣà entre os Yorubá, *Inkisi* entre muitos Bantu, *Voodoo* entre os Fon, *Ossai* entre os Pepel (Irã<sup>38</sup> termo comum em *kriol* da Guiné-Bissau para denominar as divindades ou outros tipos de espíritos)] que são, de forma geral, intermediárias ou delegados de “Deus” aos seres humanos, e são, também, princípios do cosmo e da organização do mundo, pois cada elemento da natureza ou da realidade é regido por uma ou mais divindades (entre os Yorubá, por exemplo, Obàtálá é Òrìṣà da criação do mundo e do ser humano; Òrúnmilá, Òrìṣà da divinação; Olokùn, Òrìṣà do mar, etc.);

(iii) dos *ancestrais* (Ègùn em Yorubá) que são sempre as pessoas que durante a vida no plano visível viveram com mérito, por isso, torna em ancestral na pós-morte, passando ter mais poderes para ajudar a sua comunidade no plano visível. Na África tradicional, a morte não constitui o fim da existência, mas tão somente uma mudança do plano da existência, por isso que os ancestrais existem (MBITI, 1965, 1975; NANQUE, 2014; DOMINGOS, 2020).

O mundo para os Yorubá, por exemplo, é a junção do Ayé (plano visível) e do Órun (plano invisível), sendo que estes dois planos são inseparáveis. Sem a captura destes dois planos não há como compreender a sociedade tradicional Yorubá.

Entre os Pepel, o termo Ôssäck (Universo ou Mundo), de acordo com Papa Paulo Nanque, corresponde simultaneamente ao plano visível e invisível. Contudo, o termo Ôssäck é usado também para designar a cidade ou aldeia (*Ôssäck ndja* – a nossa terra na língua Pepel). Mas a própria cidade ou aldeia é compreendida em dois planos, pois, na tradição Pepel, ao se construir uma casa ou fundar uma aldeia, faz-se a *cosmossição* (cerimônia de ligação do mundo visível ao invisível) para criar a ordem, - uma casa, uma *tabanka* (cidade ou aldeia em Kriol da

---

<sup>38</sup> O termo *irã*, normalmente, designa qualquer espírito, e pode ter uma conexão pejorativa, dependendo da concepção da pessoa, pois devido ao colonialismo, influência do cristianismo e do islamismo, muitas pessoas passam a conectar este termo ao diabo. Mas entre os Pepel e outros povos da Guiné-Bissau, existem diferentes tipos de Irã, sendo que uns são bondosos e outros não. O que não fica tão evidente para mim é se o que se chama Irã em kriol corresponde exatamente ao que se chama de Ossai em Pepel. Ou seja, se Ossai é usado para se referir a qualquer espírito sobrenatural, se bem que existe múltiplos espíritos de naturezas diferentes. Há que haver futuramente estudos minuciosos sobre este caso. Em Yorubá, por exemplo, não é todo espírito sobrenatural que é um Òrìṣà, estes são permanentes protetores e moralizadores dos seres humanos.

Guiné-Bissau) que não é *cosmocissado* é sinônimo de desordem, logo, não é ontologicamente um Ôssäck (NANQUE, 2014).

Cosmocissar é criar ordem. É o mesmo que acontece com os candomblecistas ao fundarem um *terreiro* (SANTOS, J., 2008). O *terreiro* no Brasil é o local de culto afro-brasileiro, é a reorganização do sistema dos cultos às divindades das religiões africanas no Brasil.

Se na África tradicional, uma linhagem, uma família extensa se concentra em torno de uma divindade primordial, um terreiro alberga muitas divindades, cada divindade é seguida por muitos devotos formando assim uma família ou comunidade-terreiro. Se em África tradicional, a pessoa já nasce pertencendo a uma divindade primordial da sua família; na diáspora, isso não acontece necessariamente, as pessoas geralmente são iniciadas em uma divindade passando a compor a irmandade de um mesmo genitor primordial (DOMINGOS, 2020).

Enfim, entre as sociedades tradicionais africanas o mundo invisível é o fundamento do mundo visível, não existe Ayé sem Órun; a sociedade é sempre a junção dos vivos e dos ancestrais. É com essa cosmovisão africana que podemos compreender, no caso Yorubá, a concepção de Orí enquanto aspecto ético e ontológico.

Antes de avançar para próximo capítulo, interessa-nos fazer um esclarecimento ao uso de termos com letras Yorubá, para facilitar melhor a leitura do texto. Referimos o termo como *Èṣù* que no Brasil se escreve e se pronuncia *Exu*; *Òrìṣà*, se escreve e pronuncia *Orixá*. Isto porque o som de *ṣ* em Yorubá corresponde ao som *ch* ou *x* em português (como em “chave” ou em “xadrez”).<sup>39</sup>

Outros termos com caracteres Yorubá dispensam a referência, porque, apesar de estarem em Yorubá, as suas pronúncias e escritas não são tão diferentes do português.

---

<sup>39</sup> Ver BENISTE, 2011.

## 2 ORÍ E A COSMOVISÃO YORUBÁ

Como mencionado na introdução, Orí, em Yorubá, significa, literalmente, a cabeça, cabeça física, mas trata-se fundamentalmente da cabeça interior, que simboliza a guia de cada pessoa no mundo (BARRETTI FILHO, 1984). Orí é um elemento muito importante no entendimento do ser humano Yorubá. É aquilo que orienta a existência pessoal no universo, que é escolhido no Órun (espaço sobrenatural) quando da vinda do indivíduo para Ayé (espaço concreto, a Terra). No pensamento tradicional Yorubá, o nascimento de uma criança não é um simples acontecimento natural, é uma vinda do Órun para o Ayé, pois Órun e Ayé são duas partes interconexas. Os Ènìyàn mantêm contatos, num vaivém, entre estes dois lados da existência. Em suma, o nascimento e a morte correspondem, respectivamente, à vinda e a ida, a Ayé e a Órun.

Orí é, outrossim, Òrìṣà individual, divindade guardiã, o guia da cabeça interior, que está no Órun e que ajuda o seu devoto a alcançar vida plena no Ayé para Órun. Cada pessoa tem a obrigação de cultuar e cuidar do seu Orí. Descuidar do seu Orí acarreta um estado de desequilíbrio, pois Orí é a entidade guiadora da existência individual.

De acordo com Aulo Barretti Filho (1984), o termo Orí, a depender do contexto de fala, pode se referir a qualquer uma destas denominações interconexas: *Orí-Ode* (cabeça externa, o crânio), *Orí-inú* (cabeça interior, algo imaterial identificado com a cabeça) e *Orí-Órun* (Òrìṣà da cabeça que está no Órun). Porém, Orí trata fundamentalmente de Orí-inú e Orí-Òrìṣà. Estes dois Orí são intácteis e misteriosos, por isso ganham a proeminência espiritual e simbólica. Orí-Ode é tida como representante material dos dois Orí. É difícil separar Orí-inú de Orí-Órun, grosso modo, eles são um só. Quando se afirma que um Orí funciona bem é impossível compreender, neste caso, que se refere somente a Orí-inú, pois não é possível que um Orí funcione bem sem colaboração ou ajuda de Orí-Órun (JAGUN, 2015; ABIMBOLA, W., 2011).

Apesar de entendido em diferentes acepções, Orí sempre se relaciona ao destino pessoal. E muito embora simbolizada pela cabeça, o seu significado não se restringe à cabeça. Trata-se de um elemento imaterial, a imaterialidade do ser humano, o íntimo da pessoa. Lembrando que o ser humano na tradição Yorubá é constituída de vários elementos que podem ser resumidos em duas partes: material (o corpo) e imaterial (espírito). Na vida pós-morte, o corpo volta ao princípio genérico-material (a terra, a lama – matéria representada pelo Òrìṣà Èṣù, do qual o corpo humano é constituído) e o espírito volta à sua ancestralidade (SANTOS, 2008, p.139-181; 220-234). No entanto, escolher Orí no Órun (mundo invisível) implica escolher um elemento imaterial constituinte do ser humano que através do qual o Ènìyàn se orienta no Ayé

(o mundo visível). Explicitaremos este assunto mais à frente. Agora discutiremos a problemática da concepção Orí como predestinação.

## 2.1 A problemática da concepção de Orí: predestino reversível ou irreversível?

Em uma explicação simples e comum, a escolha de Orí implica a escolha do que o indivíduo será no Ayé, o seu *kadara* (destino). A escolha de *Orí-réré* (Orí-equilibrado) predefine o sucesso e de *Orí-burúkú* (Orí desequilibrado), insucesso. Ora, a questão se o destino é alterável ou inalterável é onde se centra o problema entre (não)filósofos de Orí.

Alguns autores argumentam que Orí uma vez escolhido no Órun, já não há possibilidade de alteração. Nesse caso, a pessoa é condicionada, irreversivelmente, ao sucesso ou ao fracasso. Esta linha de pensamento é denominada, para usar a categoria de Balogun (2007), de *alto-determinismo*, e é defendida por Ekanola (2006), Oduwolé<sup>40</sup> (2018) e outros;<sup>41</sup>

E para outra linha que contrapõe esta primeira, a escolha de Orí-réré como de Orí-burúkú não determina definitivamente sucesso ou insucesso na vida. Orí-réré significa uma potencialidade para o sucesso e Orí-burúkú menos potência. Para quem escolheu Orí-burúkú deve esforçar-se arduamente e fazer sacrifícios suficientes para corrigir o insucesso predeterminado. Enquanto para quem escolheu Orí-réré, apesar de ter menos calor a despender, deve também se esforçar para que a predestinação se mantenha, pois, o bom Orí pode ser ainda alterado pela preguiça, maus espíritos, mau caráter, etc. Neste sentido, todos devem trabalhar e fazer sacrifícios e cuidar do seu Orí para que o sucesso seja alcançado. Esta segunda linha de pensamento, denominada por Balogun de *determinismo-ameno*, é defendida por Kola Abimbola (2006), Gbadegesin (1991) e o próprio Balogun (2007), dentre outros. Em seguida, para elucidar mais estas duas visões, discutiremos as ideias de Ekanola e de Balogun.

Ekanola (2006), no seu artigo “A Naturalistic Interpretation of the Yoruba Concepts of Orí”, defende que numa concepção naturalista de Orí, pode-se afirmar que os Yorubá são fatalistas. Ou seja, se tomarmos Orí como os Yorubá o concebem na sua cosmovisão, não há

<sup>40</sup> ODUWOLE, Ebuloluwa Olufemi. AFRICAN METAPHYSICS, Determinism and Human Freedom: The Notion of Orí and Human Destiny in: Philosophy and the challenge of relevance in african Society, 2018. Disponível em: <https://bit.ly/3uujwag>. Acesso em: 23 fev. 2021.

<sup>41</sup> Silva (2015, p.75), como veremos coisa parecida em Ekanola (2006), argumenta que nesta concepção do Orí o homem seria uma marionete: “Do que podemos deprender sobre livre-arbítrio e a escolha do Orí, ocorre uma arbitrariedade do Deus Superior, que confere o Destino impossibilidade de mudança. O destino é impossível de ser alterado, o que entra em desacordo com a formação do bom caráter (Ìwàpélé). Isso leva a dizer que o criador faz do ser humano uma marionete. Além do mais, esse princípio justifica a exploração do homem pelo homem, como também justifica a superioridade de raça [ver SILVA, Sebastião Fernando da. *A filosofia de Òrúnmìlá-Ifá e a formação do bom caráter* [manuscrito] / Sebastião Fernando da Silva – Goiânia, 2015]. Como argumentaremos no último capítulo, Silva parece que não compreender bem a fluidez do pensamento teológico e cultural Yorubá.

margem para aceitar que o predestino é alterável. Segundo ela, este pensamento de que o predestino pode ser alterado, defendido por Balogun e outros, é inconsistente com a crença da determinação da escolha de Orí.

Para valer a sua posição, o autor cita alguns provérbios Yorubá que refletem a irreversibilidade do destino: *Ohun Orí wa se ko ma ni salai se eo* (“O que Orí vem para realizar deve definitivamente ser cumprido”) (EKANOLA, 2006, p.43). Na verdade, alguns versos de Ifá<sup>42</sup>, conforme os citaremos mais à frente, mostram também o exemplo de irrevogabilidade de Orí que, no entendimento de Ekanola, esses versos, por si sós, dão conta da sua tese. Ekanola nega ainda, a partir de um adágio Yorubá, que os agentes malévolos possam alterar o predestino: *Omo ar'aiye ko le pa kadara da won kon le fa owo ago s.eyin ni* (que ela traduziu como: “Agentes do mal nunca pode alterar ou perverter o bom destino, o pior que eles podem fazer é adiar isso”) (EKANOLA, 2006, p.46).

Para Ekanola, afirmar que o destino é alterável implica dizer que os Yorubá são irracionais na sua concepção de Orí. Porque não se pode aceitar que o destino seja inalterável e, ao mesmo tempo, alterável. Ainda ela, quando se fala da predestinação, é tudo o que vai acontecer com o indivíduo no *Ayé*<sup>43</sup>. Assim, uma pessoa que, depois de consultar Ifá, tomou consciência de trabalhar arduamente e fazer sacrifícios para melhorar a vida, ele faz isso como parte do que foi predestinado.

Ora, de acordo com Ekanola, os *Ènìyàn* socialmente não ficam presos à sua crença fatalista de Orí. Um yorubá, ao inconformar com seu mau destino, depois de consultar Ifá, redobra esforços para alterá-lo. E é a partir daqui que se pode falar de alteração do destino, mas isto é na ordem social, não na cosmogonia. Segundo o filósofo nigeriano, socialmente há certas questões que os Yorubá consideram como predestino, outras não. O insucesso, por exemplo, muitas vezes, é atribuído à preguiça, tolice, imprudência, etc. Já a riqueza, com frequência, é associada à escolha de Orí-réré. Geralmente, a explicação de fatos como resultado de escolha

---

<sup>42</sup> Ifá é o cânone do conhecimento Yorubá que está dividido em Odus ou capítulos, cada odu contém muito versos, poemas, histórias, etc. Ifá também é um Oráculo consultado para ajudar nas resoluções dos problemas humanos. Os Odù são simbolizados pelos signos (caroços ou búzios) usados no jogo de consulta de Ifá para interpretar e saber a causa do problema do consulente. Os Odus (ou o próprio Ifá) representam as situações da existência. Existem 16 Odus básicos, suas combinações fazem surgir 256 Odù (OSOMARO, 2007). Quando se trata de pessoas, os Odus são discípulos de *Ọ̀rúnmilà* (divindade da sabedoria e divinação) que viveram também no *Ayé* nos primeiros tempos da criação e foram para *Ọ̀run*. Como *Ọ̀rúnmilà* é um sacerdote e conhecedor por excelência, os Odus também, como seguidores do mestre, são grandes conhecedores e mensageiros de *Ọ̀rúnmilà*. Conhecer e receber ensinamentos de Odù é conhecer segredos da existência. *Ejì Ọ̀gbẹ* e *Okànrán Meji* são dois dos 16 Odus.

<sup>43</sup> Adegbenro e Rios contrapõem esta ideia de Ekanola de que tudo que o indivíduo faz está predestinado, argumenta que o caráter não é predestinado, é algo que a pessoa deve procurar por si mesmo. Ver ADEGBENRO, Adeboye; RIOS, Marco (orgs). *Ọ̀mọ̀lúàbí: a descrição de um ser completo*, 2014. Disponível em <<https://pt.scribd.com/doc/294602299/omoluabi-22>>. Acesso em: 20 fev. 2021.

do destino é mais ligada às improvidências. Um desastre, ou uma pessoa que faz tudo para ser rica e não consegue, estes tipos de fenômenos são muitas vezes explicados pela predestinação.

Balogun, em seu artigo “The Concepts of Orí and Human Destiny in Traditional Yoruba Thought: A Soft-Deterministic Interpretation” (2007), argumenta que a *irrevogabilidade do predestino*, pregada por Ekanola e seus simpatizantes, são inaceitáveis para descrever a concepção Yorubá de Orí, pois todas estas categorias negam a influência do ser humano em mudar eventos, uma vez que tudo que o Yorubá faz é cumprimento do prescrito. Segundo Balogun, a concepção de Orí/predestino é um *soft-determinism* (determinismo-ameno), ou seja, o predestinado pode ser alterado.

Para defender a sua tese de que o destino é alterável, o autor se apoia no simbolismo de *Esè* (pernas) e do *Ebó* (Sacrifício). *Esè* simboliza esforço, trabalho duro, movimento à procura de, pois a partir de *Esè*, pode-se movimentar e fazer o que é preciso para corrigir ou aumentar a potência do Orí. O *Ebó* é a oferenda de pedido aos *Òrìṣà* (divindades) para reparação de infortúnios, ou para ajudar o indivíduo a superar os atritos que atrapalham o normal funcionamento da vida. Para quem escolhe Orí-burúkú deve aplicar com intensidade esses dois princípios (*Ebó* e *Esè*) para tentar se livrar do seu infortúnio preestabelecido.

No pensamento de Balogun, não é que quem escolhe Orí-reré escapa desses dois princípios, mas, certamente, terá menos dependência a isso do que quem escolheu Orí-burúkú. Quem escolhe Orí-reré tem que enfrentar os Ajogun<sup>44</sup> (forças negativas), livrar-se da preguiça e dos maus comportamentos que podem afetar o próprio indivíduo para que a sua potencialidade de Orí possa ser desenvolvida ainda mais. Por isso que o princípio de *Ebó* e de *Esè* é fundamental para dois tipos de Orí. Por último, Balogun, ao negar a irreversibilidade do Orí/predestino, prefere que a concepção de Orí seja pensada em outros significados como autodeterminação, em vez de restringi-lo ao paradoxo da reversibilidade/irreversibilidade.

Retomamos Ekanola. Na verdade, alguns versos de Ifá, além daqueles adágios apresentados por ele, enfatizam o fatalismo da concepção de Orí. O exemplo mais recorrente é um *Ìtàn* (história) de *Orísèékú* e *Afùwàpé* (ABIMBOLA, W, 1975, p.182-206). Os dois, ao irem à Casa de Ajala (fazedor e guarda dos Orí) para fazer escolha de Orí, não consultaram Ifá (portanto, não fizeram *Ebó*) para que suas escolhas de Orí e a ida para Ayé sejam abençoadas, pois seguiram os conselhos de uns velhos que lhes tinham dito que quando partem para casa de Ajala não devem desviar nenhum momento no caminho, devem ir diretamente para casa do guardião de Orí, por isso que nem foram consultar Ifá. Por efeito, escolheram mau Orí, tendo

---

<sup>44</sup> Ajogun – são divindades ou forças negativas, mas não são necessariamente maus, pois só entram em choque com aqueles que praticam o mal. Deixar de praticar bem é provocar os Ajogun. Os Ajogun mais importantes são *ikú* (Morte), *Àrún* (Doença), *Ègbá* (Deficiência) e *Òfó* (Perda), etc.



chegado ao Ayé, trabalharam arduamente, mas nem com isso conseguiram se livrar do que estava predestinado, voltaram (morreram) para Órun sem sucesso. Neste caso, sem observar a totalidade da cosmovisão Yorubá, podemos falar do fatalismo. Daí surgiram questões.

Será que isso por si só justifica que os Yorubá são fatalistas na sua concepção de Orí? Em caso afirmativo, como seria explicado *ifé-àtinuwá* (livre arbítrio), se tudo que as pessoas fazem é predeterminado? Seria o livre arbítrio uma farsa? Se as energias negativas (Ajogun) não podem alterar o predestino, como profere Ekanola, por que os Òrìṣà ajudam os Ènìyàn e os protegem dessas forças negativas?

Pretendemos retomar estas questões no último capítulo, mas muito além de simples retomada, trataremos de Orí como autodeterminação; e depois de ter observado bem a dinâmica da visão do mundo Yorubá, argumentaremos que a concepção de Orí, ainda que possa apresentar algumas características de alto-determinismo de Ekanola e de determinismo-ameno de Balogun, trata meramente de uma guia de auto-orientação (autodeterminação) para melhor realização da vida, da realização do propósito da vida, pois cada Ènìyàn tem o seu propósito que lhe traz de Órun para Ayé, que ele deve realizar antes de voltar. Aliás, cada ser humano é, em si, um propósito, defende Ònà Veloso (2021), na medida que a própria realização do propósito é, também, a realização de si mesmo.

## 2.2 Orí e a dinâmica da cosmovisão Yorubá

Orí significa cabeça e sua simbologia como guia do destino do Ènìyàn no mundo. O que seria o mundo para os Yorubá? E como a concepção de Orí se relaciona com a dinâmica deste mundo?

O mundo Yorubá está dividido em dois planos inseparáveis da existência, *Órun* (espaço invisível/sobrenatural) e *Ayé* (espaço visível, o concreto, onde está a terra). Órun geralmente é considerado como sendo mais potente do que Ayé, pois é onde estão Olódùmarè (princípio de tudo que existe) e os Òrìṣà (as divindades), os ancestrais e todas as forças sobrenaturais. Tudo o que existe no Ayé, segundo Barretti Filho (1984) e Santos, J. (2008), também existe no Órun e nem tudo que há no Órun há no Ayé. Ou seja, Órun é o fundamento de Ayé, todo elemento existencial de Ayé é a materialização do que é preparado no Órun. Assim, um Ènìyàn no Ayé é a materialização da sua criação no Órun, o seu Orí é contraparte do seu Orí-Órun, isto é, o seu Òrìṣà pessoal, cuja função é proteger e ajudar o seu duplo no Ayé, visto que a existência ocorre simultânea e inseparavelmente nos dois planos. Daí a importância do Orí e de todos Òrìṣà de assumirem a causa humana no Órun, pois há os *Ajogun* (forças negativas), cujo desejo é

atrapalhar os seres humanos no Ayé (ABIMBOLA, 2011; BARRETTI FILHO, 1984; SANTOS, 2008).

Os Òrìṣà são os/as divindades que governam o mundo e se pautam pelo bem dos Ènìyàn; assim, cada Òrìṣà tem suas funções específicas.

*Òrìṣànlá* [Obàtálá] (deus da criação) era [é] responsável pela modelagem dos seres humanos, enquanto *Òrúnmilà*, também conhecido como Ifá (deus da divinação), foi encarregado com o uso da sabedoria para a interpretação do passado, presente e futuro, e também para a organização geral da terra. *Ógún* (deus do ferro) foi encarregado com a responsabilidade da guerra e façanhas heroicas, enquanto Exu [Èṣù] também conhecido como Elégbára (o deus da justiça), que guarda o divino e vital poder chamado Aṣe, o qual tem o dever de ser o policial onipresente que pune e protege a humanidade, bem como realizar os acordos com as divindades (ABIMBOLA, 2011, p.03).

Para este trabalho nos interessa comentar mais de *Òrúnmilà* e de Èṣù, não porque são mais importantes do que os outros Òrìṣà, mas pelas funções específicas relacionadas ao nosso trabalho. *Òrúnmilà* é a divindade que conhece o destino de cada pessoa, “sabe de que modo foi feito cada Ènìyàn, que venturas e que infortúnios [e fortúnios] foram usados na construção do seu destino” (PRANDI, 2001, p.447), e sabe do propósito que cada pessoa escolheu no Órun, as proibições e os conselhos que recebeu para realizar o seu propósito, por isso pode ajudar as pessoas, através do seu sistema oracular (Ifá), a melhorarem seus destinos, é a divindade ligada a Orí. E Èṣù é a divindade de comunicação, é quem faz as mensagens chegarem aos destinatários no mundo invisível, divindade da justiça que sanciona quem não cumpre, particularmente, com as orientações oraculares, com os Ebó (SANTOS, 2008).

*Òrúnmilà* é o patrono de Ifá - o cânone do conhecimento Yorubá, que contém quase todo modo de saber, desde a Teologia, Medicina, Literatura, Psicologia e até a Filosofia (ABIMBOLA, 1975). Ifá é também um Oráculo-sagrado, que é consultado antes de grandes decisões da vida. Na sua perspectiva, Ifá representa toda existência. *Òrúnmilà*, como patrono de Ifá, é um sábio por excelência (não é que ele é o mais sábio de todos Òrìṣà, mas a sabedoria é o campo do seu domínio. Cada Òrìṣà tem o seu domínio), *Òrúnmilà* testemunha o percurso de cada Ènìyàn desde a escolha de Orí no Órun até no Ayé, e vice-versa, por isso, este Òrìṣà tem o domínio da interpretação do passado, presente e futuro, e ele é porta-voz de todos Òrìṣà, incluindo Orí junto aos seres humanos, pois é através da consulta a *Òrúnmilà-ifá*<sup>45</sup> que as pessoas podem saber a vontade dos Òrìṣà e dos seus Orí.

<sup>45</sup> Às vezes se menciona assim *Òrúnmilà-Ifá*, mas *Òrúnmilà* e Ifá são distintos, muito embora sejam inseparáveis de certa forma. Ifá é o cânone do conhecimento que pertence a Olódumarè (no sentido de que ele é o princípio de tudo que existe), pois às vezes o próprio *Òrúnmilà*, apesar de ser um grande sábio, consulta também Ifá para resolver o seu problema. E Olódumarè que encarregou *Òrúnmilà* de Ifá, da mesma forma consulta Ifá. Nada no pensamento Yoruba é totalmente absoluto. (ABIMBOLA, K., 2006).

Como conhecedor do segredo da existência, Òrúnmìlà incentiva muito o conhecimento de si através de Orí. A pessoa deve desenvolver permanentemente o seu Orí para que este venha alcançar o seu melhor estado; destarte, quem tem bom Orí, equilibra consigo mesmo e com o mundo. Òrúnmìlà, enquanto porta-voz intermediário entre os Ènìyàn e os Òrìṣà, intercambia comunicação entre estes através de Èṣù.

Èṣù tem um papel importantíssimo na cosmovisão Yorubá, é o grande mensageiro e colaborador de Òrúnmìlà, é quem leva as preocupações das pessoas aos Òrìṣà e vice-versa; é primário mensageiro e delegado de Olódùmarè, Deus, junto aos Òrìṣà e outras forças sobrenaturais (PRANDI, 2001, p.43-44). É o guarda e processador de Àṣẹ<sup>46</sup>, energia vital, que permite ao mundo manter o seu equilíbrio normal, sendo que o universo funciona a partir de várias interconexões das energias vitais. Èṣù faz este trabalho, comunicando-se com as diversas forças que governam o mundo, sejam *forças equilibradoras* (Òrìṣà e os ancestrais) ou *forças desequilibradoras* – os *Ajogun*, dentre os mais destacados, Ikú (Morte), Àrún (Doença), Ègbá (Deficiência) e Òfó (Perda, Paralisias, Grande problema), Èpè (xingamento, encarceramento, aflição) (ABIMBOLA, 1977, p.18; ABIMBOLA, 2006, p.50).

O Àṣẹ, do qual Èṣù é guarda, segundo Abimbola (1975, p.5), “é cópia da autoridade e poder com o qual Olódùmarè criou o mundo e manteve as suas leis físicas”; “é a força que assegura a existência dinâmica, que permite acontecer e o devir. Sem Àṣẹ a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização” (SANTOS, J., 2008, p.39). Mas o Àṣẹ por si só não é capaz desse feito, algo tem que lhe pôr em marcha. E este algo é Èṣù, quem guarda e processa o Àṣẹ, quem impulsiona os acontecimentos, as mudanças, o desenvolvimento, o movimento.

Èṣù é o articulador de toda existência, e, como princípio impulsionador de Àṣẹ, ele está em todos os seres, é o princípio constituinte da realidade e de todo elemento existencial; sem Èṣù nada se faz, nada se move, ele é o que permite surgir/nascer, desenvolver/crescer e desaparecer/morrer (é a própria matéria do qual o ser humano é constituído, por isso após a morte o corpo volta à matéria primordial – a lama ou a terra, que é o próprio Èṣù, permitindo produzir novos corpos, é um movimento incessante – o devir) (SANTOS, 2008, p.130-181).

Segundo uma metáfora de Òrúnmìlà, contada por Baba Lloyd, Olódùmarè criou Iku (morte) para permitir o fluxo da vida, pois a *água de Pond (tipo de lagoa influxo) se apodrece,*

---

<sup>46</sup> Àṣẹ, do qual Èṣù é guarda e processador, segundo Abimbola (1975, p.5), é cópia da autoridade e poder com o qual Olódùmarè criou o mundo e manteve as suas leis físicas. Isso significa que, de acordo com Abimbola, qualquer momento que uma divindade quer usar a força sobrenatural deve pedir a Èṣù. Isso também implica que se os Ajogun quiserem atuar no Ayé têm que pedir a Èṣù esta força divina. Então, Èṣù, enquanto protetor da humanidade, aceitaria o pedido dos Ajogun quando a intervenção destes favorecessem a própria humanidade. Uma pessoa que não respeita a sua descendência, por exemplo, Èṣù aceitaria muito fácil aos Ajogun infligir essa pessoa para que tal pessoa não venha acarretar a desordem do mundo.

*e a do rio se renova*, porque flutua e dá para beber, está sempre limpa – a vida é como o rio. Para que haja renascimento, é necessário que haja morte. Portanto, “a morte não é fim da vida; de várias formas, é o início”<sup>47</sup>. A morte permite a renovação constante da existência, causa desordem e permite nascer a nova ordem, e quem possibilita a *Iku* realizar este trabalho de fluxo é Èṣù, a própria morte tem o seu Èṣù, tudo tem Èṣù, que é o agente e o princípio da ordem e desordem) (DOMINGOS, 2020).

A desordem, neste sentido èṣuaco, não é algo negativo, pois para que haja ordem é necessário desordem, entende Luis Tomas Domingos. É como desconstruir uma casa velha para reconstruí-la de novo. Èṣù, como regulador da existência, desabilita qualquer ordem desnecessária ao equilíbrio do mundo e permite criar outra ordem (DOMINGOS, 2020).

Èṣù é o princípio do movimento permanente do mundo, vigiador e juiz-justiceiro deste movimento à procura do equilíbrio Órun-Ayé; por isso, Èṣù pune qualquer ser que ameaça atrapalhar este fluxo mundano. Não importa à custa de quê ou de quem, o que interessa a Èṣù é manter o normal funcionamento do mundo.

A partir da posição de Èṣù na cosmovisão Yorubá, notou-se que não há margem para os argumentos que tentem traduzir Èṣù na sua dupla relação com os Òrìṣà e com os Ajogun, como representante do *mal e do bem*. Èṣù é um Òrìṣà, e estes são protetores dos seres humanos. Além do mais, este conceito do mal e do bem não se ajusta à concepção Yorubá de mundo, porque os Ajogun não são necessariamente maus. Nós preferimos traduzi-las como forças negativas ou desequilibradoras, pois a relação de positivo (os Òrìṣà incluindo o próprio Èṣù,) com o negativo (os Ajogun) pode resultar ainda no positivo (criando equilíbrio), sem negativo, o positivo não faria sentido.

Wande Abimbola observa que Èṣù, apesar de ser tratado como Òrìṣà, está entre *o bem e o mal*, pois ele apronta para favorecer Òrìṣà ou os seres humanos, bem como os Ajogun e outras forças negativas, de acordo com o que lhe apetece.

apesar de Exu ser considerado como pertencente ao grupo dos Òrìṣà, ele nem sempre favorece seus companheiros divinos. Exu está preparado para a qualquer hora favorecer um ser humano ou uma força sobrenatural [ajogun] de acordo com o que dá na sua veneta e seus caprichos, influenciado pelo fato de se a pessoa ou a força sobrenatural em questão realizou ou não os sacrifícios<sup>48</sup> prescritos. (ABIMBOLA, 1977, p.19).

Um estudo apresentado por Luiz L. Marins traz o exemplo mais claro das observações que tentam traduzir o Èṣù como inimigo dos Òrìṣà. Diz respeito ao primeiro verso de um Oríkì

<sup>47</sup> WEAVER, L.; FABUNMI A. *Iwa rere: Morality in Yoruba traditional religion*, 2010, p.15-16. Disponível em <<https://bit.ly/3oe5R5v>> Acesso em: 13 maio 2021

<sup>48</sup> Os sacrifícios são normalmente orientados por divindades. Quando a pessoa desobedecer, Èṣù pode punir esta pessoa, pois senã, colocaria o mundo em estado de ameaça ao desequilíbrio.

(saudação, ou louvação ao uma divindade) de Èṣù: Èṣù Òta Òrìṣà. Segundo Marins, a tradução mais aceitável desse Oríkì é “Èṣù campeão dos Òrìṣà” (um campeão do jogo de Ayo), dando a entender que sempre vence nos jogos de Ayó (mankala), um jogo muito comum na África tradicional (MARINS, 2010).

Contudo, as traduções desse verso de alguns autores apresentados por Marins descrevem Èṣù como inimigo ou adversário dos Òrìṣà. De acordo com Marins, o primeiro problema está na deturpação da grafia, muitos trocam o termo Òta (campeão) por Òtá (inimigo) ou por Òta (pedra), e traduzam-nos (mesmo aqueles que usaram a grafia certa - Òta) como inimigo ou adversário dos Òrìṣà. Dentre esses autores, Luiz Marins cita Bolaji Idowu (1962), J. Olumide Lucas (1948), P. Ade Dopamu (1986) – este último é autor do livro *Èṣù o inimigo invisível do Homem*.

O segundo problema é a tradução cultural. Ao compreender bem a posição de Èṣù na dinâmica da cosmovisão Yorubá, jamais alguém traduziria Èṣù, mesmo sob qualquer incompreensão gráfica Yorubá, por “inimigo de Òrìṣà” ou de seres humanos, a não ser por uma limitação do conhecimento da cosmovisão Yorubá, ou forte influência do pensamento monoteísta que insiste em encontrar uma tradução correspondente ao diabo ou ao satã. Ou por fardo da ontologia eurocêntrica colonial que quer sempre definir o-que-é, em vez de compreender como-é ou como-está. Com Èṣù nada é definitivamente, tudo está para vir a ser.

Entretanto, pode-se admitir que Èṣù, de uma certa forma, pertence ao lado das forças equilibradoras (os Òrìṣà, ancestrais) e das desequilibradoras (Ajogun), não facilitando até para os seus próprios conterrâneos Òrìṣà ou para os seus amigos seres humanos. Daí, também, pode-se perguntar: o quão e sob qual ponto de vista pode-se afirmar que Èṣù pertence simultaneamente aos dois lados?

Vale considerar inicialmente que Èṣù não só representa forças equilibradoras e desequilibradoras, ele está em, e representa, tudo que existe; também ele como justiceiro e regulador do Àṣẹ (elemento que permite o movimento e as realizações) não facilita seja para quem for, não somente para os humanos e Òrìṣà, pune qualquer ser que visa complicar o equilíbrio do mundo, ou paralisar o fluxo normal do mundo.

É preciso também considerar que na cosmovisão Yorubá, as dualidades (como forças negativas e positivas, ou equilibradoras e desequilibradoras) não se contrapõem necessariamente, são complementares<sup>49</sup> para o equilíbrio do mundo; ou seja, não são antagônicas para a preservação do mundo como Olódùmarè, Deus<sup>50</sup>, desejasse; caso contrário,

<sup>49</sup> DIAS, João Ferreira. *Nos trilhos do pensamento yoruba*. Edições Universitárias Lusófonas, 2016. 115 páginas.

<sup>50</sup> A noção de Olódùmarè como Deus não se assemelha às de religiões abramicas (Abrão). Enquanto o deus de Abrão é que coordena tudo, Olódùmarè é um simples árbitro entres as divindades, pois dá a estas a liberdade de

Olódùmarè não teria os criados (os ajogun). Só que as forças desequilibradoras não são amigas dos Ènìyàn como os Òrìṣà (equilibradoras); os Ajogun punem os seres humanos sem piedade e são difíceis de apaziguar como os Òrìṣà (ABIMBOLA, 1977).

Reforçando, segundo Abimbola (1977), os Òrìṣà e os ancestrais são pro-homens, porém, só protegem aqueles que se pautam pela moralidade; eles podem ainda agir contra os Ènìyàn se ficarem zangados com estes, dando assim a fácil intervenção dos Ajogun no Ayé. O principal objetivo dos Ajogun, de acordo com Wande Abimbola, é dificultar ou arruinar os Ènìyàn no Ayé.

Além de Ajogun, há também as/os feiticeiras/os que podem ter características humanas, mas que não são humanos normais, podem até se comunicar com Órun sem ser por intermédios dos Òrìṣà. Segundo Wande Abimbola, elas são “conhecidas como Àjè, Iyàmi ou Eleye, as quais acredita-se que vivem no Ayé, são intratáveis inimigas da humanidade. De fato, a sua principal função no Ayé é a destruição de todo o trabalho do homem” (ABIMBOLA, 2011, p.4). Neste sentido, elas aliam-se aos (e, de certa forma, são também) Ajogun. Contudo, tanto Ajogun quanto as Àjè não agem sem uma devida decisão previamente tomada.<sup>51</sup>

No entanto, a tradução de Àjè para feiticeira/o pode deturpar a melhor compreensão desses seres, tendo em conta a carga pejorativa do termo feiticeiro - que se conecta, na maioria das vezes, ao mal.

Nem todas Àjè se enquadram na denominação e na compreensão que geralmente – principalmente no ocidente – se costuma ter de forças negativas. Segundo um Onísègùn (médico tradicional Yorubá), que conversou com filósofo nigeriano, Barry Hallen, os Àjè são pessoas que não são seres humanos ordinários, possuem poder (Àṣẹ) acima do normal dos humanos comuns. Referindo que cada ser humano possui o seu Àṣẹ, que é a potência que

---

agirem por si mesmas. Olódùmarè é visto como fonte de toda existência, então, foi ele quem criou as forças negativas, mas com propósito do bom funcionamento do mundo.

<sup>51</sup> “Um exemplo de como a feiticeira se tornou malvada para os homens. [...] indo ao mercado, Oka Ajigbomekon Akota pediu à feiticeira que cuidasse dos seus dez filhos durante sua ausência. A feiticeira tomou conta muito bem dos dez filhos e nada aconteceu a nenhum deles. Enquanto ela estava fora, as dez crianças da Akota sentiram vontade de matar um passarinho para comerem. OgbOri falou a suas crianças que se eles quisessem a carne de um passarinho, ela iria ao mato buscar um para comerem, mas que eles não deveriam tocar no único filho da feiticeira. À medida que as dez crianças de OgbOri assassinaram o filho da feiticeira, o poder sobrenatural deu a ela um sinal de que nada estava bem em casa. Ela rapidamente abandonou as compras no mercado e retornou para casa apenas para descobrir que seu filho tinha sido assassinado. Ela chorou amargamente e decidiu abandonar a casa onde vivia com sua irmã. Elas tinham um irmão com o qual elas vieram ao mundo ao mesmo tempo, mas que preferiu morar no meio da floresta, porque ele não desejava ser incomodado por ninguém. Irókò consolou-a e lhe garantiu que a partir daí ele se alimentaria dos filhos de OgbOri. Foi a partir daí que, com o auxílio de Irókò, a feiticeira começou a picar as crianças de OgbOri uma após as outras Era Irókò. Foi Orúnmilá que apelou a Irókò e a feiticeira pediu-lhes que aceitassem, a fim de parar o assassinato dos filhos mortais dos leigos. É deste modo que Orúnmilá introduziu o sacrifício (Ètutu) de oferendas às senhoras da noite, o qual envolvia um coelho, ovos, fartura de óleo e outros itens comestíveis. Orúnmilá conta que o feiticeiro não tem poder para destruir o filho sincero de deus” (OSAMARO, 2007, p.54). Isso mostra que as forças negativas só entram facilmente em choque com aqueles que se comportam mal.

permite a realização. Àjè pode ser benigno ou não, dependendo de uso que ele faz do seu Àṣẹ (HALLEN, 2000, pp.90-101).<sup>52</sup> Àṣẹ, também, não é bom nem mau em si, depende do uso que se faz dele. Este Oníṣègùn também criticou uma certa ideia comum e social que tenta manter a ideia de que as Àjè são somente as mulheres (VERGER, 1994), e argumentou que tanto as mulheres como os homens podem ser Àjè.

Em suma, a diferença entre os Òrìṣà (energias positivas) e os Ajogun (energias negativas) é que os primeiros são amigos de seres humanos e lhes apoiam, mesmo estes errando, desde que reconhecem seus erros. Os segundos não são amigos dos *human* e dificilmente aceitam quaisquer pedidos por erros dos Ènìyàn. É neste sentido que se entende que se os seres humanos agissem corretamente, obedecendo às leis dos Òrìṣà e ancestrais, não entrariam facilmente em choque com os Ajogun, pois o mal, em grande medida, é resultado das más ações dos Ènìyàn, da desobediência das normas dos Òrìṣà e dos ancestrais.

Na “disputa” entre essas forças “divergentes”, Ọlórùn (Olódùmarè) fica isento, deixando cada divindade cumprir o seu dever no ordenamento do mundo, permitindo também aos Ènìyàn agirem com livre arbítrio, porém, condicionados a escolherem os Òrìṣà, seus amigos e protetores. Neste sentido, Ọlórùn deixa o seu plano junto aos Ènìyàn no Ayé nas mãos das duas forças, cabendo-lhe a última decisão no ordenamento da existência<sup>53</sup>.

Entretanto, é sob esta visão cosmogônica que podemos situar a posição de Èṣù com relação às duas forças (negativas e positivas). Èṣù é um justiceiro e processador de Àṣẹ, através do qual ele procura manter o funcionamento do mundo, vigia e pune qualquer um que ameaça colocar o mundo em desequilíbrio. Posto isto, quando ele se associa aos Ajogun, ele faz isso para aplicar uma justiça que permitiria o equilíbrio do mundo. Por exemplo, Èṣù, como guardião de Àṣẹ, pode permitir Iku (morte) usar Àṣẹ para levar de volta ao Ọrun prematuramente uma pessoa que está provocando guerra no Ayé.

Èṣù, como juiz, diferente de outros Òrìṣà, não tolera facilmente qualquer desobediência dos Ènìyàn às leis da ordem do mundo, sanciona principalmente aqueles que não aceitam fazer sacrifício (Ebó) ordenado por Ọrúnmilá-Ifá ou por qualquer outro oráculo. Ao fazer isso, ele pode permitir qualquer Ajogun, dependendo da natureza da gravidade do crime ou da desobediência, atrapalhar a vida do infrator. Nota-se que tudo que Èṣù faz tem como finalidade

<sup>52</sup> No que se refere à questão de Àjè, não se trata necessariamente de um ser-mau; entender melhor quem são Àjè, convém consultar Verger (1994).

<sup>53</sup> Ọrúnmilá revela que Deus ri apenas duas vezes, 1) “quando uma pessoa perversa que tramou o mal contra o seu próximo, e vai de joelhos implorar a deus; 2) quando pessoas estão tramando contra uma pessoa com um coração limpo, e eles rezam a deus para abençoar seus planos maléficis” (OSAMARO, 2007, p.42). Sobre julgamento final ver: FALANA, Kehinde; ỌSANYÌNBÍ, Ọládotun B. *An Evaluation of the Akurẹ Yorùbá. Traditional Belief in Reincarnation*. Open Journal of Philosophy, 2016, 6, 59-67. Disponível em: <https://bit.ly/3hY6xHH> e ALMEIDA, Maria Inez Couto de. *Cultura Iorubá: costumes e tradições* / Maria Inez Couto de Almeida, Ifatosin. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2006. <<https://bit.ly/3n2umlp>> acesso em: 26 set. 2016.

última a manutenção do mundo que é o desejo de Ọlórún (Olódùmarè) e da própria existência da espécie humana.

Èṣù, como um princípio dinâmico da existência, é o “agente de causa e efeito, das escolhas e suas consequências, do fazer e deixar de fazer (BARRETTI FILHO, 2010, p.75). “Ele é o ponto de encontro das relações humanas”, e de todos os elementos existenciais, pois tudo está interligado a partir de um ponto comum, Èṣù (o mestre da encruzilhada); também como princípio da ordem e desordem e que está em cada ser humano (cada pessoa tem o seu Èṣù) “traz ao Homem a possibilidade de não ser submisso completamente ao seu destino” (DOMINGOS, 2020, p.40-41).

Portanto, Èṣù permite um Ènìyàn desordenar os infortúnios pré-estabelecido no seu Orí e criar uma ordem que lhe permita melhor realização de si. Mas isso também tem o seu preço, na medida em que só é possível esta remodelação se a pessoa se alinhar (Orí) com princípios dos Òrìṣà, fazer tudo que é bom para os Òrìṣà, para os seres humanos e para si, senão os Ègùn (ancestrais) e os Òrìṣà, particularmente Èṣù, abrem a porta para as forças negativas desequilibrarem a pessoa. No entanto, é dentro desta dinâmica da cosmovisão que podemos entender o funcionamento de Orí e a noção do Ènìyàn.

### 2.3 O Ènìyàn e o seu Orí

Orí é o símbolo de guia e de orientação pessoal. É o elemento que representa essência de cada pessoa, - aquilo que cada ser humano é na sua particularidade. Ora, se Orí é um dos elementos constituintes do ser humano na sua totalidade, seria indispensável perguntar o que seria Ènìyàn (ser humano) na cosmovisão Yorubá? E quais são as relações de Orí com outros elementos que constituem o ser humano?

O termo Ènìyàn, etimologicamente, significa “aquele que escolhe”. Vem da palavra Ènì (pessoa) mais Yàn (escolher, selecionar).<sup>54</sup> Isso pode se referir àquele que escolhe Orí, àquele que escolhe o seu destino ou a sua orientação existencial, ou aquele que escolhe vir para o Ayé (porque ninguém é obrigado a vir para o Ayé). Trata-se fundamentalmente da essência do ser humano, do livre arbítrio outorgado por Ọlórún, da faculdade de cada ser humano poder escolher a forma como prefere se orientar no mundo, que Ọnà Veloso (2021) chama de propósito, entendendo que cada ser humano em si é um propósito.

Ou seja, o significado profundo do Ènìyàn é ser-autodeterminado. Ora, esta autodeterminação não é algo totalmente garantido, é um vir a ser (Èṣù), *human* tem que procurar

---

<sup>54</sup> ỌNÀ VELOSO, 2021, p.19.



mantê-la ao longo da sua existência. Quem perde a autodeterminação tem a sua humanidade comprometida. Nesta busca permanente de manter o *ifé-àtinuwá* (livre arbítrio), a autodeterminação, como argumentaremos daqui por diante, Orí tem o seu papel imprescindível.

Não obstante, deve-se relembrar, primeiramente, de dois componentes básicos do ser humano: componente material (corpo) e imaterial (espírito). O Ènìyàn é fundamentalmente o segundo. Na pós-morte, o corpo se dissolve no (ou se volta ao) princípio genérico material que é a terra ou a lama (Èṣù), da qual o corpo humano é constituído, e o espírito volta também ao ou princípio genérico da espiritualidade, a ancestralidade. Essa ancestralidade também é gerida por Èṣù, que está em tudo. É ele que permite ao espírito tornar-se ancestral e renascer, já que é o Òrìṣà que permite o movimento. Porém, o espírito não se dissolve totalmente no princípio genérico de ancestralidade, e quando vai renascer, isto é, voltar ao Ayé, tem que adquirir novos componentes que lhe permitam sair do estado de simples espírito para transformar-se em Ènìyàn, isto é espírito-corpo (SANTOS, 2028, p.200-234).

Para se transformar em Ènìyàn, um simples espírito deve adquirir outros componentes, como Ara (corpo), Esè (pernas), Èmí (elemento animador, alma, a sua ausência implica a morte) e Orí (a cabeça), que são trabalhos de alguns Òrìṣà com Olódùmarè.

O Ara, corpo inteiro, é feito por Obàtálá (Òrìṣà da criação), exceto Orí, já que este é feito por Ajala (PRANDI, 2001, p.470)<sup>55</sup>. Por último, cabe à Ọlórún insuflar o Èmí, o elemento animador que possibilita a vida. Estes são elementos básicos que caracterizam o ser humano. Contudo, nem todo ser com estas características deve ser necessariamente humano. Os Yorubá costumam afirmar “Ki i se Ènìyàn (ela/ele não é humana). Mas este julgamento é mais moral, porém, não é que isso não pode ser tomado em certo caso como real, desde já que os maus espíritos também vêm ao mundo em forma de corpo humano” (GBADEGESIN, 1991, p.27).

Para esta pesquisa, adotaremos as duas dimensões complementares do Ènìyàn ensejadas por Fabio Leite: 1) *Homem natural* e 2) *Homem social*. O homem natural trata da composição material do corpo humano mais Èmí. Ou seja, o Homem no seu estado primário, como é criado por divindades. O Ènìyàn-natural é constituído por Ara (o corpo total), e seus principais elementos de destaque, Okàn (coração), Esè (pernas ou pés), Orí (cabeça) e Èmí (elemento animador). Ora, lembramos que outros espíritos também podem ter estas características, por isso, para ter total configuração do Ènìyàn, este deve receber os valores históricos, culturais, sociais e morais, ou seja, os valores que caracterizam o comportamento normal de ser humano, Homem-social. O Ènìyàn, neste sentido, é aquele que tem características humanas e se comporta mais ou menos como humano, conforme entendimento Yorubá (LEITE, 2008). Para mostrar

---

<sup>55</sup> Contudo, há discursos que mantêm que é Obàtálá quem também fez a cabeça, o que Ajala faz é o Ipin (a porção do destino) que é selado no Ori (FILHO, 1984).

como se dá a configuração do Homem natural para Ènìyàn-natural-e-social, levamos em consideração as simbologias de Okàn, Esè e Orí como elementos que regularizam a configuração do Ènìyàn.

*Okàn, Esè e Orí*, apesar de serem componentes materiais, têm suas dimensões imateriais ou simbólicas intrínsecas entre si. *Okàn*, entende Segun Gbadegesin, para além de responsável pela circulação de sangue, é entendido como sede das emoções e das reações físicas. De acordo com Gbadegesin (1991, p.31), “*ìgboyà* (bravura), *èrù* (medo), *ifé* (amor), *ìkóríra* (ódio), *ayò* (alegria), *ibànújé* (tristeza), *ojora* (covardia) são diferentes manifestações do estado da pessoa, tendo Okàn (coração) como base”. Por exemplo, para encorajar a pessoa, é dito “*Kí lókàn* (fortaleça o seu coração). A pessoa que se aborrece facilmente é descrita como quem não tem coração” (GBADEGESIN 1991, 29-30), o covarde é *aláèlókàn* (uma pessoa sem coração). Okàn também é entendido como sede de pensamento consciente, conforme Segun Gbadegesin. *Èrò* - pensamento, *èrí-okán* - consciência (FILHO, 1984; GBADEGESIN, 1991). Se *Okàn* é sede de pensamento consciente, qual é a função guardada a Orí?

Para refletir acerca desta questão, Gbadegesin, filósofo nigeriano e conhecedor da cultura e língua Yorubá, infere que *Ọ̀pọ̀ọ̀* (cérebro) parece ser entendido como responsável por atividades “racionais” (coesas e coerentes). Entre os Yorubá, o Ènìyàn que não é capaz de “simples raciocínio lógico, é descrito como *aláètópolo*, pessoa sem cérebro, ou *Olópolo-líle*, cérebro duro” (GBADEGESIN, 1991, p.32-33).

Nota-se que Gbadegesin fala de *Ọ̀pọ̀ọ̀* e não de Orí; *Ọ̀pọ̀ọ̀* pode ser simplesmente uma parte simbólica de Orí, já que está no interior da cabeça. Mas deve-se ressaltar que Orí não é tátil como cérebro, ele é imaterial, e apesar de ser representado pela (e se identificar com a) cabeça, não se limita a ela. Por isso, um Babalòrìṣà, numa conversa que tivemos, argumentou que o Borí (ritual de Orí) visa reequilibrar três partes de Orí: Orí Eta (na cabeça), Orí-inú (indicando estômago, no entanto, Orí-inú, na fala desse Baba, não concerne ao interior da cabeça, mas sim ao coração – já aludimos que Orí não se limita à cabeça) e Orí-Esè (pernas)<sup>56</sup>. Então, Orí se identifica com a cabeça, porém, ele se expande à totalidade do Ènìyàn, ele é o governador da pessoa, o gerente da imaterialidade pessoal, do espírito humano. No tocante ao tema Borí, será apresentado no último capítulo.

Nessa perspectiva, apesar de *Ọ̀pọ̀ọ̀* ser responsável pelo raciocínio lógico, não se deve entender que é simplesmente por meio de *Ọ̀pọ̀ọ̀* que um Ènìyàn é capaz de raciocinar, mas sim por articulação de toda composição de Orí-inú (cabeça interior), principalmente a sua imaterialidade, a qual Orí simboliza.

---

<sup>56</sup> Conversa mantida com o Babalorixá do Ilê Aṣé Omi Solá Olodé, bairro Siqueira, Fortaleza-Ceará, 25 de abril de 2021.

Não obstante, não é tão aceitável assim a tradução de Okàn como sede do pensamento consciente, pois a concepção do pensamento e da consciência que temos na contemporaneidade - e principalmente nos idiomas ocidentais - são aspectos ligadas à cabeça. Traduzir isso exige um esforço mais ampliado de como os Yorubá concebem as manifestações do coração e da cabeça de que limitar estas concepções à tradução. A respeito disso, Gabadegesin faz uma reflexão interessante da etimologia do verbo *ronú*<sup>57</sup>, pensar. Segundo o filósofo nigeriano, o prefixo *rò*<sup>58</sup> significa “mexer” ou “mover”, e o sufixo *nu* vem da palavra inú, “dentro” ou “interior”. Portanto, *ronú*, pensar, significa *mexer o interior* do Ara (corpo). Mexer o interior do corpo pode não se referir somente ao interior do tronco corporal, mas a todo Ara-inú, interior do corpo, incluindo o próprio Orí-inú (cabeça interior).

A palavra Yorubá para *pensamento* é *èrò*. Pensar é *ronú*; [...]. Etimologicamente, *rò* é mexer; e inú é o interior. Portanto, *ronú* é mexer o interior de uma pessoa; e *ìrònú* está literalmente mexendo por dentro. Mas isso não faz sentido a menos que identifiquemos o interior como o receptáculo dos vários órgãos e que, portanto, o pensamento como atividade pertence à totalidade dos órgãos. Isso vai contra a visão Yorubá da questão e significa que apelar para a etimologia não ajudará aqui. A pergunta *Kíni èrò e?* significa "Quais são seus pensamentos?", e isso se compara a *Kíni ó wà lókàn re?* que significa, literalmente, "O que está em seu okàn?" ou "Quais são seus pensamentos?" Isso parece sugerir que o assento [ou fonte] de *èrò* [pensamento] está em algum lugar próximo, senão idêntico a okàn. Mas, como vimos, okàn se traduz como coração físico; e em vista da compreensão Yorubá do coração como o órgão de bombeamento e circulação do sangue, é improvável que o vejam como a sede do pensamento consciente (GBADEGESIN, 1991, p.32).

Verifica-se que uma simples tradução de Okàn como sede de pensamento consciente pode ser controversa. Segundo Gbadegesin, a frase *Kíni ó wà lókàn re?* que significa literalmente *o que está no seu coração?* pode ser traduzida por *quais são os seus pensamentos?* Também a frase para se referir a uma pessoa egoísta é *Ara re lo mò*, que significa, literalmente, “ele só sabe do seu corpo”, porém, se traduz por “ele só se conhece”, aliás, ele é egoísta. Portanto, o ego-excessivo (e outras manifestações do tipo) é um estado de humano-primário não moldado por Orí, é o estado bruto do *homem-natural* de Fabio Leite.

Egoísmo é uma manifestação do interior do Ara que é representado por Okàn. Uma boa pessoa para os Yorubá é aquela cujo interior funciona muito bem<sup>59</sup>, aquela que tem bom Okàn. Neste sentido o que se traduz como pensamento consciente talvez esteja mais ligado à questão das impulsões interiores, ou seja, das intenções pessoais, a vontade de fazer ou de querer que

<sup>57</sup> *Ronú*, v. Pensar, meditar. *Mo ronú inawó nàà* - Eu pensei naquela despesa; [...] *Ó nroní nàà* - Ele está pensando naquilo. (BENISTE, 2011, p.672).

<sup>58</sup> *Rò*, v. 1. Pensar, imaginar, conceber, meditar. *Mo rò bèè* - Eu penso assim; *Ó tún rà* - Ele reconsiderou (lit. ele pensou de novo). > *irò* [eró] - pensamento; *arò* - lamentação. 2. Relatar, contar, reclamar, queixar-se. [...] 3. Preparar, mexer. *Ó ro àmàlà fún Òrìṣà* - Ela preparou a oferenda para a divindade; *Ro eràjà yen pò* - Mexa esses ingredientes. 4. Vagar no sentido de arejar a cabeça. *Órò kiri* - Ele foi dar uma volta fazendo lamúrias. (BENISTE, 2011, p.673).

<sup>59</sup> HALLEN, Barry. *The good, the bad, and the beautiful: discourse about values in Yoruba culture*. 2000.p. 65-86.

são representadas pelo coração, que identificam mais ou menos quem somos, bom, ruim, calmo, raivoso, egoísta, ambiciosa, (in)tolerante.

Não obstante, Orí também é entendido como definidor da personalidade humana. É o guardião e guia do Ènìyàn no mundo, que regula as manifestações de todo interior do Ara que é representado por Okàn. Note que não há uma separação rígida entre Okàn e Orí. Quando a pessoa é egoísta, raivosa, avarenta, isso não se limita ao problema de Okàn, mas também ao próprio Orí que não presta para regular a imaterialidade representada por Okàn.

Observa-se também que, apesar de Okàn ser tomado como representante de manifestações interiores da pessoa, o pensamento consciente se refere a todo interior da pessoa incluindo Orí. Ou seja, é algo que não se pode ver, mas inerente à pessoa. Ninguém sabe o que uma pessoa sente ou pensa, a não ser a partir dos seus comportamentos. Portanto, pensamento consciente não é algo exatamente do coração no sentido figurativo de palavra, mas do interior da pessoa inteira. Refere-se algo que sai da imaterialidade da pessoa humana. Por isso, Gbadegesin infere que Okàn neste sentido se assemelha à noção de *mind*<sup>60</sup> (mente), isto é, o que não tem uma representação concreta, mas que concerne àquilo que é do próprio sujeito (pensamos que a noção de mente nas línguas ocidentais, especialmente em português, corresponde ao conjunto da imaterialidade, Okán, Esè e Orí, em Yorubá). Finalmente, pode-se afirmar que, indiscriminadamente, Okàn representa aquilo que o sujeito é, e Orí define aquilo que o sujeito é.

O outro elemento importante para a configuração humana é Esè (pés, pernas). Esè, de acordo com Abimbola (2011, p.17), “é reconhecido pelos Yorubá como uma parte vital da personalidade humana, em ambos os sentidos, físico e “espiritual”. Esè “é o símbolo do poder e da atividade”. Ainda segundo ele, “Esè é reconhecido como um Òrìsà [?] que precisa ser cuidado, na intenção de conseguir o sucesso. Por isso, quando uma pessoa faz um sacrifício para seu Orí<sup>61</sup>, parte do sacrifício é também oferecido para Esè” (o que o Babalorixá acima denomina de Orí-Esè). Esè representa trabalho, esforço e a prosperidade humana, é através dele

<sup>60</sup> Segundo Idowu (2011, p.3), “Okàn é usada para traduzir a palavra inglesa “alma”. Isto, entretanto, é dúbio pois okàn é também traduzido como “coração”. De acordo com os Yoruba, ele é a sede da emoção e da energia física. Descrevemos, uma “brava pessoa”, como: o ní okàn “ele tem coração”, e uma “pessoa tímida” como: kò ní okàn “ele não tem coração”. Para encorajar uma pessoa, é dito: kí í l'okàn ou mú u l'okàn le, “fortaleça seu coração” ou, “seja forte em seu coração”. Neste contexto, praticamente todos os órgãos internos do corpo estão juntos, ou tem funções físicas e emocionais atribuídas a eles. Quando nós dizemos de uma pessoa, inú rè le “seu interior é duro” ou, inú rè di “seu interior é impenetrável”, nós queremos dizer que “ele é endurecido” ou, “ele não tem o coração aberto”. O interior de uma pessoa (inú), é reconhecido como fonte de força e desenvolvimento. Assim, quando dizemos, kò n'ifun nínú “ele não tem intestinos”, queremos dizer que “ele não tem força”. Da mesma forma que o n'ifun kan significa, alguém que não tem iniciativa, força interior”.

<sup>61</sup> Normalmente quando se faz oferenda a Orí (borí) uma parte é feito também no estômago (Okà,n) e nos pés (Esé), simbolizando ato de reequilíbrio entre estas partes do Ara. Quando não há harmonia entre estas partes, a pessoa deve ser desequilibrada. [Conversa com Baba-Oxóssi de Ilê Aṣé Omi Solá Olodé, Br. Siqueira, Fortaleza – Brasil, 25 de abril de 2021]; [Ver também FILHO, 1984]

que se pode alcançar sucesso tanto material como imaterial, é o símbolo de procura de algo para a solução do problema humano. É por meio do Esè que a pessoa pode aumentar a potência do seu Orí pela procura de tudo que é bom, de boa maneira de existir.<sup>62</sup>

Pode-se considerar Orí como o elemento mais proeminente do Ènìyàn, é ele que coordena e regula todo funcionamento do Ara, principalmente de Okàn, descrito como fonte das manifestações emocionais, e de Esè como símbolo de atividade humana. A pessoa que tem bom Okàn ou que tem bom *interior* é aquela que o seu estado emocional está equilibrado, aquela que é próspera, que trabalha arduamente, significa que o seu Esè funciona muito bem. Mas tudo isso é orientado e deve ser regulado por Orí, para que a pessoa não seja demasiada. Se o seu trabalho é próspero, significa que o seu Esè funciona bem, e se este trabalho não repercute de forma positiva para sua família ou para a própria pessoa, o seu Orí está desequilibrado com o seu Esè.

Para ser mais preciso: o que leva a pessoa a fazer algo é Esè, o que impulsiona a fazer é Okàn, e o que pensa *fazer e tornar algo bom, ou seja, dirigir* é Orí. Isso é mais ou menos para fazer entender, não é que os componentes do ser humano funcionam exatamente deste jeito separado. Com efeito, podemos referir à complementaridade<sup>63</sup>, pois o corpo humano (material e imaterial) funciona de forma total e interconexa. Contudo, na administração do Ènìyàn, Orí é mais fundamental no cosmo sentido Yorubá. Orí é o que deve coordenar o corpo todo; caso isso não aconteça, a pessoa deve ser desequilibrada, logo, a sua configuração humana pode ser questionável.

Até aqui mencionamos mais Orí-inú, porém, isso não implica dissociação com Orí-Òrìṣà, pois, para ter bom Orí-inú, os dois precisam trabalhar intrinsecamente. O Ènìyàn que desconecta do seu Orí-Òrìṣà, não tendo quem assumir a sua causa no Órun, o seu sucesso ou a sua existência no Ayé está comprometida, pois é uma perda total. Lembre-se que Órun é um espaço mais poderoso do que Ayé, e a existência ocorre de forma simultânea e inseparavelmente entre esses dois planos. Além disso, há forças desequilibradoras (Ajogun) e forças equilibradoras (Òrìṣà e ancestrais) no Órun. Os segundos se preocupam com os homens, ajudam e protegem contra os primeiros. Mas os Òrìṣà e os ancestrais, não tendo tempo para problemas específicos de cada Ènìyàn, se dedicam mais à causa da coletividade social, suas linhagens e suas famílias, enquanto Orí se ocupa exclusivamente da causa do seu devoto, ou seja, do seu

<sup>62</sup> GBADEGESIN (1991) e BALOGUN (2007). Embora falamos de conhecimento, mas não é só através dele que se pode aumentar a potência do Orí, a procura de tudo que é bom para o humano pode aumentar a potência do Orí.

<sup>63</sup> A complementaridade na administração do Ará retira do Orí status de todo poderoso, pois os Yorubá consideram o humano na sua totalidade. Tudo deve estar equilibrado no Ara. Só quando a pessoa está equilibrada no seu próprio Ara que pode estar equilibrada com o mundo e com seres espirituais. Sobre Orí todo poderoso ver AZEVEDO, Ronaldo S. R.; AZEVEDO, Kátia M. N Toledo. *Orí, o todo poderoso. A mente sob perspectiva yorubá*. 1.ed. Rio de Janeiro: Drago Editorial, 2018.

duplo Orí que está no Ayé. Portanto, desligar-se do seu Orí é abrir a possibilidade de os Ajogun intervirem em seu destino.

Recordando que Èṣù, como juiz-justiceiro do mundo, é o princípio de *fazer e deixar de fazer* e suas consequências; quem deixa de cuidar do seu Orí paga por suas consequências. E é só através do seu Orí que o Ènìyàn pode usufruir da ajuda de outros Òrìṣà. Nada pode ser feito por Òrìṣà sem que o seu Orí esteja de acordo.<sup>64</sup> Por isso que o indivíduo deve se preocupar com seu Orí. Se este lhe abandonar, não tendo mediador e protetor no Órun, o indivíduo cai no desequilíbrio total no Ayé. Neste sentido, o seu Orí é seu guia que está no Órun, o Ènìyàn deve preocupar-se com ele como se preocupa consigo mesmo.

Há uma história de Ifá que exemplifica este papel especial de Orí. Em um certo encontro entre os Òrìṣà, Ifá perguntou para estes se um deles poderia acompanhar o seu devoto a uma longa viagem sobre o mar sem voltar atrás<sup>65</sup>. Òrúnmilà foi quem respondeu primeiro que poderia. Então, Ifá retrucou para ele, o que você faria, depois de viajar uma longa distância e chegar à casa dos seus pais e estes lhe receberem bem, com variadíssimas refeições elegantes? Òrúnmilà respondeu que quando se satisfizesse voltaria para sua casa. Perguntas do tipo foram feitas a quase todos os Òrìṣà que presenciaram o momento, e todos eles, na primeira instância, asseguraram que poderiam, mas no final acabavam por confirmar que não podem (ABIMBOLA, 1975, p. 168-169). Entretanto, eis o que Ifá disse a eles:

É Orí  
 É só Orí  
 Quem pode seguir seu próprio devoto a uma viagem  
 distante pelos mares sem voltar atrás  
 Se eu tiver dinheiro  
 É Orí quem vou elogiar  
 Meu Orí é você  
 Se eu tenho filhos na Terra  
 É Orí, a quem vou elogiar  
 Meu Orí é você  
 Todas as coisas boas que tenho na Terra  
 É o meu Orí a quem louvarei<sup>66</sup>.

Orí, eu te saúdo  
 Você, que sempre se lembra do seu próprio devoto  
 Você que traz bênçãos ao seu devoto mais rapidamente do que os outros deuses  
 Nenhum deus abençoa um homem sem o consentimento do seu Orí  
 Orí, eu saúdo você.  
 Você, que permite que os filhos nasçam vivos  
 Uma pessoa cuja escritura é aceita por seu próprio Orí  
 Deve se alegrar excessivamente (ABIMBOLA, 1975, p.159).

<sup>64</sup> Isso vale não só para Orí-Órun, o Òrìṣà, mas também para Orí-Ayé, o Ènìyàn. O que é feito para uma pessoa, neste caso, é aprovado por seu Orí, e sempre há amigos bons que podem lhe ajudar quando inimigos se juntam para vencer o seu Orí.

<sup>65</sup> Na religião Yorubá, além do Orí que é divindade individual, cada pessoa pode ter o seu Òrìṣà, porém, isso não significa que este Òrìṣà cuida só dele, pois um Orixá pode ter inúmeros seguidores, como Òrúnmilà, por exemplo.

<sup>66</sup> ABIMBOLA, 1975, p.171; PRANDI, 2001, p.476.

Orí é quase tudo para uma pessoa. Enfim, Orí é um dos componentes imateriais do Ènìyàn que guia o espírito ancestral que vem ao mundo com um corpo tornando-se em humano. Lembrando que o ser humano é constituído por dois componentes básicos: Espírito e Corpo. 1) *A parte imaterial* (espírito) do Ènìyàn é constituído de elementos simbólicos ou espirituais, Esè, Okàn, Èmí e Orí-inú, que, após a morte, se desintegram no princípio genérico da imaterialidade - Èṣù) e de espírito ancestral –, que, para nós, é o verdadeiro eu, pois é o único que sobrevive após a morte e o único que tem possibilidade de renascer; e 2) de *parte material* (o corpo total do ser humano) que, após a morte, se desintegra na matéria genérica – a lama ou a terra (Èṣù), da qual novos corpos serão compostos (SANTOS, 2020; SANTOS, 2008).

#### 2.4 Orí e o processo da escolha do destino

Quanto ao processo de criação de Ènìyàn e a escolha de Orí, enquanto escolha do destino, não há uma explicação uniforme, pois os Yorubá vêm sendo há muito tempo um povo ágrafo, o que permite fácil surgimento de variantes, fato também que não tira o essencial significado desse processo.

O argumento mais frequente (ABIMBOLA, 1975, 1977; GBADEGESIN, 1991; LEITE, 2008) mantém-se que, depois do Ara (corpo) ser criado por Obàtálá (Òrìṣà da criação), passa a escultura para Olódùmarè, que lhe insufla o Èmí (elemento animador), passando a ter Ara com vida, mas sem cabeça ainda. Daí, o ente caminha para a casa de Ajala (o fazedor e guarda de Orí) para selecionar o seu Orí, tendo assim seu Ara completo.

Segundo Aulo Barretti Filho (1984), não é Ajala quem faz Orí, pois Obàtálá faz Ara inteiro, incluindo a cabeça, e depois da insuflação do Èmí o indivíduo já possui livre arbítrio para fazer a escolha do seu destino. Na verdade, segundo Barretti Filho, o que a pessoa escolhe no armazém de Ajala é *Ìpín*, a porção ínfima da predestinação – que é selado no Orí, e depois desse ato Olódùmarè lhe dá um Òrìṣà (Orí guardião) para segui-lo.

Como pode um corpo incompleto, sem cabeça, fazer escolha? Para Barretti Filho, a escolha do Orí é uma metáfora, “pois o Orí já foi criado, é a justificativa religiosa para dizer que o aráṣun<sup>67</sup> [o ser de Órun] possui consciência (èrí-okán) e inteligência (ogbón), e principalmente o livre arbítrio” (BARRETTI FILHO, 1984, p.6).

O argumento de Barretti Filho faz todo sentido, se for baseado na experiência humana de que nenhuma pessoa pode existir no Ayé sem a cabeça. Estamos tratando de uma questão espiritual, de Órun-poderoso. Se um corpo não pode estar animado, sem cabeça no Ayé, isso não significa que o mesmo acontece no Órun. Contudo, isso não significa que outras versões

<sup>67</sup> Ara-Órun – literalmente se traduz como corpos de Órun, mas significa seres de Órun.

estão certas, todas são interpretações abertas que têm em comum o significado básico, a escolha do predestino. Seja Orí inteiro, que é escolhido na casa de Ajala, ou *Ìpín*, tudo se trata do destino e se associa ao Orí. Então, em todo caso, Orí é o símbolo de predestino.

Assinala-se que depois de selecionar Orí, o ente caminha para audiência com Olódùmarè, e passa a saber qual tipo de Orí que escolheu (equilibrado, médio, desequilibrado), mas também o acordo de propósito da sua ida para Ayé é assinado (SANTOS, 2020, p.18-20; ÒNÀ VELOSO, 2021).

No entanto, Ònà Veloso, ao discordar da visão pouco determinista de bom ou mau destino, entende que a escolha de Orí simboliza simplesmente escolha do propósito pessoal da vinda para o Ayé, e não uma questão (de fardo) que independe do sujeito o qual este tem que suportar, pois cada Ènìyàn, ao vir para o Ayé, escolhe o que vai fazer no Ayé (seu propósito), e para isso se esforçará para cumprir cabalmente. Retomaremos esta tese de Ònà Veloso no próximo capítulo.

De qualquer maneira, seja a que trate do predestino sorteado ou definido pelo sujeito junto a Olódùmarè, o Ènìyàn quando chega ao Ayé esquece de tudo, pois acredita-se que durante a viagem do Órun para o Ayé a pessoa passa na água do esquecimento. Por isso é necessário consultar Ifá, para poder saber sempre da vontade do seu Orí para lhe guiar no seu destino, ou relembrar-se do seu propósito inicial. Òrúnmìlà testemunha a escolha do Orí no Órun, aliás, o Òrúnmìlà-Ifá testemunha as circunstâncias existenciais, é o senhor do segredo da existência.

De acordo com Abimbola, “a predestinação é conhecida entre os Yorubá por diferentes nomes. Algumas vezes é conhecida como àyànmó (escolha), ou ìpín (porção predestinada), ou kádàrá (porção divina para o homem) ou ipòrì (cabeça interior)” (ABIMBOLA, 1977, p.3), e quaisquer dessas denominações se associa a Orí/destino.

Alguns autores assinalam que há três maneiras associadas à escolha do destino: “Àkúnlèyàn (aquele que escolhe ajoelhado), Àkúnlègbà (aquele que recebe ajoelhado) e Àyànmó (aquilo que é afixado para alguém)” (IDOWU, 2011, p.8; GBADEGESIN, p. 47-48). Estes três modos de escolha parecem apresentar a possibilidade de obter bom ou mau Orí. Aquele que *escolhe* (Àkúnlèyàn) pode ter menos probabilidade de fazer boa escolha, enquanto aquele que *recebe* (Àkúnlègbà) tem maior probabilidade de sortear bom-Orí, já que a escolha é feita por divindade e ele só recebe. É importante dizer que nem Ajala sabe qual é ou não é bom Orí, mas a sua experiência pode lhe dar maior probabilidade de sortear bom Orí. Ajala é simplesmente o guarda. E quem sela Orí ou dá retoque para Orí funcionar, de acordo com um Bábáláwo entrevistado por Nilsa dos Santos, é Olódùmarè (SANTOS, N., 2020, p.20). O terceiro modo (Àyànmó) pode acontecer depois de o indivíduo ter aplicado uma das duas opções e peça que lhe afixe Orí ou *Ìpín*.



Note-se que o processo de escolha pode ser dividido em dois grandes momentos: momento da escolha e da fixação de Orí. Todos estes dois momentos podem ter suas implicações positivas ou negativas. Por exemplo, quem deixa Ajala escolher para ele, pode facilmente acertar com um bom-Orí, e se for afixado por si mesmo, pode terminar não dando certo. Daí o indivíduo terá problemas no Ayé; e se o indivíduo escolher por si (com menos probabilidade de boa escolha) e pedir para ser afixado, a fixação pode ser feita muito bem, porém, mesmo assim o indivíduo continua com problema do Orí negativo que selecionou para si. Portanto, para ter Orí, do início, totalmente positivado (perfeitamente equilibrado), todo o processo da escolha tem que ser perfeito, algo difícil de acontecer.

Para Gbadegesin, as três maneiras de escolha de Orí, Àkúnlèyàn, Àkúnlègbà e Àyànmó, não implicam benefício de uma em detrimento das outras. Além da escolha ser um sorteio, o ente que faz a escolha é um corpo que, apesar de animado, está ainda sem Orí que lhe possibilita uma escolha consciente. Neste caso, para esse nigeriano, não se pode falar ainda de livre arbítrio. A controvérsia da posição de Gbadegesin é o Ìtàn (história) de Orísèékú e Afùwàpé, que mostra que os dois não consultaram Ifá quando foram escolher Orí; por esta razão, não se sucederam. Esta história mostra que, de certa forma, há livre arbítrio na escolha do Orí, só que este livre arbítrio por si só não dá ao Ènìyàn a possibilidade de escolher Orí-réré, uma vez que não dá para saber, só pela aparência, qual é bom-Orí entre todos os que estão no Armazém de Ajala; o ato de escolha é um sorteio.

O livre arbítrio da escolha do destino não pode ser entendido só quando o indivíduo já possui Orí, pois no Órun, como espaço onde tudo pode ser através do poder de Ọlọrun, um Ènìyàn com ou sem Orí pode ter livre arbítrio para fazer a escolha do seu destino. Lembrando também que antes da escolha do Orí, o ente já possui pensamento consciente (Okàn).

É indispensável referir que nenhum espírito ancestral é obrigado a ir ao Ayé. Quem decide ir ao Ayé (neste caso, quem decide escolher Orí) é porque assume arcar com as consequências (positivas ou negativas) que não dependem dele necessariamente, e que ele deve superar para poder realizar o seu propósito. E este fato começa já na escolha de Orí, pois sortear com Orí-réré ou Orí-burúkú não depende da vontade pessoal.

De acordo com o que foi mencionado até aqui a respeito de Orí e suas funções, como entender tudo isso como fundamento para a autodeterminação do Ènìyàn?

### 3 A CONCEPÇÃO DE ORÍ COMO AUTODETERMINAÇÃO HUMANA

Nesta pesquisa, defendemos que a aparente contradição da *irreversibilidade* e *reversibilidade* de Orí trata da questão de formação de um Ènìyàn autodeterminado, capaz de buscar por si só, antes da ajuda dos outros, o seu equilíbrio no mundo. Para começar esta discussão, primeiro apresentaremos dois “poemas” de Ifá, que ressaltam tal contradição. Advertimos para o fato de que a contradição não significa necessariamente algo irreconciliável. O primeiro poema se alinha com a irreversibilidade da concepção de Orí de Ekanola (2006), e o segundo, com a reversibilidade de Balogun (2007).

Verso em Odu<sup>68</sup> *Ejì-Òyè*:

1. Os braços da criança não alcançam uma prateleira alta
2. As mãos de um adulto não podem entrar na cabaça
3. O trabalho, [que] um adulto coloca uma criança para fazer,
4. E não o deixa recusar.
5. Todos nós temos a obrigação de pedir um ao outro
6. Foi feito Ifá para Òrúnmilà
7. Sobre um devoto,
8. Que fez uma queixa a Olódùmarè.
9. Olódùmarè então chamou Òrúnmilà
10. Para explicar o motivo
11. Porque ele não ajudava seu devoto
12. Quando Òrúnmilà chegou à presença de Olódùmarè
13. Ele explicou que ele tinha feito o melhor para o seu devoto
14. Mas o mau Orí escolhido pelo devoto, tornava todos os seus esforços infrutíferos
15. Foi então que o assunto
16. Veio a ser claro para Olódùmarè<sup>69</sup>

Versos em Odu *Òtúúrúpòn Méjì*:

1. Òpèbè, o sacerdote de Ifá das pernas [Esé]
2. Jogou Ifá para as pernas
3. No dia que estavam vindo do céu para a terra
4. Todas as cabeças reuniram-se em assembleia
5. Mas eles não convidaram as pernas
6. Èsù disse: " Uma vez que vocês não convidaram as pernas"
7. "Vamos ver se vocês realizarão seus planos com sucesso"
8. O encontro terminou em fracasso
9. Foi então que eles convidaram as pernas
10. Foi então que seus planos tiveram sucesso
11. Eles disseram que foi exatamente
12. Como os awo tinham previsto
13. Òpèbè, o sacerdote de Ifá das pernas
14. Jogou Ifá para as pernas
15. No dia que estavam vindo do céu para a terra
16. Òpèbè chegou com segurança

<sup>68</sup> Os Odus são simbolizados pelos signos produzidos pelo manejo ritual de caroços de dendê (palmeira) ou búzios, usados no jogo de consulta a Ifá (oráculo), para interpretar e saber a causa do problema do consulente. Os Odu, enquanto entidades, são seguidores de Òrúnmilà que viveram também no Ayé nos primeiros tempos da criação e foram para o Órun. Os Odu representam toda situação de vida. Existem 16 Odus básicos, suas combinações fazem surgir 256 Odu (OSOMARO, 2007). Como Òrúnmilà é um sacerdote e conhecedor por excelência, os Odu também, como seguidores do mestre, são grandes conhecedores e mensageiros de Òrúnmilà. Conhecer e receber ensinamentos de Odu é conhecer segredos da existência. Por isso, os Bàbáláwo (comparável a djambakus na Guiné-Bissau) são os “pais do segredo”. Ejí Ogbè e Okànrán Meji são dois dos 16 Odù.

<sup>69</sup> ABIMBOLA, 2011, p.14-15.

17. O sacerdote de Ifá das pernas
18. Ninguém realiza nada
19. Se não tiver pernas
20. Òpèbé chegou com segurança
21. O sacerdote de Ifá das pernas.<sup>70</sup>

O primeiro “poema” mostra que toda ajuda de Òrúnmilà ao devoto não deu certo, por este ter escolhido Orí-burúkú. Neste caso isolado, a concepção da inalterabilidade do predestino se aplica. Ora, o segundo “poema” indica que sem Esè (pernas) não há possibilidade de Orí ter sucesso, pois alega-se que nada pode ser feito sem Esè. Neste segundo caso, a concepção da irreversibilidade do predestino não se aplica, pois o bom-Orí não precisaria do Esè para alcançar sucesso, ele deveria, por si só, realizar o que estava predestinado.

Defendemos que o primeiro “poema” não pode ser visto simplesmente porque o devoto escolheu Orí-burúkú e por isso Òrúnmilà não conseguiu resolver o seu problema. Mas também alguma coisa de errado possa infortunar toda tentativa de corrigir o seu Orí. Ou o devoto não faz Ebó (sacrifícios), ou tem mau comportamento, etc. A este respeito, Nilsa Santos perguntou a um Bàbáláwo se “é possível a pessoa vir do céu para a Terra, conhecer a religião tradicional e não melhorar o seu Orí, apesar de fazer Ebó para Èṣù, Òrìṣà, Egun, Etutu etc. Ela está predestinada a viver com o destino ruim para sempre?” A esta pergunta, ele respondeu que:

É muito simples, é por causa do Orí que suas preces não foram atendidas. Pode ser que quando ela veio, o Orí não aceitou o sacrifício. Na encruzilhada entre o céu e a terra tem umas bruxas e pode ser que tomaram o bom destino da pessoa, mas com ebó e etutu é possível reverter. Ebó Agba ati Egbé. É preciso uma adivinhação qualificada para identificar esse problema, alguns voluntariamente dão para elas. Pode acontecer também que a pessoa que está fazendo o sacrifício esteja fazendo errado. Pode ser também que a pessoa abaixou a cabeça quando fez Obori [Borí] (SANTOS, 2020, p.100).

Com Ebó é possível reverter a situação de Orí, argumentou o Bàbáláwo. Lembramos também do Ìtàn de Orísèékú e Afùwàpé, apresentado na última parte do Capítulo 1. Os dois, ao irem à casa de Ajala para selecionar Orí, não consultaram Ifá, e, conseqüentemente, não fizeram sacrifício (Ebó), escolheram Orí-burúkú e não tiveram sucesso no Ayé. Defendemos que o insucesso não se deve apenas ao fato de terem escolhido mau Orí, mas também porque não consultaram nenhum oráculo que lhes recomendaria sacrifícios necessários, não exatamente para sortear Orí-reré, mas para encontrarem soluções para corrigir ou para aumentar a potência do estado inicial (equilibrado ou desequilibrado) do seu Orí.

Como mostraremos melhor a seguir, na cultura tradicional Yorubá, sacrifício é um dever, deixar de cumpri-lo é falta de caráter, Ìwà (modo de existir), não cumprir com o sacrifício é atrair energias negativas, talvez mais por isso os dois não conseguiram alterar o seu estado

---

<sup>70</sup> ABIMBOLA, 2011, p.17-18.

inicial de Orí negativado, mesmo com os grandes esforços (Esè) que empreenderam. Èṣù, como juiz-justiceiro do mundo, transportador e vigiador de Ebó, princípio de fazer e deixar de fazer e suas consequências, pune qualquer um que rejeita ou esquece de fazer sacrifícios. Não fazer Ebó é desrespeitar a tradição. Rejeitar fazer Ebó é automaticamente cair na justiça de Èṣù.

Notou-se que o princípio da irrevogabilidade não é assim tão aceitável.<sup>71</sup> Neste sentido, o predestino, apesar de difícil, pode ser corrigido, seja bom-Orí ou mau-Orí, aplicando o princípio de Ebó (que é o pedido às divindades para reparação ou fortalecimento de algo). Mas não é só com estes dois princípios (Ebó e Esè) que o predestino pode ser corrigido. Um Bábáláwo na Nigéria foi perguntado por Nilsa Santos: de que forma Orí pode estragar o destino? Ele respondeu: “Por exemplo, através da ira, mau comportamento, a roupa, excesso de álcool, drogas ilícitas, etc.” (SANTOS, 2020, p.87).

Entretanto, como já é evidente que o predestino pode ser alterado (corrigido), enfatizamos que a dualidade *equilíbrio e desequilíbrio* (ou *positivo e negativo*) se ajustaria melhor à concepção Yorubá de Orí do que a dualidade de *bom e mau-Orí*, que parece uma concepção dicotômica-rígida. Todo Orí está em devir, podendo nascer desequilibrado e se tornar equilibrado, e vice-versa, mesmo que o objetivo seja sempre tornar-se equilibrado. O mundo representado por Èṣù é um mundo de vir a ser, mundo das possibilidades, nada está totalmente definido e determinado.

A dualidade equilíbrio/desequilíbrio indica mais estado de variação do que um estado justaposto, pois graus de equilíbrio e desequilíbrio (ou positividade e da negatividade) entre os Orí são diferentes. Por exemplo, o estado de equilíbrio de um Orí-reré (Orí equilibrado) pode ser fraco, fácil de regredir para desequilíbrio; outro pode estar num estado normal, outro num estado de equilíbrio mais sustentável. Isso também se aplica a um Orí-burúkú. O essencial é que todo Orí deve buscar equilíbrio sustentável, dando mais oportunidade da realização do propósito do seu devoto.

É preciso compreender a totalidade da dinâmica de mundo Yorubá antes de adentrar os provérbios, os Itàn ou quaisquer sentenças particulares para construir uma tese. Os dois provérbios Yorubá que constituem exemplo da tese de Adebola Ekanola, do determinismo de Orí, 1) “*Ohun Orí wa se ko ma ni salai se eo* (o que Orí vem para realizar deve definitivamente ser cumprido)” e 2) “*omo ar'aiye ko le pa kadara da won kon le fa owo ago s.eyin ni* - agentes

---

<sup>71</sup> Segundo Gbadegesin (1991), é só nos casos patéticos que escapam aos esforços da compreensão humana que o princípio de escolha de Orí-burúkú se aplica na sociedade Yorubá. Por exemplo, uma pessoa que faz tudo bem para ser rica, e não consegue. Enquanto um bom Orí, segundo Ekanola (2006), se aplica muitas vezes para caracterizar uma pessoa afortunada. Mas como argumentaremos ainda, o Bom-Orí e o mau-Orí não são absolutos, são construídos e reconstruídos ao longo da existência humana, muito embora seja algo difícil, isso também dá noção de que a própria existência humana não é algo fácil. Manter ou alterar um estado inicial positivo ou negativo de Ori exige grandes esforços.

do mal nunca podem alterar ou perverter o bom destino, o pior que eles podem fazer é adiar isso” (EKANOLA 2006, p.43 e 46), só fariam sentido se fossem tomados de forma solta, sem observação do contexto geral da dinâmica de cosmovisão Yorubá. Os provérbios, como outros tipos de aforismos, dificilmente apresentam uma conclusão acabada. E não valem para todas as circunstâncias, são sentenças que expressam situações particulares de vida de quem as proferem. Ou seja, os provérbios por si sós não podem dar conta do determinismo de Orí.

Observando-se a totalidade da cosmovisão Yorubá, verificamos que não há suporte dessa irreversibilidade de Orí. Se cada ser humano tem o seu Èṣù (divindade e princípio dinâmico da existência, de fazer e deixar de fazer e suas consequências, que é capaz de atrapalhar qualquer ordem), portanto, cada pessoa tem dentro de si também a possibilidade de alterar a ordem de Orí para equilíbrio ou desequilíbrio, dependendo do fazer e de deixar de fazer do Ènìyàn. Se não tiver um bom caráter ou não cumprir com o Ebó, a pessoa pode piorar o seu Orí.

Para nós, esses provérbios têm um *se* (condicional) oculto. Os sentidos dos dois provérbios poderiam ser completados com frases em colchetes: 1) *o que Orí vem para realizar deve definitivamente ser cumprido* [isto é, no caso de Orí positivo, *se a pessoa tiver Ìwà*]; 2) *agentes do mal nunca podem alterar ou perverter o bom destino, o pior que eles podem fazer é adiar isso* [se o indivíduo construir bom Ìwà, caso contrário, Èṣù pode deixar os Ajogun alterarem completamente o bom destino; os Ajogun podem simplesmente adiar o destino, se a intervenção dos Ajogun for provocada por simples erros, não por falta de caráter/Ìwà. Sempre com caráter, a pessoa garante a proteção do Èṣù].

Esta nossa defesa pode ser também identificada na fala de um Bàbáláwo entrevistado por Santos. Dividimos esta fala em duas partes:

[1ª parte] Se você está destinado a ser rei ou a ser líder, você pode ter dificuldades no caminho, mas você será. Isso independe da cultura ou da sua religião. É desse Orí que estamos falando. [2ª parte] Se você não der comida a ele de tempos em tempos, você pode perder muitas oportunidades na vida. Se você está competindo para ser um rei e não fizer sacrifícios, pode perder para quem fizer sacrifício e certamente ganhará. O conhecimento sobre Ori é muito amplo, tem uma extensão enorme, não dá para aprender em um dia. (SANTOS, 2020, p.96).

Nota-se que a primeira parte de discurso do Bàbáláwo mostra a irreversibilidade do destino; se você for destinado a ser rei, em todo caso, você será; a segunda, não. Nesta, ele indicou que se você não fizer sacrifícios (os Ebó) pode perder o seu predestino, Èṣù pode atrapalhar essa ordem do destino. Contradição irreconciliável? Pode até ser, caso tomemos as duas partes do discurso separadamente.

Mas se analisamos o discurso em seu todo (enquadrá-lo também dentro da cosmovisão Yorubá), observaremos que o predestinado a ser rei é um preestabelecimento que deve ser

realizado, e que não necessariamente se realiza, tudo vai depender do Ìwà da pessoa. Se o indivíduo não tiver Ìwà-reré ou Ìwà-pelè (boa maneira de existir), se não cumprir com os sacrifícios, não alimentar o seu Orí, o predestino não se realizará. Para se ter um bom Orí, afirma um dos Bàbáláwo entrevistados por Nilsa Santos, é “preciso fazer Etutu (tipo de Ebó), Ìwà-Pelè (Bom Caráter) = Toda Chuva = Humildade. Iwá Burukú = Caráter Arrogante, Ruim. *Se algo for estragado, faz consulta a Ifá, faz ebó e tudo se corrige. Se tinha um mau destino, o destino se torna bom*” (SANTOS, 2020, p.99).

Ìwà-pelè (bom caráter, boa maneira de existir) é a categoria que resume as boas ações para realização da predestinação, tanto que Ònà Veloso (2021, p.13-14) traduz o provérbio: “Àyànmó ni iwàpèlè, iwàpèlè ni Àyànmó” por destino é caráter sóbrio, caráter sóbrio é destino”. Ìwá, que é traduzido comumente como caráter, tem um sentido mais amplo do que o significado corrente de caráter em português. Em Yorubá, segundo a nossa leitura, trata de boa maneira de existir, o que inclui o próprio cumprimento de Ebó; fazer Ebó é respeitar as divindades e a tradição. Ter Ìwà, além de ser bem-comportado, é ser participativo em todo sentido, trabalhador, inteligente, casar-se, etc. Não intencionamos discutir a concepção de Ìwà aqui, apenas mostrar seu papel na concepção de Orí, até porque já elaboramos um artigo a este respeito, que poderá ser facilmente consultado.<sup>72</sup>

Deste provérbio, *destino é caráter sóbrio, caráter sóbrio é destino*, Ònà Veloso, como havíamos assinalado na seção precedente, ao discordar do determinismo do predestino, defende que o ser humano, na cosmovisão Yorubá, é um ser livre, que escolhe o seu propósito ao vir para o Ayé, pois, para ele, a escolha do destino simboliza o propósito de cada ser humano (o ser humano é, em si mesmo, um propósito), e não um fardo a suportar. Portanto, Ònà parece desconsiderar a possibilidade de sorteio na escolha do destino:

Destino é caráter sóbrio, caráter sóbrio é destino. [...] para o povo Yorubá ter um comportamento assim é condição necessária para a realização, de modo ótimo, o propósito ou destino (àyànmó) que foi definido no Òrún (mundo espiritual), em um acordo (ìpinnu) entre a pessoa (ènìyàn) e Olódùmarè, antes do seu nascimento ou renascimento. Esta tradição ensina que “agir de modo correto” é agir de acordo com este destino (àyànmó) na intenção de cumpri-lo cabalmente, e de melhor forma possível. [...] Esta escolha prévia e essa necessidade de ter/construir um bom caráter, me dá a ideia de que o ser humano, na concepção dos Yorubá é um ser livre, não determinado, que pode escolher como vai realizar a sua vida. Contudo, alguns autores defendem que este acordo prenascimento acaba por se tornar um tipo de essência predestinada que determina, dentro de certos limites, se a pessoa será afortunada ou infeliz, rico ou pobre, gentil ou cruel, sábia ou insensata, popular ou impopular e o tipo de ocupação que ela deve ter, entre outras coisas, independentemente de seu agir em vida. (ÒNÀ VELOSO, 2021, p.13-14).

<sup>72</sup> CABRAL, H. C.; VIEIRA FILHO, A. S. *Ìwà: caráter como ordem da existência humana em Òrúnmilà*, Ebook MIH/Unilab, 2022. Este artigo será ainda publicado neste 2022

Em suma, para Ònà Veloso, o que se fala do destino trata-se do propósito que cada pessoa procura realizar através de bom caráter. Concordamos com Ònà neste sentido, de que a questão da escolha do Orí trata de propósito. Porém, não se limita a isso, e que a questão do sorteio na escolha de Orí não se trata necessariamente de um fardo, e não tira a liberdade do ser humano, mas sim uma indicação do estado inicial da existência que através do qual o Ènìyàn vai se guiar. Ou seja, Orí é uma bússola para a realização do propósito. Já defendemos que, em vez de bom e mau Orí, é preferível falar de Orí equilibrado e desequilibrado, pois é uma variação (varia de equilíbrio a desequilíbrio e vice-versa), que sempre está em devir. Além de propósito definido pelo ente para sua vinda ao Ayé, este faz a sua escolha do Orí e, pelo estado inicial do seu Orí que ele sorteou, é orientado por Olódùmarè e divindades presentes em como realizar o seu propósito, no qual a perseguição a Ìwà-reré (boa maneira de existir) é indispensável.

Senão, podemos considerar esta questão do sorteio de Orí como bússola em sentido universal. Cada pessoa no mundo tem o seu propósito. Mas ao nascer já encontra uma condição social que independe dele, mas que ele deve enfrentar para tentar alterar ou manter, dependendo do favorecimento ou não da condição em que o indivíduo se encontra. Se, por exemplo, um indivíduo nasce em uma família pobre (é uma situação que independe dele), a realização do seu propósito de vida vai depender deste estado inicial de pobreza. A pobreza, neste caso, é uma condição a superar, não para suportar, e o ser humano está livre a escolher como pretende superá-la e realizar o seu propósito, mas sempre deve ser medido a partir do seu estado inicial (Orí). Trata-se do conhecido ditado: *não esquece de onde você partiu, Sankofa* – não é proibido voltar atrás e pegar aquilo que você esqueceu.

Uma pessoa que nascesse em guerra, na pobreza, com pais analfabetos, dificilmente teria a mesma condição para a realização do seu propósito que outra pessoa que nascesse em família rica e com boas condições educativas. A primeira, para se realizar, tem que redobrar seu esforço. Já a segunda, não tanto assim. A sua condição inicial já lhe dá maior possibilidade de realização. Mas, se este não construir bom modo de ser, Ìwà, mesmo com esta condição inicial positiva, ele pode não se realizar. Orí trata-se, mais ou menos, disso. Orí positivo (equilibrado) é referente à condição inicial favorável, e negativo (desequilíbrio), ao contrário.

Por isso que o significado de Orí, muito além do destino, trata de um veículo de auto-orientação. Na busca da realização do propósito, o Ènìyàn nunca deve se esquecer do seu estado inicial de Orí e seu desenvolvimento. O ideal é que Orí deve desenvolver-se sempre procurando a mais alta perfeição do equilíbrio, que permita à pessoa realizar o seu propósito da melhor forma possível. Mas, para tudo isso, é preciso ter autodeterminação. Lembrar do seu estado inicial, e se orientar a partir dele, é existir e construir o seu propósito dentro da sua possibilidade

histórica. Esquecer ou desviar de se orientar deste estado inicial pode acarretar uma perda de autodeterminação, na medida em que é fácil ser engando pelos outros ou embarcar na história comum sem consciência. Entretanto, começaremos a demonstrar, de forma mais clara, nos nossos argumentos de que maneira o Orí se trata de autodeterminação.

Que significa autodeterminação? De que modo a concepção de Orí se alinha com o princípio de autodeterminação?

Autodeterminação significa: 1) “ato ou fato de se determinar por si mesmo”<sup>73</sup>; 2) “Decisão ou determinação que se toma livremente, sem a influência de outrem; 3) faculdade de um povo determinar, pelo livre exercício do voto, o próprio destino político”.<sup>74</sup> A segunda definição parece um pouco imprecisa, pois uma decisão autodeterminada pode sofrer influência terciária, mesmo que a última decisão venha da ilação do sujeito. A terceira definição, apesar de se referir a de povo, pode ser aplicada individualmente, isto é, faculdade de um indivíduo escolher, pelo livre arbítrio, o seu destino. Ou seja, a preferência de como guiar-se. As duas últimas definições remetem à primeira: afinal, a autodeterminação é o ato de determinar ou decidir por si mesmo, capacidade de se orientar no mundo; é a responsabilidade primária da existência de si.

Tínhamos apresentado no primeiro verso acima, que Òrúnmilà tentou ajudar o seu devoto e não conseguiu, por este escolher mau Orí, contudo, deve-se entender que Orí-burúkú não é um estado determinado. Pode ser que o Orí-inú do devoto não comunique sempre com Orí-Órun, por isso este lhe abandona e não aceita oferendas, ou a pessoa não procura construir um bom modo de existir – Ìwà. Além disso, mencionamos também que Orí-burúkú (Orí desequilibrado, como preferimos) não é algo absoluto, pode ser corrigido com o esforço do indivíduo, fazendo os Ebó. “Com o Ebó tudo se corrige”, afirma um Bábáláwo (SANTOS, N. 2020, p.99). Para isso também é preciso ter Ìwà, pois não adianta fazer ebó se seu modo de existir é ruim. Èsù, em particular, os Òrìṣà e os Ègun (ancestrais), em geral, não coabitam com mau modo de existir. É neste ponto que podemos começar a discutir a concepção de Orí como capacidade de orientar-se no mundo, autodeterminação.

*O Ènìyàn chega ao Ayé.* Assim, como havíamos assinalado, quando o ente faz a seleção de Orí e assina o acordo do seu propósito no Órun, ao caminhar para o Ayé, ele passa na água do esquecimento, e quando chega ao Ayé, esquece tudo. Por isso que há necessidade de consultar Ifá, de tempos em tempos, para saber a vontade de orientação do seu Orí.

Depois de alguns dias de nascimento, normalmente no 8º dia, na Nigéria, segundo Gbadegesin (1991), a criança é levada a Ifá para saber do estado do signo (Ìpín-porção de

<sup>73</sup> Dicionário Português Online <<https://www.dicio.com.br/autodeterminacao/>> Acesso em: 20 maio 2021.

<sup>74</sup> Michaelis <<https://bit.ly/3f3maza>> acesso em: 20 maio 2021.



predestino) do Ènìyàn recém-chegado, os estados do signos variam de negativo (desequilíbrio) a positivo (equilíbrio) e vice-versa.<sup>75</sup> Dependendo do estado do signo, e conforme preciso, a família é orientada a fazer alguns tipos de Ebó necessários para começar a corrigir o estado negativo ou evitar a alteração do estado positivo da criança, buscando equilíbrio mais sustentável do ente recém-chegado. O Ebó, muito além de simples comunicação com os Òrìṣà, representa a reparação, pois o indivíduo que faz Ebó sempre espera algo melhor de volta (AMBIMBOLA, K., 2006). Por isso, quem tem o seu estado inicial de equilíbrio negativado deve fazer muitos Ebó recomendados.

Este ato de manter ou alterar respetivamente o estado de equilíbrio e de desequilíbrio de Orí é um processo contínuo, cujo objetivo último é alcançar a *plenitude de vida*. Por isso sempre é necessário voltar a Ifá para saber melhor e lembrar quem você é e de onde partiu, para saber se orientar. (A plenitude de vida a que nos referimos diz respeito a *existir eternamente*, que pressupõe viver bem, Ìwà-reré, existir bem desde Ayé até no Órun; é ter possibilidade de se tornar um ancestral – o ser eterno. Referindo que o ancestral é sempre a pessoa que viveu com mérito no Ayé. Só se torna ancestral quem existiu bem no Ayé. Quem não viveu com mérito no Ayé e for ao Órun, metafisicamente, ele deixa de existir. Só os ancestrais existem). Como se pode verificar, o Ènìyàn, tendo consciência do estado inicial do seu Orí, deve providenciar todo tipo de esforço que possa manter ou alterar o seu estado positivo ou negativo respetivamente, de modo a poder alcançar o melhor estado do equilíbrio do seu Orí, possibilitando-lhe melhor realização do seu propósito.

Assim, podemos assinalar a busca de autodeterminação em três linhas: 1) *Orí e harmonização do Ara*; 2) *Orí-Órun e a relação com os Ara-Órun (seres de orun)* e; 3) *A relação entre Orí e Orí-Órun*.

1) *Orí e harmonização do Ara*. Ser uma boa pessoa, conforme mostramos no capítulo anterior, é ter bom Okàn (coração) ou bom-inú (bom-interior), mas é sobretudo ter bom Orí, pois este, como primeiro administrador do Ara, tem como função regularizar outras manifestações do interior do Ara, incluindo Esè, que é princípio de atividade ou trabalho. Aliás, uma boa pessoa é aquela cuja relações das partes do Ara estão em perfeita cooperação. Neste sentido, a pessoa que sorteou Orí desequilibrado tem que procurar ser uma boa pessoa, aplicando arduamente o princípio de Esè, trabalhando duro, procurando aumentar a inteligência, regularizar o seu interior para que se alinhe com objetivo dos Òrìṣà e da comunidade, obedecer, fazendo os Ebó ordenados por Ifá.

---

<sup>75</sup> Doté Moniz de Jagun <[https://www.youtube.com/watch?v=urHRX\\_6yhZk](https://www.youtube.com/watch?v=urHRX_6yhZk)> Acesso em: 21 maio 2021.

2) *Orí-Órun e sua relação com os Ara-Órun* (seres de Órun). Um Orí deve ser autodeterminado no Órun na sua relação com outros seres de Órun. Como os dois planos de mundo Yorubá (Órun e Ayé) funcionam simultaneamente e de forma indiscriminada, a relação de Orí-Órun com outros seres de Órun afeta automaticamente o seu devoto no Ayé. O seu Orí deve ser autônomo, ninguém (Ara-Órun) pode fazer nada ao devoto no Ayé sem aprovação do seu Orí-Órun, e isto exige uma comunicação forte e permanente entre o devoto e o seu Orí-Órun.

3) *a relação entre Orí e Orí-Órun*. Orí, enquanto o guia do Ènìyàn no Ayé para alcance do sucesso, não pode funcionar bem, por si só, sem colaboração com Orí-Órun. Sem este não há muita possibilidade de outros Òrìṣà ajudarem o indivíduo no Ayé, pois estes não têm tempo para cuidar dos problemas individuais, e isso abre, automaticamente, o caminho para a entrada de forças negativas (Ajogun) atrapalharem o Orí no Ayé, e, conseqüentemente, o desequilíbrio do Ènìyàn. Por isso, chamo meu Orí,

Meu Orí  
 Eu grito chamando por você  
 Meu Orí,  
 Me responda  
 Meu Orí,  
 Venha me atender  
 Para que eu seja uma pessoa rica e  
 próspera  
 Para que eu seja uma pessoa a quem  
 todos respeitem  
 Oh, meu Orí!  
 A ser louvado pela manhã,  
 Que todos encontrem alegria comigo.<sup>76</sup>

Neste caso, Orí, seja Orí-inú ou Òrìṣà, trata de se orientar e de manter autodeterminado na luta para realização de si, do seu propósito. Enquanto as questões do mundo visível são mais para Orí-inú, as do mundo invisível são do Orí-Órun (o Òrìṣà). E como estes dois mundos são inseparáveis, estes dois Orí precisam sempre estar em contato. Se nada pode ser feito por Ara-Órun a um Ènìyàn sem aprovação do seu Orí-Òrìṣà, assim também que nada pode ser feito por um Ara-Ayé (seres do Ayé, neste caso, os humanos) sem a aprovação do seu Orí-inú.

Podemos falar de livre arbítrio outorgado por Olódùmarè. Este não faz interferência nas “lutas” das forças sobrenaturais, Òrìṣà e Ajogun, que regem o mundo, sendo que cada ação do ser humano provoca interferências dessas forças concentradas em Èṣù, o princípio dinâmico de mundo, de fazer e deixar de fazer e suas conseqüências. Por isso Òrúnmilà assegura, segundo Osamaro (2007, p.42), que Ọlórún não impede ninguém de fazer o bem ou o mal; “Deus ri apenas duas vezes: 1) quando uma pessoa perversa que tramou o mal contra o seu próximo, e

<sup>76</sup> IFÁKÒYA, Awo [p.4]. *Òrìṣa Ori e o Ritual de Ìborí.*, 2003. <<https://bit.ly/34EHxRU>> Acesso em: 18 jun.2020.

vai de joelhos implorar a Deus; 2) quando pessoas estão tramando contra uma pessoa com um coração limpo, e eles rezam a deus para abençoar seus planos maléficis”. Isto mostra que as nossas ações podem ser as maiores causas dos nossos fracassos ou sucessos.

Todos esses três estados tratam de buscar a autodeterminação. Cada Ènìyàn deve ser primeiro ator da nossa existência, ator do que faz, que tem como centro de controle Orí. A própria palavra Orí, como já aludimos na introdução deste trabalho, significa etimologicamente prestar atenção a si mesmo ou ocupar-se de si. Aliás, o termo Orí é a junção do prefixo "O", que é o pronome pessoal ele/ela, e do sufixo "RÍ" – verbo perceber.<sup>77</sup> Ou melhor:

*O + Rí = Orí*  
*Ele/ela + Ver, perceber, descobrir... = perceber-se, descobrir-se, ver-se, vigiar-se...*

Ou seja, conhecer a si mesmo, pois só quando a pessoa se conhece pode se ajudar e ser ajudada pelos outros e pelas próprias divindades de forma mais eficaz. Como mencionamos no capítulo 2, o ser humano é um todo organizado de componente material e imaterial, e todos os elementos que o compõem precisam estar em perfeita relação, é assim que a pessoa se torna autodeterminada e pode desfrutar o mundo, e consegue alcançar o sucesso, a realização de si.

Vale referir que não se deve confundir autodeterminação com individualismo. Enquanto este está relacionado ao ego excessivo - *estado bruto do Ara*, aquele refere-se a cultivar a confiança em si, controle de si, para poder servir ao mundo e ser servido por este. É a ideia de que nada de benefício pode ser feito para você sem a sua ajuda inicial, é assumir a responsabilidade da sua existência. Quando Ènìyàn sabe do seu estado inicial de Orí, mesmo com apoio, principalmente da sua família, ninguém mais do que ele deve redobrar os esforços para alcançar o sucesso. O Borí (ritual ou culto à Orí), um ato espiritual e psicológico que serve para reequilibrar a existência pessoal, vale também para recuperar ou fortalecer a autodeterminação. Nesse caso, o próprio reequilíbrio se confunde com autodeterminação. Para uma pessoa obter um equilíbrio sustentável, deve ser muito autodeterminada.

### 3.1 Borí e a busca do equilíbrio existencial do Ènìyàn

Se Orí significa, etimologicamente, cuidar de si ou conhecer a si mesmo (*O* - ele/ela + *rí* - ver, perceber, descobrir = perceber-se, descobrir-se, conhecer-se), Borí significa ritual de cuidar de si, de (re)conhecer-se ou de (re)fortalecer a si mesmo (*Bo* - adorar, ou oferecer, fazer sacrifício + *Orí* = conhecer-se, cuidar-se).<sup>78</sup> Não nos interessa aqui fazer uma descrição

<sup>77</sup> BENÍSTE, 2011; IFÁKÒYA, 2003, p.5

<sup>78</sup> IFÁKÒYA, 2003; BARRETTI FILHO, 1984

minuciosa do Borí, tão somente analisar filosoficamente o seu significado para a autodeterminação humana.

A definição que alguns autores dão de Borí está intrinsecamente relacionada ao seu significado etimológico. Defendemos, filosoficamente, que Borí simboliza um momento maior e particular da constante busca pelo equilíbrio existencial e, por efeito, de manter a autodeterminação na busca desse equilíbrio. O equilíbrio existencial, neste caso, pode ser traduzido como felicidade, mas, em síntese, remete mais a um estado tranquilo da vida, o bom estado do sentimento da potência da vida, existir bem.

Aulo Barretti Filho (1984, p.2) descreve Borí como “rito de oferenda à cabeça (ebo Orí), que consiste em assentar, sacralizar, reverenciar e ofertar” ao Orí-inú e Orí-Órun para “criar a harmonia e equilíbrio necessários à vida”; cultuar e louvar Orí e assim estabelecer o elo entre a cabeça (Orí) do devoto no Ayé e a cabeça de seu Òrìṣà-pessoal no Órun, lembrando que não há garantia de equilíbrio para Orí-inú sem intrínseca relação com Orí-Órun.

Ifákòya também descreve Borí como um processo de religação do Orí com o seu duplo no Órun, mas acrescenta que Borí é feito

como resposta às condições de stress ou fragilização das estruturas psicológicas do indivíduo resultantes de situações particulares de vida; Como ritual propiciatório ou complementar a um Ébó [sacrifício ou oferenda]; Como ritual propiciatório a processos iniciáticos; Como resposta a uma necessidade espiritual resultante de feitiço ou destino; Como indicação de algum Odu (Ifá) [Odu – signos usados na consulta de Ifá ou outros oráculos], a partir da interpretação das condições ligadas ao personagem mítico que se apresenta em um dos Ìtàn correspondentes ao Odu (IFÁKÒYA, 2003, p.32).

Portanto, no geral, de acordo com Ifákòya, Borí é um ato de libertação de qualquer marasmo pessoal ou de fortalecimento de si para desafios da vida ou para novos caminhos, como os processos iniciáticos. Vagner Gonçalves da Silva indica que antes do processo iniciático a um Òrìṣà, em alguns terreiros em São Paulo – Brasil, faz-se Borí, fortalecendo o Orí, para que haja uma recíproca aceitação entre o Òrìṣà, ao qual o devoto será iniciado, e seu Orí (SILVA, 1995, p.124). No tocante a esse aspecto, ele descreve:

O borí consiste em “dar comida à cabeça”, com objetivo de fortificá-la e ao mesmo tempo reverenciá-la, pois orixá [Òrìṣà] só tomou aquela cabeça (aquele Orí) porque esta assim o permitiu. Para tanto, consulta-se o jogo de búzios (os odus) para saber se existem impedimentos e quais os ebós (limpezas) necessárias antes do recolhimento da pessoa no terreiro para a cerimônia propriamente dita (SILVA, 1995, p.124).

Como já aludimos acima, há várias finalidades de Borí, seja para fortalecimento, tranquilização, recuperação mental, etc. Tudo relacionado à busca de (re)equilíbrio existencial (JAGUN, 2015), pois o que está por detrás de todos os Ebó e de outras práticas humanas, consciente ou inconscientemente, é a busca de equilíbrio existencial neste mundo regido por Èṣù, sempre em devir, de modo que nada está pronto, acabado e totalmente definido.

O mundo de Ayé-Ọrun é sempre um mundo de fluxo e de movimento, tudo flui ou está para fluir, desaparecer ou morrer, e (ou com probabilidade de) reaparecer ou renascer. O mundo sem fluxo não faria sentido. A água encharcada apodrece; já a do rio renova-se, entende Ọrúnmilà. Sem a morte não há renascimento. Entretanto, o que cabe ao Ènìyàn neste mundo instável (em bom sentido) é buscar o equilíbrio consigo mesmo e com o mundo, e isso se consegue mais facilmente com a autodeterminação. Não podemos entender Borí filosoficamente se não retomarmos o conceito do ser humano no mundo-visão Yorubá.

Lembramos que o Ènìyàn é, fundamentalmente, um espírito que vem do Ọrun, que, para tornar-se ser humano, tem de adquirir ainda no Ọrun, além do corpo material, elementos imateriais como Orí, Esè, Okàn (que pode ser também chamados elementos espirituais, mas não se confundem com espírito em si que, após a morte do corpo, torna-se ancestral); são estes elementos imateriais que orientam o Ènìyàn no Ayé. Por isso esses elementos sempre precisam estar em perfeita relação, equilibrados entre si. É nesta ótica que um Babalòrìṣà,<sup>79</sup> em Fortaleza – Brasil, que já citamos na seção anterior, numa conversa que mantivemos, argumenta que ao fazer Borí, as oferendas são feitas em Orí Eta (na cabeça), Orí-inú (no estômago, indicando Okàn] e Orí-Esè (pés).

Esta descrição de Orí (Orí-eta, Orí-inú e Orí-Esè) lembra bem a nossa tese de que Orí, apesar de geralmente ser identificado com a cabeça, não se limita a ela, é algo que comanda o si da pessoa, que expande toda imaterialidade do “eu”. Equilibrar estes três elementos é equilibrar o próprio Orí, pois se estiver desequilibrado, o espírito e o corpo da pessoa também poderão se desequilibrar. O termo espírito aqui não deve ser visto só no âmbito religioso, mas como algo imaterial que diz respeito ao sujeito.

Não há, assim, a separação rígida entre o corpo e o espírito. Sempre atrás dos corpos há espírito humano. Se o corpo humano for ferido, este ferimento pode afetar o espírito (ou a mente) e vice-versa. Por exemplo, um acidente grave (corpo) pode afetar a estabilidade espiritual; um problema de namoro (espiritual) pode emagrecer o corpo. E esta compreensão do ser humano de *corpo-espírito* não se limita só ao ser humano imediato, mas também aos objetos e às representações que os Ènìyàn fazem desses objetos, que parecem externos, mas compõem também o corpo-espírito humano. Tal como se o corpo humano imediato se fere, o espírito pode ser afetado, assim também se os objetos, como televisão, celular, estragam ou são roubados, também podem afetar o espírito. Isso porque estes objetos, de alguma forma, fazem parte de sujeito. A concepção de ser humano não se limita a si imediato.

---

<sup>79</sup> Conversa com o Babalorixá do terreiro Ilê Aṣé Omi Solá Olodé, Bairro do Siqueira, Fortaleza – Brasil, 25 de abril de 2021.

Ora, não é todo objeto perdido que pode desequilibrar o espírito (sujeito). Isso depende do tipo de relação que o espírito mantém com aquele objeto (ou como o espírito toma aquele objeto como parte dele), e a forma pela qual ele perdeu o objeto. Se a pessoa, por exemplo, perde um celular que já não presta tanto, esta perda pode não desequilibrar o sujeito, porque o seu espírito não tem uma relação tensa com o celular. O celular, neste caso, é um corpo mediato ao sujeito. O mesmo também pode ser dito em relação ao corpo imediato. A *ferida* e a *dor* de um ascendente têm mais probabilidade de desequilibrar um espírito do que uma *circuncisão*, por exemplo. Isso porque a relação que o sujeito mantém com estes dois ferimentos são diferentes. A ferida da circuncisão, apesar de doer, é representada e controlada pelo espírito, como algo aceitável, enquanto a do acidente não.

Orí trabalha exatamente no sentido de conduzir o espírito humano à busca de equilíbrio nas suas relações com os corpos ou fenômenos existentes no Órun-Ayé. Estresse, ciúmes, ambição, egoísmo expressam a relação que a imaterialidade humana (espírito) mantém com as coisas no mundo. E para que haja uma relação mais sustentável que permita também um equilíbrio mais sustentável, é preciso construir um Orí equilibrado. Este, com certeza, permitiria a melhor liderança de si neste mundo das relações das coisas, da convergência (Èṣù).

Há ainda outros objetos (ou fenômenos) cujos estragos ou perdas podem não causar desequilíbrio humano de forma imediata, mas em longa duração ou paulatinamente. Por exemplo, cortes abusivos de árvores para fazer madeiras. A madeira é boa, com ela se constrói casas, cadeiras, etc., e pode possibilitar certo equilíbrio imediato, mas este equilíbrio não é sustentável, porque cortes por excesso podem também impedir a chuva e afetar a geração posterior. Por isso, é preciso ter cuidados com as relações que a pessoa mantém com os corpos, meu corpo, o corpo do outro, corpos de objetos, porque, de alguma forma, são extensões humanas. Tal como a ruína do corpo humano imediato pode provocar o desaparecimento de seu espírito, a ruína dos corpos mediatos pode causar a ruína humana, pessoal ou coletivamente.

Esta forma de pensamento tradicional africano é bem expressa em um aforismo bantu, “*umuntu ngumuntu ngabantu*”, em Xhosa e Zulu, que pode ser traduzido como: “eu sou, porque nós somos” (RAMOSE, 1999, p.3). Isso implica endossar que a existência pessoal depende da existência coletiva. O coletivo, neste caso, já que trata da dependência, pode se referir não só às pessoas, mas a todas as coisas das quais a existência humana depende, como a chuva, a árvore, o peixe, a história, a “política”, a ancestralidade, as divindades, os animais, etc., fato que pode nos levar a outra tradução desse aforismo bantu: *eu existo porque estas coisas existem*.

A extinção destas e demais coisas pode provocar também a extinção ou o desequilíbrio humano. Por isso, “a pessoa precisa tomar cuidado com seu modo de ser – [em Yorubá] Ìwà, Enià niláti tójú Ìwà re” (BENISTE, 2011, p.408), ou seja, tomar cuidado com a maneira de lidar

com as coisas, com as pessoas, enfim, com o mundo. Não há muita possibilidade da realização do propósito de cada Ènìyàn sem construir uma boa maneira de lidar com as coisas do mundo (Ìwà).

E quem deve guiar e cultivar este cuidado é Orí: “*Orí-inú mi mabá ode je* – Meu Orí não estrague o meu destino ou minha boa sorte (Iré)” (SANTOS, 2020, p.87). Quem quer que Orí não entregue o seu destino, e assim manter sempre equilibrado no Ayé-Órun, tem que alimentar frequentemente o seu Orí. Aconselha um Bàbáláwo nigeriano:

Quando você está alimentando o seu Orí, pode dar, ovelha, pombo, coco, obi, orogbo, peixe vivo, frutas, galo, pato, galinha de angola, leite de cabra, vaca etc. Para fazer o Obori [ou Borí], após o sacrifício, parte em partes do animal sacrificado, distribui frio ou faça uma grande festa, melhor cozinhar, porque você não sabe quem vem. Comendo, o Orí da pessoa vai trabalhar para ela [...]. Preparar a comida e dar para Orí também, numa vasilha de louça, como se faz para Orixá. Quanto mais você der comida ao seu Orí, mais ele te abençoa (SANTOS, 2020, p.85).

Nós acrescentamos, quanto mais você alimentar o seu Orí, mais possibilidade de encontrar o equilíbrio sustentável, mais possibilidade da realização de si. Alimentar Orí, deste modo, extrapola o sentido literal de alimentação, e simboliza o esforço (Esè) da potencialização do Orí, que pode nascer desequilibrado e se tornar equilibrado, e vice-versa. Para torná-lo cada vai mais equilibrado, ele deve ser alimentado o tempo todo, com boas ações, procura do conhecimento, boas educações, boas relações pessoais, fazer os Ebó recomendados, respeitar os mais velhos e reverenciar a sua ancestralidade, construindo uma boa maneira de existir – Ìwà. Só com Ìwà o Ènìyàn pode ter a possibilidade de realizar o seu propósito cabalmente.

Defendemos que Egbé (sociedade) na tradição Yorubá, como muitas sociedades africanas, Ìwà (caráter) constitui o principal elemento para a continuação do círculo existencial.

A circularidade (círculo existencial) diz respeito à forma da concepção social tradicional africana, embasada fortemente na ancestralidade (LEITE, 2008). A sociedade tradicional africana é sempre compreendida como junção dos que estão no Ayé (os vivos) e dos que foram para o Órun (os ancestrais). A *morte*, neste sentido, não significa fim da existência, mas mudança de plano, e o *nascimento*, como uma vinda de Órun para Ayé. É um movimento circular permanente de ida-vinda e vice-versa.

A maioria dos nascimentos é uma volta ao Ayé, e o objetivo de voltar ao Ayé é sempre feito no sentido de melhorar o propósito pessoal e coletivo da humanidade e da sua família. Se a pessoa viesse ao Ayé uma vez, já teria experiência de quais aspectos deve melhorar na próxima vez. Não é toda pessoa que pode entrar ou manter este círculo de ida-vinda. Só entra ou mantém neste círculo (só se torna um ancestral) quem se compromete seriamente com o desenvolvimento da sociedade Ayé-Órun, que são normalmente pessoas de Ìwà-rerè (boa

maneira de existir). Só se tornará ancestral, portanto, com possibilidade de ida-vinda entre Ayé-Órun, quem tem Ìwà-rerè.

A pessoa que não tem Ìwà-rerè, destarte, está cortada do círculo existencial (circularidade), não existe metafisicamente, porque perde a permanência no círculo vital da existência, do constante vaivém entre Órun e Ayé. Quem perde esta possibilidade de ida-vinda está paralisado, sem possibilidade de renascer; Òrúnmilà já deu exemplo com a metáfora do rio, de que sem renascimento não há vida. Este é o mundo do Èṣù, quem não circula, não se renova, e deve ser sancionado do círculo de Egbé (sociedade) dos vivos e dos ancestrais.<sup>80</sup>

Na verdade, ter Ìwà-rerè é estar equilibrado consigo mesmo e com o mundo, a pessoa de Ìwà-rerè é aquela que zela pela continuidade da circularidade, é aquele que não coloca a continuidade de Ayé-Órun em ameaça, o círculo (ancestralidade) jamais estará fechado para ele.

Por isso, na tradição africana, toda relação social pode ser medida a partir da circularidade – cumprindo com a ordem ancestral, pois ancestral é sempre pessoa de Ìwà-rerè; o individualismo (o estado primário do ser humano não moldado por Orí) é uma ameaça à circularidade. Ter conhecimento ou riqueza (uso em potência de Esè) é bom, se não forem moldados por Orí a serviço de Ìwà-rerè, ou seja, se seu conhecimento e a sua riqueza não estão a serviço da continuidade e do desenvolvimento da circularidade (da sociedade) você não é uma boa pessoa, e o seu Orí também não presta.

O ser humano é aquele que deve buscar o equilíbrio em tudo o que faz. Não vale riqueza, conhecimento/sabedoria sem Ìwà. A circularidade é o princípio da participação comunitária e humanitária, dar apoio em tudo que pode para o seu desenvolvimento. Não há garantia da realização do propósito pessoal sem participação comunitária, sem a circularidade. A decadência da circularidade é automaticamente a queda da pessoa. Por isso, a pessoa deve tomar cuidado com a sua maneira de ser.

Como mencionado, cada ser humano é uma entidade em si, a sua participação comunitária não implica o abandono de si, ninguém pode te conhecer mais do que você mesmo. As cooperações sociais da circularidade, das quais você participa, não lhe beneficiarão se você não conhecer a (ou não cuida de) si mesmo. Quem não se conhece ou não tem autodeterminação, o seu próprio desempenho na cooperação-circular pode beneficiar mais aos outros sem retorno benigno para si. É esta, exatamente, a função de Orí, manter-se autodominado, fazendo escolhas necessárias para si e para a sua circularidade.

---

<sup>80</sup> CABRAL, H. C.; VIEIRA FILHO, A. S. Ìwà: caráter como ordem da existência humana em Òrúnmilà, Ebook MIH/Unilab, 2022. Este artigo será ainda publicado neste 2022



O Borí vem neste sentido, quando se nota que o problema é individual; que o indivíduo, por si só, já não dá conta diariamente de si, não dá conta das suas relações com as coisas do mundo, com a circularidade, é necessário um momento específico, no qual ele deve fazer esse ritual para poder criar equilíbrio pessoal, entre Orí, Okàn e Esè, e entre Orí e Òriṣà-Orí, ou entre Orí e a sua ancestralidade –, recolocando o sujeito eficazmente na circularidade.

Borí, na sua simbologia latente, é um processo diário. Como o mundo está sempre em devir, o ser humano precisa, frequentemente, buscar equilíbrio. Portanto, viver é *borizar* – procura do equilíbrio e da autodeterminação.

Não há garantia de equilíbrio sustentável sem autodeterminação. Quem perde autodeterminação, a sua liberdade está comprometida, lembrando que a etimologia do termo Èniyàn é aquele que escolhe, ou seja, aquele que tem *ifé-àtinuwá*, traduzido como livre arbítrio. Ifé (desejo) àtinuwá (agradável) (BENISTE, 2011, p.345; JAGUN, 2015). Quem não tem ifé-àtinuwá (desejo ou escolha agradável) dificilmente faz uma escolha sustentável, sempre estará na tendência de viver mais sob a narrativa criada por outros em relação à sua própria, se é que ainda é capaz de construir a sua própria narrativa.

Esses estados das coisas, manter a autodeterminação e *borizar* melhor, são o trabalho primário de Orí. Por isso, este deve ser potencializado permanentemente. E esta potencialização é um ato de educação e, sobretudo, de autoeducação.

### **3.2 Orí no ensino da Filosofia Brasil/África**

O Brasil e a África têm um desafio em comum: a descolonização da educação. O nosso interesse neste item é justificar a necessidade do ensino da filosofia do Orí nesses dois lados de Atlântico.

A educação Brasil/África se fundamenta essencialmente na relação histórica que o país sul-americano teve com o continente africano no passado, e que, de muitas formas, se estende ao presente. Referimo-nos à história de milhares de pessoas arrancadas pela força da África como escravos para o Brasil, que depois das suas libertações, até hoje, enfrentam o problema da desumanização, motivado pela herança escravocrata e colonial que insiste em ver nos africanos, descendentes de africanos e nas suas culturas algo de primitivo, fato que impede a sua integração social dos afro-brasileiros. Por isso, em 2003, o Brasil sancionou a Lei 10.639/03, para obrigar o ensino da história e dos saberes africanos e afro-brasileiros como uma das formas de combater o racismo e possibilitar e fortalecer a integração dos saberes afros na epistemologia

brasileira. A nossa proposta do ensino da filosofia de Orí no Brasil, enquanto outra parte do atlântico, se insere no âmbito dessa lei.

Neste trabalho, apesar de fundamentos teóricos acerca da África como um todo para abordar a educação *decolonial* nesse continente, enquanto outra parte do Atlântico, o meu arcabouço prático é a partir das minhas experiências de Guiné-Bissau para o Brasil, enquanto estudante desses dois lados do Atlântico.

Até 2016, quando deixei Guiné-Bissau, as ausências do ensino da filosofia africana e de saberes tradicionais nas nossas escolas, pelo menos no Ensino Básico, eram totais. Os únicos filósofos que aprendi eram os gregos. Para nós, era clara ideia de que os antigos gregos eram povos mais inteligentes. A filosofia aparecia para nós como a disciplina da superinteligência, ainda que estivesse longe da nossa realidade. O meu professor da filosofia do Ensino Médio costumava nos dizer que *filozofia ika pa mininus* (a filosofia não é para adolescentes ou jovens, em Kriol, da Guiné-Bissau), porque é muito difícil de compreender. Contudo, hoje eu acho que a dificuldade de compreendê-la não está exatamente na filosofia, mas na forma como nos era ensinada essa disciplina, já que não condizia com nossa experiência cultural. Lembro que era ensinada a concepção da alma entre os gregos antigos, mas sem uma contextualização local, uma vez que a questão da alma é central no pensamento tradicional africano.

Assunto a respeito da filosofia africana é algo que quase não é conhecido até pelos professores guineenses de filosofia, é uma discussão que nem passava na escola nem nos meios da comunicação. Destarte, a filosofia que se ensinava nas escolas de Guiné-Bissau era a filosofia da colônia, que tem a Grécia como ponto de referência da história da inteligência. É a filosofia do esvaziamento do passado africano e da cultura local.

No caso do Brasil, falo particularmente de algumas escolas do município de Redenção-CE, como a Escola Padre Savaiva Leão<sup>81</sup> e a Maria Augusta Russo dos Santos<sup>82</sup>, onde passei como discente estagiário e como bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência – PIBID enquanto discente de História, muito embora não tenha assistido a nenhuma aula de Filosofia (porque meu curso era História). Porém, como sempre gostei de Filosofia, consultei livros didáticos dessa disciplina, e ministrei um pouco de conteúdo acerca de Filosofia em algumas aulas de Enem nas áreas de humanidades, na Escola Saraiva Leão. Durante esse percurso, não me deparei com quaisquer discussões em torno da filosofia africana nos materiais didáticos, algo que pouco acontece com os livros didáticos da História e Sociologia (contudo, estas disciplinas têm os seus problemas com relação aos conteúdos afros). Apesar de haver

---

<sup>81</sup> Estágio Supervisionado III, Semestre: 2019.2, e de 2018 a 2020 como bolsista de Pibid, estudante de Licenciatura em História Unilab

<sup>82</sup> Estágio Supervisionado II, Semestre: 2019.1. Licenciatura em História Unilab

muitas explicações para este fato, a sua base pode ser encontrada no *epistemicídio* eurocêntrico que tem afetado o sistema da educação nesses países ex-colônias europeias, que sustenta a filosofia como algo exclusivamente europeu, não permitindo o diálogo cultural.

Fazendo referência à educação na África tradicional, a autodeterminação e Ìwà-rerè (bom caráter) eram uns dos principais objetivos da educação para formação do espírito humano. A educação era dirigida pela família, pelos processos iniciáticos, pelo seguimento de modo de vida (Ìwà-rerè) das divindades (divindade primordial da linhagem ou da família, sobretudo) e dos ancestrais extraordinários, pelos seguimentos ao um mestre indicado pelos pais, pelas contações das histórias morais, pela participação nas cerimônias ou nos trabalhos coletivos, no momento de comer coletivamente, etc. Estes sistemas de ensinamentos e de aprendizagens eram bem enraizados no meio cultural, criando fundamentos discentes e docentes em toda estrutura social que os alunos aprendem de forma consciente e inconsciente a construir os seus Ìwà e a autodeterminação.

Consideramos que o ensinamento na África tradicional, diferente da educação moderna/colonial, privilegia a integração total do espírito e do corpo humano. Enquanto o ensino moderno vincula quase unicamente ao cérebro ou à cabeça, na África tradicional é diferente, ainda que, no caso Yorubá, Orí seja considerado como guarda da experiência e líder de si entre os Yorubá (BARRETTI FILHO, 1984), mas não é só através de Orí (cabeça) que a aprendizagem é registrada. Lembra-se também que, Orí em Yorubá não se limita à cabeça; privilegiar Orí como centro de aprendizagem não pode ser a mesma coisa que ter a cabeça como o centro da aprendizagem. Ter Orí como centro de aprendizagem é ter em consideração toda a imaterialidade humana, e a imaterialidade não exclui a materialidade, portanto, a educação Yorubá privilegia a inserção da pessoa inteira na aprendizagem.

Nos processos iniciáticos, nos grandes encontros familiares, os africanos tradicionais sempre cantam, dançam, reproduzem aprendizagens ancestrais, os provérbios, as histórias de vida, provérbios e ensinam bons comportamentos. Aquilo que *Opolo* (cérebro) capta, o coração e a carne sentem, os pés dançam, em conjunto tem mais sustentabilidade de ficar no Orí, mas também no corpo e no espírito-ancestral, do que aquele que só a cabeça capta. A educação da tradição africana tem uma perspectiva da completude do ser humano, do equilíbrio entre a racionalidade e a emoção, construindo um espírito que pode se manter na circularidade ancestral, um espírito que não paralisa (que não morre), que sempre circula, que tem Ìwà-rerè, *Omomuabi*. *Omólùàbí* significa literalmente filho de chefe ou detentor de Ìwà, é aquele que possui toda ou quase toda característica boa que permite a existência humana. É a categoria que resume todas virtudes humanas Yorubá. Por isso, Olanipekun (2017, p.217) afirma que “toda

educação Yorubá se resume em formar um Ọmọ̀lúàbí”. Ser Ọmọ̀lúàbí é ser um Ènìyàn mais ou menos completo, bem disciplinado e equilibrado.<sup>83</sup>

O fundamento desse sistema educativo, com a chegada do colonialismo europeu, ao invés de ser desenvolvido e enquadrado no sistema moderno, foi diabolizado e tomado como desproporcional (AKAMBI; EKKAYINFA, 2018; MAZRUI, 2010). E os africanos passam a ser integrados no sistema educativo ocidental, em uma perspectiva racista e assimilacionista<sup>84</sup>, obrigando-os a abandonar completamente as culturas tradicionais afros e assimilar a cultura europeia.

Entretanto, nos dois lados do Atlântico, de forma geral, se a educação no período colonial era racista e assimilacionista, no pós-colonial este sistema não se altera na sua essência, daí o grande problema da consciência da construção identitária no continente africano e no Brasil (para os afros, e não só). Uma vez ignorado o ensino das culturas ancestrais nas escolas – relegadas à desproporcionalidade, à feitiçaria, o entendimento do próprio ser *africano ou guineense* e de *(afro-)brasileiro*, num mundo globalizado se corrompe (porque o estado inicial de Orí coletivo e individual não é conhecido), mantendo o *status quo* da reprodução do racismo colonial antivalores tradicionais africanos na África e no Brasil (DOMINGOS, 2020, p. 253-272).

Posto de outra forma, as *independências políticas* dos países africanos, nos finais dos anos 50 e 80, e as *abolições escravocratas* no novo mundo (as Américas), particularmente no Brasil, em 1888, não levaram automaticamente à emancipação dos povos afros nos dois lados do Atlântico. As elites pós-coloniais na África e pós-abolição no Brasil não conseguiram se livrar do princípio da ordem colonial que rege os “modelos evolucionistas” da existência humana, que negavam qualquer valor dos povos colonizados. A ideia da Ordem e do Progresso no Brasil, como em significativa parte da África, não via os valores tradicionais afros como algo de positivo, para alcançar o almejado progresso/evolução. Surgiram duas maneiras de violentar as tradições, os saberes em particular: 1) a perseguição ou 2) deixar a tradição morrer por si mesma (SCHWARCZ, 2005; CARDOSO, 2011).

Esses dois modos de violentar os saberes das tradições africanas, apesar de grandes mudanças louváveis hoje, podem ser ainda encontrados nesses dois lados do Atlântico, sob diferentes formas e graus, especialmente no sistema educativo. A ausência ou a pouca

---

<sup>83</sup> Ver Solagbade Papoola Library. *Ọmọ̀lúàbí: a descrição de um ser completo*, 2014. Disponível em <<https://pt.scribd.com/doc/294602299/omoluabi-22>> Acesso em: 20 fev. 2021.

<sup>84</sup> CÁ, Lourenço Ocuni; CÁ, Cristina Mandu Ocuni. *Políticas Públicas em Educação na Guiné-Bissau: Um Apanhado Histórico*. Disponível em: <<https://bit.ly/3wJKc8e>>. Acesso em: 14 out. 2018.

integração dos saberes tradicionais africanos no Ensino no Brasil e em Guiné-Bissau explica parcialmente e corrobora com tais violências.

Mas é, sobretudo na Filosofia, entre as disciplinas humanas, que o ensino dos saberes tradicionais afros representa ainda um imenso empecilho. Se no Brasil, apesar da obrigatoriedade de lecionar os saberes *afros*, promulgada pela Lei 10.639/2003, a efetivação do ensino da Filosofia Africana e afrodescendente continua a ser um problema (NOGUEIRA, 2014). Na África, apesar das grandes revoluções na produção filosófica africana empreendidas pelos filósofos africanos, a sua integração ao sistema do ensino também não é ainda um problema totalmente resolvido (HIGGS, 2011; CARDOZO, 2011).

A Filosofia, como pode-se constatar nas discussões do capítulo 1 e em Nogueira (2014), vem sendo a mais eurocêntrica de todas as disciplinas humanas. Entendida historicamente como a disciplina da racionalidade por excelência na tradição eurocêntrica colonial, a sua atividade é resguardada à cultura civilizacional moderna, que se acredita única de aporte para a investigação filosófica. Por conseguinte, as culturas tradicionais relegadas à Antropologia no período colonial não têm nada para oferecer à pesquisa filosófica, pois são coisas de magias, e a magia, para o ocidente-colonial, é algo sem possibilidade de racionalizar filosoficamente.

Este entendimento continua a constituir o obstáculo do ensino da Filosofia africana, sobretudo da filosofia tradicional, nos dois lados do Atlântico. Por isso, no Brasil, observa Nogueira (2014), enquanto se problematiza o racismo antinegro nas outras disciplinas humanas, a Filosofia parece ainda neutra. A Lei 10.639/03 termina sendo ignorada, como se não houvesse conteúdo da filosofia africana que pudesse ser ensinado. É exatamente neste âmbito da necessidade de eliminar essa biblioteca colonial e racial da Filosofia que intencionamos pensar o ensino da Filosofia de Orí na Educação Brasil/África.

A filosofia de Orí e a filosofia Yorubá em geral fazem parte da filosofia tradicional africana. O complemento *africano* aqui não diz respeito somente à África enquanto um território físico, pois as diásporas africanas são consideradas uma sexta região da África. Neste sentido, a filosofia tradicional de matriz africana no Brasil também faz parte dessa filosofia tradicional africana, pois o campo de pesquisas dessa filosofia, apesar de múltiplas particularidades, se constitui no intercruzamento (Èṣù, princípio concêntrico) entre diáspora africana e o continente africano (DOMINGOS, 2020). Os pesquisadores da filosofia Yorubá no Brasil, por exemplo, partilham as fontes e os diálogos com os pesquisadores Yorubá da Nigéria, principalmente.

A descolonização da educação que estamos a pensar aqui, já que trata da busca da liberdade “afro” e humana, não passa simplesmente pela integração das epistemologias africanas no sistema educativo, mas também de como tratá-las e ensiná-las. Por isso, para

lecionar a filosofia Yorubá, e de Orí em particular, é imperativo entender profundamente a concepção decolonial em curso na filosofia africana, como entende Wiredu (2002). A concepção decolonial trata de se libertar de todo fardo colonial ou da visão extrovertida acerca das realidades africanas.

Para Kwasi Wiredu, essa concepção parte de uma (re)construção crítica da herança colonial e da experiência contemporânea africana, e deve ser capaz de albergar conceitos ocidentais e tradicionais africanos necessários, pois a África de hoje é o resultado do encontro com o mundo exterior. A reconstrução crítica, neste intento, não considera que tudo que vem das tradições africanas é verdadeiro, e o que vem de fora é falso. E nem tampouco se trata de supervalorizar uma em detrimento de outra. No entanto, trata de se livrar da reprodução de ranços coloniais de categorias, conceitos e concepções ocidentais ou de fora, que deturpam a compreensão de uma dada realidade africana.

Antes de tudo, deve-se levar em conta que as formações acadêmicas atuais estão, imensa e ontologicamente, impregnadas de visões europeias, pois as próprias línguas da produção ou de ensino do conhecimento tradicional, muitas vezes, são ocidentais. E também é bom lembrar que as bases do estudo das tradições africanas estão fortemente influenciadas pelo eurocentrismo, uma vez que grande parte dos primeiros escritos acerca dos povos africanos foram produzidos pelos europeus colonizadores, fato que Hountondji (2012) denomina pecado original dos estudos africanos.<sup>85</sup> Portanto, um filósofo/professor, ao abordar as epistemologias tradicionais africanas, deve estar muito ciente dessas questões, e, além do mais, precisa compreender as dinâmicas e os princípios culturais (cosmovisão) da filosofia ensinada. Para ensinar a filosofia Yorubá, por exemplo, o professor precisa entender primeiro a dinâmica da cosmovisão do povo Yorubá.

A ontologia do saber da cultura Yorubá é muito dinâmica e fluida, apresenta muitas contradições, mas complementares, que, em muitos casos, num pensamento dicotômico rígido eurocêntrico, pode aparentar antagonismo, portanto, a irracionalidade. É no Èṣù, enquanto corporação da dinamicidade do mundo, que podemos resumir essa fluidez e complementaridade da cultura e ontologia Yorubá. Por exemplo, na ontologia ocidental, principalmente de base cristã, o *mal* e o *bem* se contrapõem; na ontologia Yorubá eles não se contrapõem necessariamente, grosso modo, mal e o bem se completam para permitir o normal funcionamento do mundo. É Èṣù quem comunica e representa simultaneamente todas as forças do mundo. Aliás, na ontologia Yorubá, representada por Èṣù (princípio dinâmico da existência), tudo no mundo está em permanente devir, nada está pronto, como podemos verificar na

---

<sup>85</sup> Pecado Original trata fundamentalmente dos primeiros estudos escritos pelos europeus sobre África em uma visão eurocêntrica que continua a afetar os estudos africanos.

concepção de Orí. Orí se manterá equilibrado ou desequilibrado, dependendo de Ìwà (modo de ser e de fazer) de Ènìyàn, ao longo da sua existência.

No entanto, a *filosofia da busca de autodeterminação* está também relacionada à busca permanente do equilíbrio do Ènìyàn no seu devir no mundo, pois o projeto maior do Ènìyàn no Ayé é alcançar o equilíbrio consigo mesmo e com o mundo, com os Òrìṣà e com a comunidade humana. Por isso que a autodeterminação é a primeira condição para buscar esse equilíbrio. Como no Órun os Òrìṣà não têm tempo para se ocuparem especificamente do problema pessoal, o mesmo acontece no Ayé; as pessoas (famílias, amigos, comunidades) não têm tempo para se dedicar especialmente ao problema individual. É a partir primeiro da própria pessoa que outras pessoas podem ajudá-la. Um Ènìyàn que perde a autodeterminação, toda ajuda, seja de seres de Órun ou de Ayé, pode lhe escapar, e conseqüentemente provocar o desequilíbrio do Ènìyàn.

Buscar equilíbrio é primeiro colocar as partes do seu corpo em perfeita relação, é ter um bom Ara-inú (bom interior, bom coração), é só por meio disso que depois o indivíduo pode se harmonizar com o mundo, e isso se consegue mais facilmente com a autodeterminação. A procura da autodeterminação está muito bem representada na mitologia Yorubá de *cisca-de-um-lado-ao-outro* de Ètù (galinha de angola<sup>86</sup>):

Ela [Ètù] representa, em certa medida, a iniciação ao conhecimento de si, a capacidade de escolher e se comprometer com um caminho diante de inúmeras possibilidades. Ou ainda, a condição indispensável para materialização da capacidade de se manter em equilíbrio e harmonizar o Orí [...] (NOGUEIRA, 2014, p.81).

Enfatizando que na criação de Ayé é a galinha que foi usada para dispersar o aterro para manter o mundo em equilíbrio. Então a cisca da galinha relembra essa busca de equilíbrio por si mesmo, e automaticamente do mundo, pois se todo Ènìyàn estivesse equilibrado consigo mesmo, o mundo também, dificilmente não o estaria. Este feito de Ètù é um modelo para o ser humano seguir, porque o ser humano ao chegar ao Ayé ninguém mais do que ele deve começar a ciscar para encontrar o equilíbrio sustentável no mundo. Orí trata de forma geral das realizações no devir de cada pessoa no mundo, e isso só se completa com a educação continuada de si e da comunidade humana. Só quem se conhece pode praticar eficazmente *ubuntu* (ajuda e consideração mútua) e se equilibrar com o mundo.

---

<sup>86</sup> Em Guiné-Bissau, Ètù se chama Galinha-de-mato. No folclore guineense, a cisca de galinha representa também, a autodeterminação, pois a galinha, na tradição guineense, mesmo tendo grãos prontos vazados no chão por uma pessoa, ele tem que ciscar os grãos primeiro para depois comer. O significado disso é que a galinha não aceita nada pronta, sabe que para comer ele tem que trabalhar, este é o espírito de autodeterminação, é a busca do equilíbrio no seu devir a ser ao longo da existência. Há uma música de Fernando Fafé (Dismantcha Guiné) onde o músico usa este dito para criticar o prebendalismo dos políticos guineenses de que eles não aceitam acatar o exemplo de galinha; eis o referido trecho, em kriol de Guiné-Bissau: Bo na buska (pulitikus) farta di um bias sin kalura – estão procurando (os políticos) saciar-se de uma só vez sem trabalhar [ver Fernando Fafé – Dismantcha Guiné. Disponível em: <https://bit.ly/2TjtVse>. Acesso em: 29 maio 2021.

O ensino da filosofia de Orí pode ser pensado nessa preocupação humana da realização plena da vida. E, neste sentido, a educação sistemática passa a ser vista como meio de aceleração do conhecimento humano para potencializar o Orí na condução individual, mas também coletiva, da existência humana para o melhor equilíbrio do mundo. Neste caso, a educação Brasil/África (*antiepistemicídio* e que se pauta pelo bem-estar da humanidade) é uma busca do equilíbrio de um mundo que reconhece a diversidade humana e o direito à vida para todos. Ensinar Orí, não é só um modo de suprimir educação antinegro, é o próprio ato do equilíbrio do mundo.

Combater o racismo também passa por um ato de autoeducação, aplicando a noção de Orí, pois o estigma do racismo não só está no *inú* (interior) de ofensor ou na estrutura social, mas também no próprio *inú* da vítima (DOMINGOS, 2017). O racismo é uma cosmovisão da colônia que se queria implantar, aliás, se implantou, porém, se esvaneceu/esvanecendo, no qual certos grupos humanos, como os negros, não teriam acesso à total faculdade da escolha (de autodeterminação); ele impregna no inú de cada um de maneira diferente. Por efeito, não se espere que bastem ações coletivas (leis antirracistas, cota-raciais, movimentos, palestras antirracistas, mudanças das estruturas, que são de extrema importância) para combater o racismo. Libertar-se desse estigma passa pela construção narrativa da história particular de cada um, pelo trabalho primário do sujeito, do Orí – buscar se conhecer para se libertar. Quem não se conhece, toda ajuda para ele pode ser em vão. O destino coletivo humano parte do destino individual, da responsabilidade inseparável consigo mesmo e com o mundo, a autodeterminação.

O ensino de Orí faz parte de um novo projeto que o Ocidente, no passado, perdeu oportunidade de inaugurar, a integração dos conhecimentos das diferentes culturas, o diálogo cultural (Èṣù). Por conseguinte, o ensino de filosofia de Orí deve ser aberto, comparado e integrado a outros valores culturais e locais dos alunos, à interculturalidade, para melhor compreensão e aproveitamento da sua aplicabilidade na vida cotidiana. Posto isto, é importante destacar a questão do tempo e do espaço.

Pensar a aplicação da concepção de Orí na vida prática não pode ser necessariamente a mesma em todo tempo e espaço, porque as experiências históricas são diferentes. Com relação ao espaço, pensar Orí na Nigéria, por exemplo, não pode ser o mesmo no Brasil; e mesmo dentro de um país, pensar Orí não pode ser o mesmo em todo lugar. E com relação ao tempo, pensar Orí em Guiné-Bissau atual, por exemplo, pode não ser o mesmo daqui a cinquenta anos. Isso porque as possibilidades e a forma de buscar equilíbrio podem alterar, de acordo com o tempo e o espaço.

Aplicar a concepção de Orí no ensino é dar aos alunos possibilidades de reconhecer, refletir, (re)construir e desenvolver as suas capacidades e suas maneiras de existir no mundo a



partir das suas experiências/narrativas individuais e dentro das histórias coletivas, fato que lhes dá condições básicas para buscar o seu equilíbrio por si mesmo nesse mundo do devir. Foram essas condições que o colonialismo tirou do colonizado, lhe negou a possibilidade (autodeterminação) de casar as novidades europeias com a sua experiência histórica tradicional. Pensar ensino de Orí, portanto, nos chama atenção para cultivar um sistema de educação que não corta o elo entre escola e a formação histórica e espiritual (ou mental) do aluno.

Contudo, estas diversidades de pensar Orí não devem extroverter a sua concepção dentro da cosmovisão Yorubá. É importante tornar muito explícitas a fluidez e a complementaridade que caracteriza a cultura Yorubá, desde a cosmovisão até a vida comunitária ou social, em que a vida pessoal é valorizada e o individualismo se combate ou se apaga.

Ser autodeterminado é ser *Ètù*, a galinha de Angola (galinha de mato em Guiné-Bissau), é uma condição permanente de buscar a liberdade e o equilíbrio de si e do mundo, que é a essência do *Ènìyàn*, ser de *ìfẹ̀-àtinuwá* (livre arbítrio), aquele que tem faculdade de escolher – a autodeterminação. Quem não conhece o seu estado inicial de existência (Orí), ou seja, desconhece de onde e como partiu, perde a autonomia de (re)construir a si mesmo dentro das possibilidades da sua história, e se derrete facilmente na história universal, no mundo dos Outros.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entendemos que Orí, muito além do determinismo do destino reversível e irreversível, trata de um devir do *Ènìyàn* no mundo, pois Orí se manterá equilibrado ou desequilibrado dependendo, de certa maneira, do esforço pessoal, de autodeterminação e de *Ìwà* (do modo de existir) que a pessoa construiu.

Um *Ènìyàn* que sorteou com Orí-burúkú (Orí desequilibrado), ao saber disso, quando chega ao Ayé, ninguém mais que ele deve redobrar todo tipo de esforço para alterar esse estado negativo de Orí, e isto se faz, dentre outros, com aplicação de simbologia de *Esè* (trabalho duro), bom *Okàn* (bom coração, indicação de boa personalidade), de *Ebó* (sacrifício) que representa uma obediência ou súplica aos *Òrìṣà* e aos ancestrais (energias positivas), e simboliza pedido de reparação ou de fortalecimento de si. Caso contrário, a pessoa será ainda mais prejudicada pelas forças negativas (os *Ajogun*). A pessoa deve buscar, sobretudo, construir *Ìwà-reré* (bom caráter, boa maneira de ser). À volta de tudo isso, *Ènìyàn* deve procurar potencializar o Orí, para que este venha alcançar o estado mais equilibrado possível (a potência de Orí é ilimitada), para que Orí possa, da melhor forma, dirigir e tornar cada vez mais benevolente o trabalho de

Esè, diminuir e controlar as demasiadas manifestações de *Okàn*, como egoísmo, raiva excessivo, inveja.

O mesmo também se aplica a quem sorteou Orí-reré (Orí equilibrado), porque a não aplicação desses e demais requisitos, o estado inicial equilibrado de Orí pode regredir, e, conseqüentemente, a realização do propósito da pessoa se compromete. Eis a complexidade da concepção de Orí, nada é absoluto, tudo está em devir.

Por isso, deve-se ter cuidado ao analisar as características de cosmovisão ou da cultura Yorubá, elas não têm concepções fixas e absolutas, são muito fluidas. Não podem ser entendidas como conceitos prontos e acabados. O próprio Èṣù, que contém princípio equilibrador/desequilibrador e, mais do que isso, é exemplo da complexidade da cosmovisão Yorubá. Èṣù é o mestre da indefinição (o infinito), representa a dinamicidade do mundo, ação e efeito, deixar de agir e seu efeito.

Assim, os Ajogun (forças desequilibradoras), apesar de jogarem contra a vontade de seres humanos, não agem sem uma decisão justa previamente tomada.

Os Yorubá não são necessariamente politeístas ou monoteístas, apresentam todas essas características ao mesmo tempo, reconhecem um único ser, a causa primária de tudo que existe, Olódùmarè, mas também adoram outras divindades.

Apesar de Olódùmarè ser tido como princípio originador de tudo, ele não se compara necessariamente ao Deus semítico, que é todo poderoso. Olódùmarè, apesar de ser o dono do Órun, consulta também Ifá-Òrúnmilà; e o próprio Órúnmilà, o grande Bábáláwo e o “patrono” de Ifá, consulta também outros Bábáláwo<sup>87</sup> (ABIMBOLA, K., 2006).

Uma narrativa mostra que Olódùmarè, às vezes, não é onipotente, ele aprende também com seus “filhos” Òriṣà, fato que indica que todo ser por mais conhecimento que tenha, não sabe tudo. Assim, no momento da criação do mundo, Deus reuniu todas as divindades para buscar a possibilidade de criação do Ayé. Não era fácil encontrar melhor solução. Quando apareceu tudo impossível, foi então que Èṣù encontrou uma saída precisa: “Èṣù disse a Olofin [Olódùmarè] que para obter sucesso em tão grandiosa obra era necessário sacrificar cento e um pombos como *ebó*” (PRANDI, 2001, p.44), e com isso tudo deu certo.

A dinamicidade de relações entre Olódùmarè e outras divindades são democráticas, não há imposição de nada, e ninguém detém o poder de fazer e de saber tudo, cada divindade é mestre em seu domínio. Por outro lado, pode-se entender que todas as divindades (como toda a

---

<sup>87</sup> Ver DIAS, João Ferreira. *Nos trilhos do pensamento yoruba*. Edições Universitárias Lusófonas, 2016, 115 páginas. [ver também IGBOIN, Benson O. Is Olodumare, god in Yoruba belief, god? Disponível: <<https://bit.ly/2Z7Ir6I>> Acesso em: 5 set. 2020.

existência) são partes de Olódùmarè, tudo o que fazem é como se fizessem em nome de Olódùmarè.

Marcian Towa<sup>88</sup> concebe esses tipos de culturas de *filosóficas*, porque apresentam características não definitivas, e permitem interpretações críticas livres, abertas e inacabadas, que possibilitariam um pensador chegar ao absoluto, ou seja, compreender o que está por além das aparentes contradições, das definições ou das indefinições, das infinitudes, das histórias, dos nomes (Èṣù). As possibilidades de conhecimento jamais estarão fechadas. A partir disso, entendemos que ao falar de Orí, ou de qualquer aspecto cultural Yorubá, deve-se deter no que está sendo dito (o subentendido) para além de aparentes contradições.

A ontologia do saber nas culturas tradicionais africanas, na verdade, é de tipo metafórico. Isso não significa, necessariamente, que todo conhecimento tradicional é metafórico, mas trata-se, fundamentalmente, da sua característica. O metafórico aqui não se resume à questão dos provérbios ou de outros aforismos, mas das informações que não estão necessariamente no que é dito. É exatamente esse exercício filosófico que fazemos neste trabalho, para mostrar de que forma o Orí, muito além de equilíbrio e desequilíbrio (de bom ou de mau Orí, como descrevem muitos autores), trata de um ordenamento à autodeterminação, uma guia da existência, não do determinismo do destino. É Orí que define quem a pessoa é, o vir a ser da pessoa. Uma pessoa de Ìwà-reré (boa maneira de existir) representa um Orí equilibrado.

Defendemos também a Filosofia de Orí como Filosofia Africana, esta como um sistema histórico reflexivo acerca da realidade africana. Orí é parte da cosmovisão Yorubá, e a cosmovisão é a maneira que um povo percebe o mundo, que constitui a base implícita ou explícita da sua realidade e de seus valores. Quando se fala de moral, ética, alma, beleza, Deus/Deuses, mente, bem-viver, que são também temas geralmente filosóficos, está se referindo a elementos que compõem o cânone cultural de um povo particular (ou universalmente), e isso faz parte da maneira de ver o mundo desse povo. Tal como a concepção de Orí faz parte da maneira pela qual os Yorubá concebem o mundo. Portanto, Orí é um tema potencial da/para filosofia africana, e só é filosófico quando se enquadra na especificidade do cânone de fazer filosófico. Orí pode ser tema de muitas áreas do conhecimento, como Antropologia, Psicologia, Sociologia e outras.

No instante, reproduzimos uma história contada por um Bàbálawò, entrevistado por Nilsa Santos, que mostra, claramente, a importância de cuidar de Orí, de conhecer a si mesmo, porque muitas vezes a causa do insucesso da pessoa (que se distrai em culpar os outros pelo seu

---

<sup>88</sup> TOWA, Marcien. *A ideia de wna filosofia negro-africana*. /Marcien Towa. Tradução de Roberto Jardim da Silva. Belo Horizonte: Nandyala; Curitiba: NEAB-UFPR, 2015.

fracasso) vem dela mesma, da falta de conhecimento de si, da sua história, da sua ancestralidade, de seus limites de vida, das possibilidades da realização de si.

*Quando Orúnmilá era alguém como nós e foi encontrar com Orí, de acordo com o Odú Ogundabedè, Orúnmilá estava com problemas. A cada dez pessoas que o procurava, duas delas ele não conseguia resolver. Apesar do seu poder, o problema era resistente a uma solução e Orúnmilá se perguntava, “por quê”? Enquanto isso, ele descobriu que tinha um ser nas redondezas ajudando as pessoas naquela região. E a pessoa disse: meu nome é Orí. Orúnmilá ficou confuso porque todo mundo que procurava Orí tinha seu problema resolvido, e todo mundo estava correndo para ele. Quando Orúnmilá descobriu que Orí estava oferecendo soluções para as pessoas, sem mais ninguém reclamar, Orúnmilá foi até este ser fazer perguntas. Orúnmilá se ofereceu para ser seu Omoawò [aluno, aprendiz, o que daria a Orí o papel de Bábálawò de Orúnmilá]. Ensina-me, por favor, me ajude. Orí disse: não, não, não você já é o Messias, você é o máximo, eu não posso aceitar você como Omoawó. Orúnmilá recorreu a um pedido de desculpas e suplicou, por favor, me aceite como seu súdito, como um rei suplicando ao súdito para ser seu aprendiz [...]. Você já é conhecido e famoso. Depois de muito insistir ele aceitou, se você está preparado, então venha comigo.*

*Você está preparado, então venha comigo. Daí Orí levou Orúnmilá para conhecer os segredos ocultos com ele e o fez vestir uma vestimenta que os tornavam invisíveis. Vamos lá visitar os Irunmolé um a um. Primeiro foram a Obatalá, quando chegaram, Obatalá disse: “venham!” Abriu um tapete no chão e disse: “se sente aqui”, porque sabia da importância de Orí e que estava acima dele na hierarquia. Quando eles se sentaram no tapete, os seres comuns não os enxergavam. As pessoas estavam vindo para oferecer comida a Obatalá, com mais de dezesseis Igbín [caracóis grandes]. Obatalá pediu licença, dizendo, “eu preciso escutar os meus devotos, eles querem falar comigo”. E nesse lugar tinha os símbolos de Obatalá, e ele ficava atrás de seus símbolos e ninguém podia vê-lo, somente Orúnmilá, Orí e Obatalá viam as pessoas. Daí presentearam Obatalá e disseram: “essa é terceira vez que eu consulto e mandaram-me vir aqui para você me ajudar. Mas a ajuda não está vindo! E estou trazendo todas essas coisas para lhe satisfazer, por favor, me ajude!” Obatalá ficou muito triste de ouvir que ele não tinha poder para resolver o problema. Aí Orí cutucou Orúnmilá, dizendo: “está vendo? Sou eu quem está produzindo o problema, e Obatalá não tem solução para esse problema, esse é um dos segredos que eu quero lhe mostrar”.*

*Em seguida foram embora, foram para a casa de Ogún. Alguém chegou com um cachorro bem grande para oferecer a Ogún com outras coisas, também reclamando. Ogún ficou muito triste também, mas mesmo assim foi dar atenção as visitas. Orúnmilá e Orí disseram: “já vamos embora”, e Ogún ficou arrasado. Foram em outro lugar e tiraram as vestimentas e anunciaram que estavam à disposição para consultas, e começou a juntar as pessoas e elas continuavam dizendo: “venham, venham até nós!” Orúnmilá ficou surpreso, porque as mesmas pessoas que tinham ido a Obatalá estavam lá se consultando com Orí. Daí Orí disse: “mas você não foi duas vezes atrás de Obatalá?” Respondiam, “sim, mas Obatalá não pode resolver nosso problema”. “Pois bem, então aqui está a lista das coisas que vocês precisam trazer”. As pessoas obedeceram e os problemas foram resolvidos. E as mesmas pessoas que foram para Ogún vieram e Orí resolveu os problemas. Foi assim que resolveu os problemas das pessoas. E quando perguntavam quem resolveu o problema para você? Respondiam, “foi Orí”. Tinha uma pessoa que queria ver o fruto do útero, e engravidou e respondeu, “foi Orí”. Uma segunda pessoa que foi a Ogún que queria uma mulher, quem lhe trouxe a mulher? “Foi Orí quem trouxe para mim”. Quando as pessoas não conseguem resolver algum problema, as pessoas gritam:*

*Orí l’oba mi sè ò!*

*Orí l’oba mi sè ò!*

*Orí l’oba mi sè ò!*

*Obrigada Orí!*

*E isso virou um dizer dos Iorùbá*

*Orí quem fez para mim!*

*Aquele que conserta o destino! (SANTOS, 2008, p.115-117).*

É Orí quem transforma a pessoa no que é. É Orí quem faz Òrìṣà, diz o Bábálawò. Orí + ṣà = alguém especial que Orí fez. “Não há o que você faça que não envolva Orí. Obatalá se tornou Òrìṣà por causa do seu Orí, Xangô se tornou Òrìṣà por causa do seu Orí e todos cultuaram e continuam cultuando. No princípio do mundo, quem o Orí apoiou se tornou Òrìṣà” (SANTOS, 2008, p.85). E atualmente? Mesmo não tornando Òrìṣà, mas pode aproximar de Òrìṣà, isto é, tornar um ancestral extraordinário, ou uma pessoa mestre da vida, *Ọmọlúàbí*.

Por fim, deve-se ressaltar o limite de poder de um Orí. Há questões, como uma estrutura política opressora ou de desigualdade social, que um Orí, por mais equilibrado que seja, não dá ao Ènìyàn muita possibilidade de mudar. Assim, é necessária a cooperação de muitos Orí, sobretudo dos Orí-reré, e também apoio dos Òrìṣà e dos ancestrais, para erradicar o mal-estar social. Sem cooperação com os outros, um Ènìyàn não tem muita probabilidade de realizar o seu propósito, porque há muitas coisas que, para mudar, dependem mais do esforço coletivo do que pessoal. É mais neste sentido que entra a função dos Òrìṣà para ajudar resolver as questões que ultrapassam meros problemas individuais, que transcendem o problema de Orí.

A questão de Orí trata mais dos problemas individuais, contudo, não exclui os problemas coletivos. E não se refere ao individualismo, mas à construção efetiva da pessoa humana que possa dar maior contribuição a humanidade.

Orí: O (ele/ela) + Rí (conhecer, descobrir) = Orí (conhecer a si, descobrir-se, cuidar de si, não se alienar, manter-se equilibrado, borizar-se, fortalecer-se, ser líder da sua existência, educar-se, ter controle de si, manter-se autodeterminado). Esta é a lição de Orí, pode ser uma das chaves para a compreensão da existência humana, segundo a tradição Yorubá.

## REFERÊNCIAS

ABIMBÓLA, Kola. *Yoruba culture: Philosophical Account*, 2006. Disponível em <<https://bit.ly/2Nuyc5X>> Acesso em: 24 jun. 2020.

ABIMBOLA, Wande. *A concepção iorubá da personalidade humana*. Trabalho apresentado no Colóquio Internacional para A Noção de Pessoa na África Negra, Paris, 1971. Tradução, notas e comentários de Luiz L. Marins, 2011. Disponível em: <https://bit.ly/3mDXZb1> Acesso em: 16 jun. 2020.

ABIMBOLA, Wande. Orí e a escolha do destino dos homens. *In: Ifá an Exposition of Ifá Literary Corpus*, 1977. <<<https://pt.scribd.com/>>> Acesso em: 12 maio 2020.

ABIMBOLA, Wande. *Sixteen Great Poem of Ifa. UNESCO and Abimbola*, 1975. Disponível em <<<https://pt.b-ok.lat/book/5500043/ec5a57>>> acesso em: 15 nov. 2020.

AKANBI, Grace Oluremilekun; JEKAYINFA, Alice. *Reviving the African Culture of 'Omoluabi' in the Yoruba Race as a Means of Adding Value to Education in Nigeria*. International Journal of Modern Education Research 2016; <http://www.aascit.org/journal/ijmer>. Acesso em: 7 set. 2020.

APPIAH, Kwame Anthony. Ethnophilosophy and Its Critics; *In: In my fathers house: Africa in the Philosophy of Culture* [chapter 5], 1992. Disponível em <<https://book4you.org/book/1192948/c81013>> Acesso e: 6 fev. 2021.

AZEVEDO, Ronaldo S. R; AZEVEDO, Kátia M. N Toledo. *Ori, o todo poderoso*. A mente sob perspectiva iorubá. 1. edição. Rio de Janeiro:Drago Editorial, 2018.

BALOGUN, Oladele Abiodun. *The Concepts of Ori and Human Destiny in Traditional Yoruba Thought: A Soft-Deterministic Interpretation*. Nordic Journal of African Studies 16(1): 116–130 (2007) Acesso em: 8 jun. 2020.

BARRETTI FILHO, Aulo. *Dos Yorùbá ao Candomblé Ketu: Origens, Tradições e Continuidade*. São Paulo, 2010.

BARRETTI FILHO, Aulo. Oferenda ao Orí, Borí, um rito de comunhão. In: *Revista Ébano: Ano IV n.º 21*, p.4, São Paulo, 1984. Disponível em: <http://aulobarretti.wordpress.com>. Acesso em: 18 jun. 2020.

BENÍSTE, José. *Dicionário yorubá-português*. Bertrand Brasil: Rio de Janeiro, 2011; IFÁKÒYA, Awo. Òrìsa Orí e o Ritual de Ìborí., 2003. <<https://bit.ly/34EHxRU>> Acesso em: 18 jun. 2020.

CARDOSO, Carlos. Da possibilidade das ciências sociais em África. In: SILVA *et al.* *Como fazer ciências sociais e humanas em África: Questões epistemológicas, metodológicas, teóricas e políticas*. CODESRIA, 2011. p. 120-14.

CASTIANO, José P. *Referenciais da filosofia africana: em busca da intersubjectivação*. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, Ltda. 2020.

DOMINGOS, Luís Tomás. *África e diásporas: divergências, diálogos e convergências*. 1.ed. Curitiba: Apris, 2020.

DOMINGOS, Luís Tomas. *Entre estigmas e traumas de violência de colonização e escravidão: afirmação de identidade afro-descendência*, 2017. Disponível em: <https://bit.ly/3h9q8Y7>. Acesso em: 02 jul. 2021.

EKANOLA, Adebola Babatunde. A Naturalistic Interpretation of the Yoruba Concepts of Ori. *Philosophia Africana*, V. 9, NO. I, MARCH 2006. <<<https://bit.ly/3litpUF>>> Acesso em: 9 nov. 2020.

GBADEGESIN, Segun. *African Philosophy. Traditional Yoruba Philosophy and Contemporary African realities*, 1991. Disponível em: <https://bit.ly/2Q74ZTp>. Acesso em: 15 mar. 2021.

HALLEN, Barry. *The good, the bad, and the beautiful: discourse about values in Yoruba culture*. 2000. p.90-101.

HIGGS, Philip. *African Philosophy and the Decolonisation of Education in Africa: Some critical reflection*. Educational Philosophy and Theory, 2011. <<https://bit.ly/3vh8o1x>> Acesso em: 23 maio 2021.

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, mar. 2008: 149-160. Disponível em: &lt; <https://rccs.revues.org/699> Acesso em: 02 fev. 2016.

HOUNTONDJI, Paulin. *African Philosophy, Mith and Reality*. Indiana University Press, 1996. Disponível em <<https://book4you.org/book/3505382/dfbec7>> Acesso em: 6 fev. 2021.

IDOWU, E. Bolaji. Olódùmarè e o destino do homem. Tradução e adaptação. *Revista Olorun* n. 5, agosto de 2011. Luiz L. Marins Publicado em Olódùmarè, God in Yoruba Belief A&B Books Publishers, New York, 1994 [1962] p. 169 – 185.

IFÁKÒYA. Awo. *Òrìsa Orí e o Ritual de Ìborí.*, 2003. <<https://bit.ly/34EHxRU>> Acesso em: 18 jun. 2020.

JAGUN, Márcio de. *Ori: A cabeça como divindade: História, Cultura, Filosofia e Religiosidade Africana*. Litteris Editora. Edição do Kindle, 2015.

LEITE, Fabio Rubens da Rocha. *A questão ancestral: África negra*. São Paulo: Palas Althena: casa das África, 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. *Revista Sociedade e Estado*, V. 31 Número 1, janeiro/abril 2016.

MAZRUI, Ali A. *et al.* Tendências da filosofia e da ciência na África. In: *História geral da África, VIII: África desde 1935*. Editado por Ali A. Mazrui e Christophe Wondji. Brasília: UNESCO, 2010. 1272 p.

MBEMBE, Achille. As Formas Africanas de Auto-Inscrição. In: *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, nº 1, 2001, p. 207-209

MBITI, John S. *African Religions and Philosophy*, 1969. The Anchor Books edition is published by arrangement with Praeger Publishers, publisher of the clothbound edition]. Disponível em: <<https://book4you.org/s/Mbiti>> Acesso em: 4 fev.2020.

MBITI, John S. *Introduction to African Religion* (Página iv). Waveland Press, Inc. Edição do Kindle. 1975.

NANQUE, Papa Paulo. *Os antepassados* [introdução à cosmologia Pepel], Bissau, 2014.

NANQUE<sub>1</sub>, Papa Paulo. *A fundação da Terra* [introdução a cosmologia Pepel], Bissau, 2014.

NANQUE<sub>2</sub>, Papa Paulo. *O conceito de Homem* [introdução a cosmologia Pepel], Bissau, 2014.

NOGUEIRA, Renato. *O ensino de filosofia e a lei 10.639*. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas: Biblioteca Nacional, 2014.

OKRAH, Kwadwo A. *Toward an African Philosophy of Education*. Published in 2003 by Routledge 29 West 35th Street New York, NY 10001 [www.routledge-ny.com](http://www.routledge-ny.com)

OLANIPEKUN, Olusola Victor. *Omoluabi: Re-thinking the Concept of Virtue in Yoruba Culture and Moral System Africology: The Journal of Pan African Studies*, v.10, no.9, October 2017 <https://bit.ly/328m1UA>Acesso em: 18 jun. 2020.

ÒNÀ VELOSO, Carlos Henrique. Notas preliminares sobre vida boa a partir da cosmo-percepção Iorubá. *CAPOEIRA – Revista de Humanidades e Letras* (ISSN 2359-2354). E v.7 n.1, 2021

OSAMARO, Cromwell. *A obra completa de Orúnmilá a sabedoria divina*, 2007. Disponível em: <https://pt.scribd.com/>. Acesso em: 5 maio 2020.

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

RAMOSE, Mogobe B. *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books, 1999. p. 49-66. Tradução para uso didático por Arnaldo Vasconcellos.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. 13. ed. Petrópolis, Vozes, 2008.

SANTOS, Nilsa Lourdes dos. *Orí - o Orixá maior sob a perspectiva do povo Iorùbá*, 2020. Disponível em: <https://bit.ly/3lwLFfg>. Acesso em: 03 dez. 2021.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930*. São Paulo: Companhia das letras, 1993.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. Pp.121-163  
TEMPELS, Placide. *A filosofia bantu*. 1. Ed. Angola Lda, 2016. Disponível em <<https://book4you.org/book/6139906/6a2f8e>> Acesso em: 4 fev. 2020.

VERGER, Pierre. Grandeza e decadência do culto de Ìyàmi Òṣòrrongà (minha mãe feiticeira) entre os Yorubá. In: *As senhoras do Pássaro da Noite: Escritos sobre a religião dos orixás* V/Carlos Eugenio Marcondes de Moura (org.). São Paulo: Axis Muundi, 1994.

WIREDU, Kwasi. *Conceptual decolonization as an imperative in contemporary african philosophy: some personal reflections*, 2002. <<https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2002-2-page-53.htm>> Acesso em: 23 fev. 2021.