



Ntu

A filosofia africana¹

Janheinz Jahn

“aqui estão presentes os tempos primitivos, se reencontra a unidade”. Leopold Sédar Senghor

I

Fundamentos

Se decidimos que a imagem africana tradicional do mundo é uma harmonia excepcional, com exceção da palavra “africana”, cada palavra dessa frase é ao mesmo tempo verdadeira e falsa. Pois, em primeiro lugar, a imagem tradicional do mundo todavia hoje está viva; segundo, não se trata de uma imagem do mundo no sentido europeu, pois nela intuição, experiência e vida não podem ser separados; terceiro, somente a partir de uma perspectiva europeia podemos dizer que é excepcional, pois para o africano é absolutamente normal; e quarto, a expressão “harmonia” é incompleta, pois não deixam distinguir que partes se harmonizam com qual todo. Se afirmamos: “todo”, não falamos com propriedade. “Todo” é algo difícil de imaginar e, além do mais, não se pode encerrar em poucas palavras o que como ele se pensa.

Adeboye Adesanya, um autor ioruba, encontrou uma formulação feliz para caracterizar brevemente a harmonia das intuições africanas. “Não há somente – escreve – uma interdependência de realidade e religião, de religião e razão, de razão e causalidade, mas sim, interdependência ou compatibilidade de todas as disciplinas. Uma teoria médica que, por exemplo, contradiga uma conclusão teológica é rechaçada e vice-versa. A exigência de uma compatibilidade mútua de todas as disciplinas elevada a sistema é a arma principal do pensamento ioruba. Do pensamento grego podemos apagar Deus, sem que sua arquitetura lógica sofra qualquer dano. Isso não seria possível fazer no pensamento ioruba. O pensamento medieval poderia renunciar, se quisesse, as ciências da natureza. No pensamento ioruba isso seria impossível, pois desde Olodumare² se construiu um edifício de conhecimentos, segundo o qual o dedo de Deus se manifesta ainda que nos elementos mais rudimentares. Filosofia, teologia, política, sociologia, direito agrário, medicina, psicologia, nascimento e morte estão compreendidos num

¹ Tradução para uso didático feita por Marcos Carvalho Lopes a partir da versão em espanhol dos dois primeiros subtítulos do “capítulo 4” JAHN, Janheinz. Muntu: las cultura de la negritud. Trad. Daniel Romero. Madrid, 1970. P.113-122.

² Patriarca dos iorubas.

sistema lógico tão compacto que, retirando uma parte qualquer, se desmorona a estrutura total”.³

A compatibilidade de que fala aqui Adesanya vale não somente para o pensamento ioruba, mas também provavelmente para toda filosofia africana em geral.

A compatibilidade, elevada a sistema, de intuições e formas de comportamento – frequentemente incompatíveis para uma concepção europeia – foi assinalado por eruditos europeus, porém sofreu também deturpações profundas. Como não se conseguia incorpora-la ao sistema do pensamento europeu, se considerava ilógica a forma de pensamento africana; Lévy-Bruhl qualificou de “pré-lógica” a “postura espiritual dos primitivos”, com o que tentava caracterizar um pensamento que não se abstém da contradição interna, um pensamento para o qual “os objetos, as essências e os fenômenos, de uma forma para nós incompreensível, podem ser ao mesmo tempo eles mesmos e algo distinto deles mesmos”⁴. Ao final da sua vida, Lévy-Bruhl se retratou de sua teoria do “prelogicismo”, oferecendo com isso um exemplo de rara honestidade científica. Nas suas notas póstumas se pergunta como pode imaginar uma hipótese tão mal fundada⁵, e chega a esta conclusão: “A estrutura lógica do espírito é igual em todos os homens”⁶.

A visão – e a posterior retratação – de Lévy-Bruhl abriram uma brecha. Até então se classificava todo o incompreensível sob a vaga designação de “pré-lógico” ou “místico”; a partir de então não se dispõe de nenhum sistema apropriado para fazer compreensível o que é incompreensível para o não africano. Os investigadores se entregaram a proveitosos trabalhos monográficos e se guardavam de todas as generalizações. Assim apareceu uma pequena série de exposições sistemáticas sobre questões isoladas e muito concretas. Cada uma delas nos manifestava um sistema lógico em si mesmo e nos oferecia o material e a possibilidade de buscar o denominador comum.

Foram cinco essas obras, todas publicadas depois da segunda guerra mundial. A primeira é a Filosofia bantu, do padre Placide Tempels; apareceu em 1945 e, em 19949 a tradução francesa, em 1946 no original flamenco e em 1956 em alemão. Tempels, um religioso franciscano, que trabalhava como missionário no Congo desde 1933, deve seus conhecimentos a uma observação direta de dez anos. Analisou as ideias dos balubas através de suas conversações e conduta; com espírito atento e sensível intuição foi se

³Adensay, pag. 39 e seguintes

⁴Levy-Bruhl, I, p.58

⁵Levy-Bruhl, II, p.61

⁶Ibd. P.73

aproximando do pensamento dos bantus, farejando o seu sistema de pensamento, e, por último, nos apresentou a este como um sistema coerente.

O segundo livro deve sua existência a uma sorte excepcional. Depois que o etnógrafo francês Marcel Griaule passou muitos anos estudando os Dogon – um povo que habita o grande solo do Níger –, em outubro de 1946 foi chamado por Ogotommêli, um velho, porém forte, caçador, cego por um acidente e sábio, que lhe expos, em conversas que duraram trinta e três dias, o sistema do mundo, a metafísica e a religião do Dongon, “um sistema cujo conhecimento desbaratava todas as concepções que até então, de modo geral, se tinha sobre a mentalidade dos negros e dos primitivos”⁷. Ogotommêli expressou seu saber sistematicamente, e, o encapsulando em uma linguagem poética, plástica, o etnógrafo somente teve que colocá-lo por escrito e traduzi-lo ao francês.

Animada por este resultado, a colaboradora de Griaule, Germaine Dieterlen investigou a religião dos bambara, e, em 1950, pode nos oferecer um sistema parecido em seu *Ensaio sobre a religião bambara*.

Em 1947, uma artista afroamericana, a estadunidense Maya Deren, viajou para o Haiti para filmar algumas cenas do ritual vodu. O impacto dessa religião foi tal para ela que, deixou de filmar e se iniciou no vodu e, por último, o descreveu sistematicamente. Seu livro sobre os *Deuses vivos do Haiti*, que apareceu em 1953 em Londres e Nova Iorque, já foi utilizado por nós no capítulo VODU.

O quinto livro se chama *A filosofia bantu-ruandesa do ser*. Alexis Kagame, um bantu, conseguiu na Universidade Gregoriana de Roma seu doutorado em filosofia com este trabalho volumoso, publicado pela Real Academia de Ciências de Bruxelas. O estudo da filosofia ocidental o animou a analisar o sistema do pensamento que lhe haviam ensinado os seus velhos iniciadores (“*noux vieux initiateurs*”) e a definir cada conceito em comparação com os conceitos ocidentais.

Cinco autores totalmente distintos: um religioso belga, uma etnógrafa francesa, uma artista norteamericana, um sábio africano que não sabe ler nem escrever e um africano erudito que fala vários idiomas, expuseram por motivos completamente distintos os sistemas filosóficos de cinco povos diferentes: balubas, ruandeses, Dogon, bambaras e haitianos, cujos territórios, de modo geral, estão muito distantes uns dos outros. Dentro de suas diferenças e particularidades estes sistemas coincidem no básico.

⁷ Griaule, p.9

A tarefa deste livro não pode ser expor profundamente ao leitor as coincidências e diferenças dos cinco sistemas. Para expor com esmero somente um deles seria preciso centenas de páginas. Unicamente podemos pretender familiarizar o leitor com alguns conceitos fundamentais que são imprescindíveis para o entendimento da cultura negroafricana.

II

A quatro categorias

Para a exposição da ontologia bantu de Ruanda, Kagame parte de um estudo da sua língua materna, o kinyaruanda. Como todas as línguas bantus, é uma língua “de classes”, ou seja, os substantivos não se dividem a partir de uma regra gramatical, como acontece em nossas línguas, em masculinos, femininos e neutros, ao invés disso se agrupam em classes. Existem classes para os homens, para seres mágicos entre os quais contam também as árvores, para ferramentas, líquidos, feras, lugares, abstratos etc. A classe de uma palavra se conhece por um som ou um grupo de sons que precedem a raiz e que os gramáticos europeus chamam “prefixo” e Kagame, com muito sentido, designa “determinativo”. Pois um prefixo como “in” em “impossível” pode ser separado da raiz, e essa, segue sendo uma palavra com sentido “possível”. No entanto, na língua bantu a raiz sem determinativo não produz uma palavra, perde sua significabilidade e não aparece no uso linguístico.

Para poder reter o mais facilmente possível os conceitos de que necessitamos e que tomamos da língua materna de Kagame, prescindimos dos acentos e dos verdadeiros prefixos que nesta língua precedem aos determinativos. Retenhamos, então, os quatro conceitos fundamentais que, a seguir, vamos explicar de modo mais fácil:

1. Muntu = “homem” (plural: bantu).
2. Kintu = “coisa” (plural: bintu).
3. Hantu = “lugar e tempo”.
4. Kuntu = “modalidade”.

Muntu, kintu, hantu e kuntu são as quatro categorias da filosofia africana. Todos os seres, todas as essências, em qualquer forma que se apresentem, encerram-se em uma dessas categorias.

Como na língua materna de Kagame existem dez classes, os determinativos das palavras não coincidem necessariamente com os determinativos das quatro categorias.

Porém todas as palavras poderiam ser incluídas em uma das categorias. Assim, “muhanga” = “erudito” (1ª classe) pertence a categoria “muntu” (homem); “ruhanga” = “frente” (3ª classe), a categoria “kintu” (“coisa”); “mahanga” = “países estrangeiros” (5ª classe), a teoria “hantu” (“lugar”), e “buhanga” = “saber (especializado)” (8ª classe), a categoria “kuntu” (“modalidade”).

Todo o existente, que forçosamente precisa pertencer a uma dessas categorias, não deve ser pensado como substância, mas sim como força. O homem é uma força, todas as coisas são forças, lugar e tempo são forças e as “modalidades” são forças. Homem e mulher (categoria muntu), cachorro e pedra (categoria kintu), este e ontem (categoria hantu), beleza e riso (categoria kuntu) são forças e, como tais, aparentadas umas com as outras. O parentesco dessas forças salta à vista nas próprias palavras, pois retirando os determinativos, a raiz *ntu* é a mesma em todas as categorias.

Ntu é a força universal em geral, por[em que nunca aparece separada de suas formas reveladoras muntu, kintu, hantu e kuntu. Ntu é o ser mesmo, a força universal cósmica que somente o moderno pensamento racionalista pôde abstrair de suas formas fenomênicas. Ntu é aquela força na qual ser e existir coincidem. Ntu é – assim podemos falar para sermos mais claros – aquilo que Breton pensava quando escrevia: “Tudo leva a crer que existe um ponto do espírito, a partir do qual vida e morte, realidade e imaginação, passado e futuro, o comunicável e o incommunicável, a altura e a profundidade deixam de ser concebidos como contradições”⁸; ntu é aquele “ponto de criação originária” que Klee buscava: “Eu busco um ponto remoto de criação originária onde pressinto uma forma igualmente válida ao mesmo tempo para o homem, a fera, a planta, a terra, o fogo, a água, o ar e todas as forças”⁹.

Porém, no ntu não existem as contradições de Breton nem está “remoto”. Se disséssemos que ntu é uma força que se expressa no homem, as feras, as coisas, os lugares, o tempo, a beleza, a feiura, o riso, o choro etc., seria uma falsidade, pois isso significaria que ntu é algo independente e separado de todas as coisas; porém ele é, como mostra a linguagem da qual tomamos, todas essas coisas mesmas e não se encontram independentemente. Ntu é aquilo que muntu, kintu, hantu e kuntu são coletivamente. Não é que matéria e força coincidam, mas que não foram separadas.

Ntu não expressa a ação dessas forças, mas seu ser. Elas operam continuamente, sem interrupção. Se para todo o universo se pudesse impor um alto em seu caminho, se

⁸ Citado segundo Haftmann, p.96.

⁹ *Ibd.*

de repente a vida se paralisasse, somente então ntu se manifestaria. Porém o impulsor, o que dá vida e eficácia para todas as forças é *nommo*, a “palavra”, do que por agora somente diremos que é, em cada caso, palavra e água, semente e sangue.

Antes devemos definir mais claramente as quatro categorias. Antes demos as traduções dos conceitos bantus, porém por precaução os colocamos entre aspas. Pois os conceitos muntu e homem não se adequam, muntu compreende aos vivos e aos defuntos, aos orixás, às loas e ao Bom Dieu. Muntu é, portanto, uma “força dotada de inteligência” ou, melhor, uma força de uma essência tal que é apta para dominar sobre o *nommo*.

A segunda categoria kintu compreende aquelas forças que não podem atuar por elas mesmas, e somente se fazem ativas sobre o comando de um muntu, seja um homem vivo, um defunto, um orixá ou o Bom Dieu. Os “bintu” são forças coaguladas na espera do comando de um “muntu”. Estão sobre as ordens do muntu, estão “aos seus cuidados”. Somente tem preferência certas árvores que, como o poteu-mitan no vodu, são o “caminho das loas”: neles brota diretamente a água do abismo, *nommo* originário, a palavra dos antepassados; são a lenda dos defuntos, das loas, em sua viagem até os vivos, são “repositório” dos divinizados. Por isso, em algumas línguas bantus as árvores pertencem a classe linguística do muntu. Porém quando se faz oferenda para uma “árvore”, a oferenda não é dirigida para a planta, mas sim às loas ou antepassados, as forças muntu que por ela viajam. Como parte de tais árvores, também a madeira – da qual se fazem esculturas – tem uma qualidade especial: o *nommo* dos antepassados lhe concedem uma consagração particular.

Lugar e tempo se incluem na categoria hantu. Hantu é a força que situa no espaço e no tempo todo acontecimento, todo “movimento” (como todo ser é força, está continuamente em movimento). Para a pergunta “Onde você viu isto?”, pode responder-se “Onde?, sobre o reinado do rei X”¹⁰. Para uma pergunta sobre lugar pode ser dada uma constatação sobre o tempo. E a pergunta “Quando o viste?”, pode ser respondida: “no bote, debaixo da ponte em direção a...”. Aqui para uma questão temporal se responde indicado o lugar. Isto não é anormal: todo homem que olha o seu relógio está vendo o tempo em um lugar, e o matemático que quer expressar um movimento representa a distância em um eixo de coordenadas e, no outro, o tempo. Como se concebe a unidade espaço-temporal (sem relógio nem coordenadas) no pensamento tradicional africano, não

¹⁰ Kagame, 2, p.268.

importa para nossa reflexão. Kagame dedica para este complicadíssimo problema trinta e uma páginas.¹¹

No entanto, muntu, kintu e hantu, até certo ponto, pode ser representado para o leitor ocidental como forças; porém a coisa se torna mais difícil com kuntu, a força modal. Uma força modal como “beleza” dificilmente se concebe como uma força que atua independentemente. O mesmo acontece com um kuntu como “rir”. Rir é uma ação que alguém faz, como o riso pode ser concebido como uma força independente, sem que haja ninguém que ria?

Para que possamos ver mais claramente o kuntu, vamos citar um autor africano, Amos Tutuola. Certo que geralmente são citados versos, refrões e contos tradicionais; porém nós escolhemos de propósito um autor moderno que escreve em inglês para com isso indicar que a filosofia africana, não sucumbe em contato com a filosofia europeia, mas surge novamente na cultura e na arte negroafricanas, por vezes conscientemente, noutras inconscientemente. Tutuola não é bantu, mas ioruba, o que demonstra até que ponto os nossos conceitos bantus são gerais.

Na obra de Tutuola, *O bebedor de vinho de palma*, há um momento em que “rir” vem descrito como kuntu, como força modal. “Aquela noite conhecemos pessoalmente o riso, pois depois que cada um havia acabado de rir, o riso seguiu rindo durante duas horas. E como o riso se ria de nós nessa noite, minha mulher e eu esquecemos nossas dores e rimos com ele, pois se ria em um tom estranho, que antes na nossa vida nunca havíamos ouvido. Não sabíamos o tempo que estávamos rindo com ele, porém nós rimos unicamente do riso do riso, e ninguém que o tivesse escutado rir, haveria deixado de rir, e qualquer que houvesse continuado rindo com o riso, morreria ou desmaiaria de riso, porque rir é o ofício do riso, do qual ele se alimenta. Finalmente, pedimos ao riso que fizesse o favor de parar; porém ele não podia”¹².

Também a “beleza” pode se manifestar como uma força. Tutuola mostra isso em outro lugar da mesma obra: “Este senhor era tão belo... se tivesse caído em um campo de batalha, nenhum inimigo o teria matado ou feito prisioneiro, seguramente eu não!, e se os bombardeiros o tivessem visto na cidade que tinham que bombardear não teriam lançado bomba alguma enquanto ele estivesse presente, ou se tivessem feito isso, as bombas não teriam explodido até que ele estivesse fora da cidade. Tão bonito era!”¹³.

¹¹ Kagame, 2, p.247-278.

¹² Tutuola, I, p.40..

¹³ Ibid. P.21.