

ÁGUAS DAS ORIGENS, PEDRINHAS MIÚDAS E UM CADINHO DE POESIA

WATERS OF ORIGINS, ANCESTRAL WISDOM AND SOME POETRY

AGUAS DE ORIGENES, CONOCIMIENTOS ANCESTRALES Y UN POCO DE POESIA

Pedro Vitor Guimarães Rodrigues Vieira¹

RESUMO

Este ensaio é um convite ao mergulho em águas de diferentes origens do pensamento e que banham diferentes modos de ser e praticar os mundos, tomando as artes da cena como um espaço capaz de receber as tensões e contradições desse desafio. O texto em si carrega o encantamento do escritor pelas culturas Bantu e Nagô, oferecendo às subjetividades leitoras uma narrativa que não se coloca à margem da linguagem poética na sua apresentação. Ironicamente, ele é fruto de uma pesquisa que foi iniciada durante um exercício de leitura crítica da obra Teogonia, de Hesíodo, poeta grego do século VIII a.C. Os apontamentos sobre tempo, humanidade e as histórias por meio das quais criamos as representações de muitas divindades tornaram-se objetos do desejo de conhecer, discutir e experimentar as águas sagradas de diferentes tempos e mundos. Águas evocadas desde o começo desses mundos, como as do Oceano, Titã que sibilava entre os terreiros de Gaia ou as do mundo pantanoso encontrado por Obatalá. Interessa-nos estudar os modos de pensar-fazer de uma corporeidade que bebe dessas cosmovisões de mundo para criar artes da cena. Por isso, a abordagem utilizada para desenhar as narrativas deste ensaio propõe um cenário mito-poético pluriversal e a atualização – ou reinvenção – dos corpos em seus processos criativos. Interessa-nos, também, discutir os artifícios que reservam às águas das origens das mito-poéticas africanas, mais escuridão que textualidades; mais apagamentos que sombras; mais negações que reparações; mais silêncios prescritos que vozes autorizadas; e mais lastro de navios que títulos outorgados.

Palavras-chave: modos de pensar-fazer; artes da cena; educação; teogonias.

ABSTRACT

This essay is an invitation to dive into waters of different origins of thought, that bathe different ways of being and practicing the worlds, taking the arts of the scene as a space capable of receiving the tensions and contradictions of this challenge. The text presents the writer's enchantment with Bantu and Nagô cultures, offering to the subjectivities readers a narrative which does not deny poetic language. Ironically, it is the result of research that began during a critical reading exercise of the work Theogony, by Hesiod, a greek poet of the 8th century BC. The notes about time, humanity and the stories through which we create the representations of many deities became objects of the desire to know, discuss and try out the sacred waters of different times and worlds, such as those of the Ocean, Titan who hissed among the yard of Gaia or those of the swampy world found by Obatalá. We are interested in studying the ways of thinking-doing of a corporeality that drinks from these worldviews to create scene arts. Therefore, the approach used to design the narratives of this essay proposes a

¹ Doutorando de Arte da Cena, UFRJ; Mestre em Ciência da Arte, UFF, profpedrobarbara@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0001-7198-931X>.

pluriversal mytho-poetic scenario and the actualization - or reinvention - of bodies in their creative processes. We are also interested in discussing the artifices that reserve for the waters of the origins of African mytho-poetics, more darkness than textualities; more erasures than shadows; more denials than reparations; more prescribed silences than authorized voices; and more ship ballast than granted titles.

Keywords: ways of thinking-doing; arts of the scene; education; theogonies.

RESUMEN

Este ensayo es una invitación a sumergirse en aguas de diferentes orígenes de pensamiento y que bañan diferentes formas de ser y practicar los mundos, se entender las artes escénicas como un espacio capaz de recibir las tensiones y contradicciones de este desafío. El propio texto es portador del encantamiento del escritor con las culturas bantú y nagô, ofreciendo para las subjetividades de los lectores narraciones que no huyen del lenguaje poético. Irónicamente, es el resultado de una investigación que comenzó durante un ejercicio de lectura crítica de la obra Teogonía, de Hesíodo, poeta griego del siglo VIII a.C. Aspectos sobre el tiempo, la humanidad y las historias a través de las cuales creamos las representaciones de muchas deidades se convirtieron en objetos del deseo de conocer, discutir y experimentar las aguas sagradas de diferentes épocas y mundos, como las del Océano, Titán que siseaba entre los terreiros de Gaia o las del mundo pantanoso encontrado por Obatalá. Nos interesa estudiar las formas de pensar-hacer de una corporeidad que bebe de estas cosmovisiones para crear artes escénicas. Por ello, el enfoque utilizado para diseñar las narrativas de este ensayo propone un escenario mito-poético pluriversal y la actualización -o reinención- de los cuerpos en sus procesos creativos. También nos interesa discutir los artificios que reservan a las aguas de los orígenes de la mito-poética africana más oscuridad que textualidad; más borraduras que sombras; más negaciones que reparaciones; más silencios prescritos que voces autorizadas; y más lastre de barco que títulos concedidos.

Palabras clave: formas de pensar-hacer; artes de la escena; educación; teogonías.

INTRODUÇÃO

O sobrado de mamãe é debaixo d'água
Debaixo d'água, por cima da areia
Tem ouro, tem prata
Tem diamante que nos alumeia¹

As pequenas águas são como a infância de um rio que não envelheceu, como diria o poeta Manoel de Barros. Águas, infâncias, chãos, pássaros e quintais se banham nos riachos mais molhados de algumas palavras. Águas que desaguam origens. E as que renovam as cachoeiras têm o frio de acordar a alma do poeta, que se faz dourar em suas beiras enquanto ouve o ijexá de Oxum. Talvez a natureza errante das coisas seja capaz de fazer a palavra engravidar de sonhos e sentidos. Não há linhas precisas para um caminhar errante. A errância² é o caminho! Caminho percorrido pelas águas que contornam as pedras no curso dos rios, para desaguarem sempre a seu modo. Para o poeta, a razão atrapalha a poesia e as coisas que não existem são as mais bonitas.

Por essas e outras, pedrinhas miudinhas são lançadas ao sabor das águas claras! E, parafraseando as mais miúdas, lançadas pelo compositor e escritor Nei Lopes (2019), engana-se quem toma por um amontoado de credices e superstições sem pé nem cabeça a religiosidade africana recriada no Brasil e nas Américas. Noutras, reverenciadas em pontos de encantaria, na chamada dos caboclos boiadeiros, lê-se: “uma é maior, outra é menor, a miudinha é que nos alumeia. Pedrinha de Aruanda êh!”.

Seguindo o caminho das pedras molhadas, que ajudaram a fabular os sobrados e os seios das geradoras do mundo, encontraremos pessoas comuns, os festejos que ressacam a dureza do real de todas as coisas e o renascimento das majestades do povo, que perambulam suas ancestralidades coroadas no ordinário labutar do dia a dia. “O resto são as coisas e pessoas poderosas – inimigas dos rios e das ruas – e suas irrelevâncias” (Simas, 2019, p.14).

Errante, o presente ensaio deseja navegar origens e passear pelas águas sagradas de diferentes tempos e mundos. Águas sagradas evocadas desde o começo desses mundos, como as do Oceano, Titã que sibilava entre os terreiros de Gaia, sob os olhos de Urano, ou as do mundo pantanoso e cheio d’água encontrado por Obatalá, antes mesmo da imensidão do mar ser entregue aos cuidados de Olocum, matriarca dos oceanos (Prandi, 2001).

A proposição de um cenário mito-poético pluriversal³ é um recurso utilizado como tentativa de equilibrar a bússola que ajuda a localizar algumas reflexões sobre criação e conservação da arte (Deleuze e Guatarri, 2010), e a atualização – ou reinvenção – dos corpos imbricados em seus processos criativos. A própria natureza desses corpos, inspirados pela Teogonia grega e/ou pela cosmopercepção nagô/iorubá são interessantes para navegar esses mares mundanos, pois também foram alimentados com terras, águas, ares e florestas na sua constituição. Entretanto, o grande desafio imposto por esses mares de navegar é que, ao navegá-los, encontramos muito a respeito do reinado encastelado de Zeus, mas pouco sobre os sobrados de Iemanjá; as façanhas de Hermes, mas a condenação de tudo que Exu⁴ simboliza, por exemplo. [Penso que uma análise mais crítica e minuciosa sobre essas analogias merece encontrar espaço em outras páginas]. Para as águas das origens das mito-poéticas africanas, há mais escuridão que textualidades, há mais apagamentos

que sombras; há mais negações que reparações; há mais silêncios prescritos que vozes autorizadas; e mais lastro de navios que títulos outorgados.

Há uma certa insistência na permanência da narrativa que encastela origens e emoldura sentidos, que edita e traduz, inequivocamente, os protagonismos nas histórias contadas sobre caos, terras, submundos, amores, montanhas, águas, divindades e demais seres viventes. Contudo, pergunto-me se não há mais mundos à esquerda, à direita e ao sul dos livros escritos ou naqueles que foram queimados ao longo de nossa pretensa história universal [?]. As deusas que dançam sob as águas que encobrem o sobrado de mamãe perguntariam: histórias de quem? Para quem? Escritas sob os olhos de quem?

Há corpos e existências e cosmologias e línguas e ossos e cânticos naufragados que nos fazem rasurar [apenas] as areias que estão no entorno dos cais. Mas o processo de construção dos pertencimentos históricos precisa escavar mais e ainda mergulhar para encontrar os jongs cantados nos quilombos do fundo do atlântico negro. A reivindicação de tecnologias ancestrais e as reinvenções do ser, na inteireza de suas histórias, carecem de ancoradouro filosófico, que seja instituído à luz de seus modos de conceber as águas de suas próprias origens. Nilo, Níger, Zambeze e Congo são vates de potência dessas águas africanas.

Do ponto de vista do arcabouço filosófico, Renato Noguera⁵ (2013) destaca a egiptologia⁶ como escola milenar por meio da qual se pode conhecer outros modos de ser/pensar/perceber o mundo ocidental, seguindo as águas de grandes nomes contemporâneos como Cheikh Anta Diop (1923-1986) e Théophile Obenga (1936-). Contudo, se pensarmos sobre a procura por filosofias extraocidentais, encontraremos, por exemplo, segundo o filósofo italiano Vattimo (2000, p. 113), que esta busca nos possibilitará encontrar, a preço de um certo forcejamento, uma certa cultura histórica da própria filosofia. Em seu trabalho, Vattimo se debruça sobre uma concepção de hermenêutica filosófica como ontologia da atualidade e sua vocação niilista. E, nesse sentido, o desafio é, justamente, o de constituir uma paisagem intelectual plural, que não parta da negação de concepções filosóficas ditas “outras” para constituir a difícil tarefa de ler e interpretar o mundo por meio de suas águas e poesias. Esse é, se não, o desafio: as águas das profundas origens dos mundos.

Diante de tal cenografia, ao longo deste ensaio utilizaremos a analogia, a correspondência e a transposição⁷ como estratégias de composição, a fim de dar

contornos à complexa paisagem de águas das origens que se deseja reiterar. O sociólogo e escritor brasileiro, professor Muniz Sodré, utiliza dessas estratégias para alicerçar o arcabouço teórico que lhe permitiu aprofundar as sutilezas e as profundezas do pensamento nagô. Para ele, quando diante das possibilidades de inscrever existências a partir de uma cosmopercepção africana do mundo,

as noções como correspondência (relação de complementaridade) e transposição (deslocamento de algo de uma região para outra) podem ser ditas próximas ou vizinhas, mas não equivalem a analogia, que tanto mantém uma tensão entre as duas vertentes de uma dimensão de terminada (logo, não se presta a complementação) quanto difere da transposição por não permanecer idêntica no caso de duas versões de uma mesma coisa. (Sodré, 2017, p.161)

A complexidade e as poéticas advindas do pensamento nagô fizeram do pensamento-texto de Muniz Sodré uma trilha no meio do caminho das pedras molhadas deste ensaio. Neste cenário mito-poético que se propõe experienciar aqui, a revelação de um caminho que permite amalgamar afetos, memórias, pertencimentos, corpos e fé, parece bastante oportuno, na medida em que a ação de amalgamar e entrecruzar atabaques, águas e orações pertence ao fenômeno da interculturalidade, que se tornou mais característico nas religiões universais (*ibid*, p. 162). Mas não é exatamente sobre religiosidade – no sentido da praticância dos dogmas de uma ou outra fé – que o autor está escrevendo nessa passagem. Ele vai observar que as estratégias de correspondência e transposição vão se destacar no processo de expansão de algumas religiões, que passarão a incorporar crenças e culturas locais, chegando a citar o cristianismo e o islamismo como exemplos.

A incorporação de outras culturas à uma primeira, que se pretende como original e universal, logo, dominante e hegemônica, envolve um processo de aculturação e violência simbólica estruturantes. A exemplo do que ocorreu durante a expansão do império de Alexandre Magno entre os séculos III e II a.C., trata-se de uma expressão secular do que hoje compreendemos como apropriação cultural⁸. Reside aí alguma coisa que se pode compreender como extrativista, ao mesmo tempo que é soma e ampliação de repertório filosófico e cultural. Mas o subjugo de outrem, por meio de artifícios como exploração e expropriação, a fim de conquistar e manter certo status de poder, com base na construção e manutenção de um lugar narrativo de superioridade e de privilégios, é um fenômeno que torna ainda mais complexo lidar com o tempo e os lugares de origem das coisas. Os apagamentos históricos, a

invisibilidade política e o preterimento intelectual de povos, sabedorias, culturas, territórios e pessoas, lidos como minoritários, também compõem esse cenário truncado das diversas origens.

A ENCRUZILHADA DAS ÁGUAS

Quando utilizamos a palavra origem estamos acenando para o princípio inculcado na obra *Teogonia*, de Hesíodo (2003). Por assim dizer, foi o exercício de leitura crítica desta obra que desaguou os questionamentos que emergem das águas desse ensaio. Segundo a tradução feita por Torrano, este princípio é apresentado através da noção de *arkhé* (p.21) contida no verbo *arkhómetha* (começamos), que reúne numa unidade indiscernível o sentido de princípio-começo e o de princípio-poder-império.

Neste ensaio, em especial, o emprego da palavra origem também é conduzido de maneira encantada, experimentando, por assim dizer, a proposição de uma poética das águas que inundam a construção da narrativa. Outrossim, podemos considerar que o *arkhé* grego também é utilizado tanto no sentido de origem quanto no sentido (aristotélico) de “princípio material” das coisas, ou seja, refletindo sobre como elas de fato ganham materialidade no momento da criação. De acordo com os estudos de Burnet (2007, p. 28), é natural que o termo *arkhé* tenha sido adotado por Teofastro, filósofo do século III a.C., sucessor de Aristóteles na escola peripatética, além de autores posteriores. Ele faz essa distinção porque esses autores tomaram como ponto de partida um momento importante da história da Física, quando Aristóteles classifica seus predecessores conforme eles houvessem postulado uma ou mais *arkhai* (princípios materiais).

Já o professor Muniz Sodré (2017, p.89) vai compreender *arkhé* como princípio propriamente filosófico, pois não traz em sua concepção um sentido restrito ligado às crenças religiosas, posto que é pensamento cosmológico e ético. Ele olha a roupagem religiosa atrelada ao conceito e faz-lhe pertencente a uma filosofia trágica, que “afirma o divino como uma faceta da vida, mas sem teologia”.

Mas de que forma esse princípio filosófico, que também é lido como pensamento cosmológico na obra de Sodré, que nos permite discutir sobre a perspectiva da origem dos elementos constitutivos do mundo, possibilitará um

diálogo – ou uma aproximação por efeito de analogia, correspondência ou transposição – com a perspectiva africana nagô/iorubá?

A Arkhé africana pode ser dita igbá iwa axé, em iorubá. Mas é ritualmente especificada pela palavra axexê, a cerimônia em que, por ocasião da morte de um membro da comunidade, são reverenciados os ancestrais, a origem das linhagens. (...) Mas se estabelecermos uma analogia entre o grego e o nagô, as próprias divindades (orixás) são Arkhai, isto é, princípios a serem cultuados como theos ou como epítetos divinos. (Idem)

O autor defende uma tese bastante interessante em *Pensar Nagô* (2017), por meio da qual apresenta a concepção de uma filosofia que se origina nas raízes do pensamento iorubano. Em sua obra, podemos verificar a existência de muitas camadas de um pensamento que, forjado a partir de outros alinhamentos, torna-se capaz de reconduzir os eixos que sustentam/orientam os cânones europeus. Cânones que encastelam uma filosofia, que comunica as águas originais da humanidade para ela mesma, tomando um único ponto de vista como universal.

As primeiras palavras que inauguram o caminho desenhado por Sodré funcionam como pedrinha miudinha capaz de provocar significativa mudança no curso das águas de um rio. E tal mudança de curso lhe permitiu sustentar o complexo de procedimentos por meio dos quais opera a própria filosofia nagô. Ao revisitar o que já fora visto para pensar o que não fora pensado, o autor chega ao manto religioso que reveste os cultos afro-brasileiros para pensá-los como continuidade de um modo de existência e permanência de outra forma filosófica.

Do aparelhamento desse pensamento ele irá depreender a noção de que o mundo nagô, visível ou invisível, é o próprio Planeta Terra, aqui e agora, em sua diversidade geográfica e existencial. Em última análise, que “as divindades nagô são de fato princípios cosmológicos” (*ibid*, p. 173).

Ao ensaiar a escrita de uma proposta para abordar a temática do mito, esteja ele ancorado no período histórico que conhecemos como antiguidade clássica, que traz consigo o modo como os gregos, por exemplo, constituíram uma visão do mundo ocidental, ou ancorado na cosmo percepção⁹ de mundo nagô/iorubá, que traz consigo o encontro transcultural entre modos diversos de crer, existir e pensar, é sabido que estamos diante de uma questão complexa: uma verdadeira encruzilhada das águas. Por isso, seguiremos por um caminho onde o desafio é experimentar o encontro entre a narrativa mítica presente no poema Teogonia de Hesíodo e a ancestralidade

africana evidenciada na amálgama sincrética dos cultos afro-brasileiros, que pode ser apreciada nas obras de Muniz Sodré, Nei Lopes, Adilson de Oxalá, Luiz Antônio Simas, Abdias Nascimento e Reginaldo Prandi.

A pedra primeira lançada¹⁰ às águas desse rio [ensaio] cria movimentos que reverberam do ponto de iniciação às extremidades de suas beiras. Pedrinha miudinha que faz mover o pensamento-corpo, desaguando palavras para banhar as reflexões: é possível atravessar águas de mundos tão distintos, respeitando suas idiossincrasias? O que a cultura – dita popular brasileira – depreende de tais signos para constituir as narrativas que engravidam nossas histórias? Como esses diferentes modos de conceber a origem encantada das divindades, dos seres vivos e dos aspectos notáveis do mundo estão incorporados às expressões da arte atualmente? O que se conserva a partir daí?

Talvez o caminho das pedras molhadas ou o tempo das águas nos ajudem a compreender o curso de tais desafios.

O CAMINHO DAS ÁGUAS CLARAS

A filosofia grega parece começar com uma ideia absurda, com a proposição de que a água é a origem e o seio materno de todas as coisas. Será realmente necessário parar aqui e levar esta ideia a sério? Sim, e por três razões: primeiro, porque a proposição assevera algo acerca da origem das coisas; em segundo lugar, porque faz isso sem imagens e fábulas; e, finalmente, porque contém, embora em estado de crisálida, a ideia de que “tudo é um”. A primeira destas três razões ainda deixa Tales na comunidade dos homens religiosos e supersticiosos, a segunda separa-o dessa sociedade e mostra-o como investigador da natureza, a terceira faz de Tales o primeiro filósofo grego. (NIETZSCHE, 1987, p.27)

Uma das inspirações que motivaram a escrita deste ensaio mora na primeira razão afirmada por Nietzsche: a água é a origem e o seio materno de todas as coisas. Como pensar origem(s) por meio das ideias defendidas por diferentes autores, territórios, línguas e modos de conceber os elementos que fundam o universo, as divindades e os seres vivos? Para navegar essas águas é preciso começar por um começo: proponho, então, a poesia.

O canto dos *aedos* já seguia seu curso muito tempo antes do sistema de escrita fenício ser adaptado à língua grega, pelos idos do século IX a.C. E foi ao sabor dessas águas que se originaram os códigos de linguagem que influenciariam o sistema alfabético como o conhecemos hoje. Nesse tempo, a palavra *aedos* era o termo grego

antigo utilizado para nominar os poetas, aqueles que entoavam seus cânticos na praticância dos cultos da deusa *Mnemosine* (Memória) e das musas. Eram essas divindades as detentoras do poder de inebriar os poetas, dando-lhes a inspiração para compor e cantar. Alguns *aedos* eram capazes de entoar longas canções, apresentando ao mundo algumas mais emblemáticas como a *Ilíada* e a *Odisséia* (século VIII a.C.), cujas autorias são atribuídas a Homero.

No curso das águas daquele tempo, à medida que a linguagem escrita se tornou mais popular, as canções entoadas pelos poetas passaram a ser registradas e, conseqüentemente, o papel deles foi se tornando obsoleto, o que provocou o desaparecimento deste personagem. E, por conseguinte, o “esquecimento” do culto à Memória e às musas.

Nas histórias que compõem a mitologia grega, a Memória foi uma das titânides, filha de Gaia e Urano, integrante do que se pode considerar como a segunda geração de deuses e deusas da linhagem dos primordiais. Atribuía-se a ela o poder sobre as interfaces da lembrança e do esquecimento, posto que suas águas carregavam consigo o poder de trazer de volta as lembranças das vidas dos mortos. Portanto, águas de beber, águas de lembrar, águas de esquecer.

Se existe a possibilidade de conhecermos mais sobre a origem das divindades mitológicas gregas, isso se deve aos registros não esquecidos, não torturados, não irradicados pelas tecnologias de que dispõe os processos de colonização e à contação dessas histórias ao sabor dos ventos que sopram em todo o mundo. E é na esteira das canções entoadas pelos *aedos* que as composições atribuídas a Hesíodo se tornaram conhecidas. No entanto, assim como no caso de Homero, não podemos afirmar da existência de nenhum desses autores, pois todas as informações que temos sobre ambos são as que nos chegaram por meio dos poemas que lhes foram atribuídos na antiguidade. Ainda assim, foi como *aedos* que estes personagens produziram as referidas obras, inspirados, então, pelas deusas-musas.

O texto hesiódico apresenta uma voz eloquente e autoral, a fala do próprio poeta. Nos diversos episódios narrados por entre os versos de *Teogonia* e de *Os trabalhos e os dias*, podemos acompanhar a enunciação da presença do *aedo*. Nos versos 22 e 23 de *Teogonia*, por exemplo, ele nos conta sobre um dia em que, enquanto pastorava ovelhas no monte Hélicon, as deusas-musas o abordaram, trouxeram-lhe inspiração e, ao inspirá-lo, tornaram-no poeta. Já nos versos 27 e 41 da

obra *Os trabalhos e os dias*, Hesíodo conta sobre os embaraços da trama da divisão de uma herança paterna com seu irmão Perses.

A leitura dos textos considerados clássicos nos possibilita conhecer a maneira como os povos se organizaram em diferentes culturas e modelos civilizatórios. Porém, um ponto que não pode ser desprezado nesta reflexão, é que alguns povos privilegiaram mais a oralidade que a escrita, e constituíram, também, seus panteões. Quando fazemos o esforço de trazer a força das águas para este ensaio, é para que elas inspirem a lembrança das vozes que cantam do fundo do mar, cujas memórias a nossa memória não deixa esquecer. Quando evocamos aquilo que chamamos de águas das origens, aqui neste ensaio, o desejo é mergulhar e conhecer os modos de ser e conceber o mundo, compreendido pelos diversos povos em suas matrizes e organizações. As narrativas míticas e as fabulações sobre as origens das coisas do mundo podem ajudar a elaborar uma análise das dinâmicas dos processos culturais que permanecem vivas e se atualizarão nos dias vindouros.

Nesse sentido, compartilho uma inquietação: os mitos fundantes oferecem subsídios para lermos aquilo que praticamos hoje, como produto das relações que surgiram em decorrência de tais narrativas? E o que fazemos com os mitos fundantes que ajudaram a constituir os povos que privilegiaram a palavra falada?

Podemos navegar por aqui.

Como narrativa que apresenta o mito da criação do universo a partir do olhar ocidental grego, a *Teogonia* é o registro reconhecido como o mais antigo sobre a mitologia grega. Acredita-se que essa obra tenha sido escrita entre o século VIII e VII a.C. E como um conjunto de histórias que apresenta a saga de deuses e heróis, ela versa sobre o nascimento das divindades e outros personagens importantes daquela mitologia, para o contexto sociopolítico, histórico e cultural dos próprios gregos. Por meio de suas canções, o poema épico de Hesíodo apresenta o nascimento dos deuses gregos, do mundo e da ordem imposta por Zeus ao universo. Amores, montanhas, desafetos, as águas de todos os cantos, o dia, a noite e um cenário intenso de batalhas entre os deuses inundam o poema de forma emocionante.

Em seus versos, o poema diz que no início havia o caos. Mas nas palavras proferidas por Hesíodo, seus cânticos iniciais são ofertados como hino às musas, como gesto de reverência pela vocação de poeta que foi despertada pela aparição das mesmas. Elas o dotaram da capacidade de conhecer o tempo das coisas presentes,

passadas e futuras e o ensinaram a cantar. E foi a força desse canto que fez o *aedo* versar a imortalidade de seus deuses e deusas e os grandes feitos dos homens antigos.

As deusas-musas aparecem no texto hesiódico como vozes que cantam as belezas do divino sob os efeitos dos mistérios do tempo e, ao seu modo, a engenhosidade da construção da dramaturgia, permitem-nos vislumbrar os encantos que fizeram germinar poetas no mundo.

UM PEQUENO PUNHADO DE PEDRAS MIÚDAS

A maioria dos historiadores concorda com os termos que identificam que a Filosofia nasceu na Grécia antiga, no mesmo período em que identificamos o surgimento de suas cidades-estado. Entretanto, ao sabor de outras águas, há grupos de historiadores que discordarão dessa abordagem, por compreenderem que outras cosmopercepções de mundo podem estar ancoradas em modelos de experiências filosóficas legítimas, tão ou mais antigas quanto a experiência dos gregos, muito embora sejam pouco estudadas, logo, pouco conhecidas.

Podemos encontrar em alguns registros aceitos como verdadeiros pela comunidade acadêmica, que a experiência filosófica grega foi a primeira na qual os homens começaram a explicar o mundo à sua volta de maneira lógica e racional. A maioria dos livros didáticos brasileiros que são destinados às escolas públicas de educação básica, e que são utilizados para ensinar história e cultura das chamadas grandes civilizações da antiguidade, por exemplo, passa a ser uma fonte que trata como universal uma experiência que é, por assim dizer, própria apenas para os gregos antigos. Uma vez tratada como uma experiência universal da Filosofia, tais livros definirão como válidos e incontestes esses registros ensinados. Ou seja, a Filosofia, tal como a maioria de nós conhecemos hoje, será aquela capaz de expressar um sentido de um conhecimento racional e sistemático e que começa a experimentar, a partir do final do século VII e início do século VI a.C., novas formas de explicar o mundo, os fenômenos e os acontecimentos. É neste período que os poemas épicos, as narrativas de deuses e as explicações mitológicas vão deixar de responder por si só, às inquietações sobre as relações políticas e sociais vividas pelos gregos, de modo que a busca pelo conhecimento racional a respeito dos fenômenos humanos vai passar a constituir-se, então, como [uma] Filosofia.

Os gregos, por sua vez, sempre deixaram patente que a sua filosofia estava política e eticamente voltada para o bem da polis, que consistia na felicidade de seus cidadãos. Filosofia não era algo alheio ao comum da cidade, não se resolvia em nenhuma especialização epistemológica. Pensar não era calcular: as preocupações com lógica e com linguagem não faziam da filosofia uma serva da ciência nem da teologia, uma vez que visavam a esclarecimentos preliminares para a elucidação de questões fundamentais sobre a vida desejável na comunidade-Estado. (SODRÉ, 2017, p.9)

No exercício do pensar uma ética para o exercício do pensamento filosófico, Muniz Sodré vai trazer a perspectiva da filosofia grega atrelada ao cotidiano das cidades-estado (*pólis*), que ao submeterem os cidadãos às suas leis, passaram a orientar o modo de vida e as relações entre eles, constituindo um sistema de vida para todos aqueles que delas participavam. Esse sistema de vida possibilitará a organização da experiência filosófica que, gradativamente, foi tomando o lugar das narrativas mitológicas.

ÁGUAS DO ATLÂNTICO NEGRO

Orientando-se pela mesma ética, Sodré vai observar as especificidades do pensamento filosófico engendrado na cosmopercepção nagô/iorubá. Segundo o autor:

o pensamento Nagô, que atesta e continuamente confirma a presença na história nacional de um complexo paradigma civilizatório, diferencialmente distante do modelo europeu centrado nos poderes da organização capitalista e da racionalidade dos signos. Esse paradigma corresponde a um complexo cultural – cujas origens remontam à Nigéria e a Benim (ex-Daomé) – que compreende nações conhecidas como Egbá, Egbádo, Ijebu, Ijexá, Ketu, Sabé, Iaba, Anagô e Eyó, incorporando traços dos Adja, Fon, Huedá, Mali, Jegum e outros conhecidos nos Brasil com o nome genérico de Jeje. (SODRÉ, 2017, p.88)

Considerando as correspondências, as analogias e as disparidades entre territórios, culturas e os povos que possuem a mesma ascendência, ele vai constatar que o termo nagô acabou se tornando um nome genérico utilizado para concentrar/representar a diversidade do complexo cultural que, na verdade, é equivalente à palavra iorubá, que designa aqueles falantes da própria língua.

Antes dos processos de colonização e da diáspora, esta língua e as características desta linguagem já transitaram de maneira mais ampla em África (*ibid*, 2017, p.88). Podemos considerar que os corpos africanos da diáspora, sobretudo os que experienciaram o trauma da tragédia escravagista, foram amalgamados nas águas

do atlântico negro, que, para milhares daqueles viventes, foi como uma bússola que naufragou seus quilombos no fundo do mar. É comum perceber nos textos que procuram recontar essa história, a presença do termo sincretismo¹¹, utilizado para dar sentido e corpo coletivo às estratégias de sobrevivência ao trauma, aproximando modos de cantar, rezar e representar de pessoas oriundas de águas de diversas origens.

Na constituição da ética do pensamento filosófico nagô, o sincretismo vai comportar aspectos inventivos, espontâneos, dissimulados e estratégicos. Um exemplo disso é a manutenção das tradições dos cultos afro-brasileiros, cujas estratégias de natureza religiosa, mítica e histórica foram organizadas a partir de rearranjos, ou seja, novos modos de pensar-fazer que assegurassem os fundamentos, suas pedrinhas mais miúdas e a continuidade dos africanos e seus descendentes nas condições adversas da dispersão dos coletivos escravizados para o Brasil.

A esse respeito, o professor Muniz Sodré vai ressaltar que

a reinterpretação brasileira (quando não colonial) do legado simbólico africano sempre foi, predominantemente, ético-religiosa e, mais raramente, política. Quando consegue, por intermédio de elaborações intelectivas e afirmativas, a tradição negra insere-se historicamente na formação social brasileira para oferecer, em termos éticos ou religiosos, outra cosmovisão da vicissitude civilizatória do [escravizado] e seus descendentes. Dos símbolos, dos desdobramentos culturais de um paradigma (a Arkhé africana manifestada num sistema axiológico em que se articulam valores éticos, cerimônias, sacrifícios e hierarquia), emergem representações capazes de atuar como instrumentos dinâmicos no jogo social de estratos historicamente à margem da cidadania plena. (*ibid*, 2017, p.172, grifo meu)

A mística construída em torno desse corpo [escravizado], que é lido como corpo “afro”, não comporta um sentido de tempo compreendido como isolado e eterno, pois a ética da experiência filosófica nagô/iorubá está marcada pela temporalidade do aqui e agora, e ganha contornos de uma corporeidade que se conecta com o mundo de maneira umbilical. A palavra Ubuntu¹² sintetiza o homem enquanto humanidade [eu sou porque nós somos]. Ou seja, para ser percebido como humano, o indivíduo é sendo junto ao Outro. Segundo Sodré (2017, p.96) “essa palavra resume o conceito de transcendência enquanto condição exclusiva do homem: o dirigir-se para algo além de si mesmo, para Outro, portanto”.

É nesse sentido que percebemos que as águas das origens seguem banhando cada qual as suas tradições e praticâncias de mundo. Se, a partir da leitura do poema

de Hesíodo, podemos nos reencontrar com a permanência do trágico, que se conserva na tradução e na atualização da experiência grega de criação do mundo, por outro lado, a partir dos atabaques dos terreiros de candomblé, podemos perceber – ainda hoje - uma religiosidade afro-diaspórica como praticância de uma cosmopercepção de mundo na qual as divindades nagô (os Orixás) são, de fato, princípios cosmológicos.

O projeto filosófico que organiza esse pensamento africano, pensado por africanos, apresenta a cabaça da existência, os Orixás¹³ e seus movimentos, como entes que dançaram para criar o mundo. Como receptáculos da vida, em comunhão com o aqui e agora, que é a própria natureza de todas as coisas, os Orixás tornam-se, portanto, a permanência de uma ética da experiência do pensamento filosófico que orienta uma cosmopercepção de mundo, aquela compreendida como nagô/iorubá. Recuperando o pensamento¹⁴ do professor Muniz Sodré, os cultos afro-brasileiros podem ser concebidos como continuidade de um modo de existência e permanência de outra forma filosófica. As rodas de samba, jongo e capoeira, assim como os barracões das escolas de samba no Rio de Janeiro também o são.

No entanto, por que essa relação encruzilhada, que aproxima as diferentes práticas religiosas no cerne do pensamento fundante que orienta a constituição de uma experiência filosófica, que nos oferece uma percepção de mundo segundo uma ou outra cultura, reserva um lugar de prestígio parcial ou especificado para as cosmologias africanas? Para navegar essas águas, é preciso mergulhar um pouco mais fundo.

OUTRAS PEDRINHAS MIÚDAS

O professor, cantor e compositor Tiganá Santana Neves Santos, apresentou em 2019 uma pesquisa¹⁵ que se propôs a investigar o diálogo sobre filosofias e modos de pensar/conhecer africanos, a partir da tradução do livro do filósofo Bunseki Fu-Kiau, que trata da Cosmologia dos Bantu-Kongo. Em sua Tese, Santos apresenta uma discussão bastante interessante – do ponto de vista do encontro com as águas das origens deste ensaio – a respeito do postulado que recai sobre as concepções de Filosofia oriundas de África, lidas, academicamente, como ‘etno-filosofias’.

Na experiência de tradução e transposição da linguagem apresentada na obra de Fu-Kiau, Tigana Santana realizou aproximações entre aforismos e provérbios

africanos – alguns apresentados através de *orikis*¹⁶ ao próprio autor, em entrevistas realizadas com sacerdotisas-pesquisadoras de casas de Axé, como Makota Valdina e Mãe Stela de Oxóssi. Por meio dos *orikis*, ele reforçou a defesa da existência de filosofia e filósofos no continente africano. Assim, Tiganá Santana vai problematizar a atribuição de sentido de especificidade dada às filosofias africanas, cujo efeito é o de subcategorização, causado pelo uso do prefixo etno antes da própria alcunha de Filosofia. O autor afirma ainda, que, do mesmo modo como se admite, de maneira incontestada, a antiga experiência filosófica grega, sem que seja identificada como um exemplo de ‘etnofilosofia’, a experiência filosófica africana precisa ter seu espaço de legitimidade assegurado. Ele cita o filósofo beninense Paulin Hountondji, por exemplo, que já apresenta tal problemática desde os anos 1970 e outros pensadores como Valentin Mudimbe, Henry Odera Orika, Kwasi Wiredu, Kwame Gyekye.

Em menção especial ao trabalho da filósofa nigeriana Sophie Bósèdé Olúwolé (apud SANTOS, 2019, p. 211) o autor traduz: “Uma comparação entre Filosofia Africana e Filosofia Ocidental é melhor tratada como diálogo do que como debate”. Parece-me que aqui pode estar guardada uma chave para desenvolver o ponto que inquieta e propuliona esse ensaio desde o início: a perspectiva dialógica, o caminho das águas e um modo de pensar-fazer navegações e travessias.

O esforço que o autor realiza em sua tese é movido pelo desejo e compromisso ancestral de olhar a constituição do pensamento cosmológico oriundo de África, a fim de lê-lo como uma concepção africana de filosofia, feita por africanos e africanas (2019, p. 211), e não sobre eles e elas, como usualmente encontramos. A estruturação desse percurso reflexivo está alinhada com as poéticas de Hountondji, apontadas em *Epistemologias do Sul* (2010, p.136), propondo que “concedamos que a filosofia africana é uma filosofia feita por africanos”.

Mas o que os países do sul global têm a dizer, filosoficamente? Eis aqui uma encruzilhada difícil de atravessar.

No início do ensaio, as palavras escolhidas para traçar os caminhos da escrita evocaram a força das águas das origens e suas pedrinhas mais miúdas, regidas pelo ponto entoadado para Janaína, uma força geradora das águas ancestrais de além-mar.

As águas que nos trouxeram até aqui apresentaram a questão da religiosidade (a compreensão das forças da natureza agindo sobre o humano) como um dos fundamentos matriciais para construção do pensamento filosófico africano. Ora, se a

questão da religiosidade é admissível, dentro do discurso hegemônico para um pensador africano (segundo parâmetros científicos, racionais e laicos), a mesma questão, por outro lado, pode ser encarada, no pensamento filosófico grego, como “condicionado pela Religião”, conforme aponta o filósofo e escritor brasileiro Gerd Bornheim, na obra *Os filósofos pré-socráticos* (1999, p.10).

O movimento que fazemos para atravessar essa encruzilhada é o diálogo, a correspondência e a analogia que existem entre as experiências filosóficas que bebem das águas de suas próprias fontes para fundarem seus modos de conceber/perceber/viver o mundo. O cuidado que procuramos ter é, parafraseando Olúwolé, o de não permitir que a dedução de alguns antropólogos sociais defina, equivocadamente, que ser religioso exclui a possibilidade de ser, ao mesmo tempo, científico, racional e crítico (apud SANTOS, 2019, p.212). A experiência filosófica e a cosmo percepção africanas, fundadas pelas águas ancestrais das divindades nagô/iorubá, por exemplo, contribuíram para a construção do pensamento que organiza o mundo de diversos povos das terras sagradas de lá, e ajudam a organizar as praticâncias dos terreiros em diáspora do lado de cá.

ÁGUAS QUE LAVAM OS CORPOS E AS TRADIÇÕES

Eu sou a voz afogada do mar
E o sagrado que vai sobreviver
As memórias que o mundo vai ler
E o ancestral que tentaram apagar
Eu sou a dor dos viventes de lá
Flor do terreiro em cada anoitecer
As macumbas que não podem morrer
Cada lágrima que cicatrizar
A humanidade terá de ouvir
O atabaque histórias vai contar
Corpos naufragados eu vi partir
Eu sou o Tempo encantado no altar
A esperança que vai resistir
O existir que eu vim reivindicar¹⁷

Salve o navegante negro! Salve o Almirante João Cândido, o grande mestre-sala dos mares, a quem o samba tem a honra de reverenciar. Salve a luz que alumia as embarcações que rumaram para liberdade! Salve o comando das águas! Salve a Rainha do mar! Um corpo nagô não esquece suas águas, não esquece quem é. Permita que lhe falte o corpo e a ancestralidade das águas o reфарá. Torna-o novamente corpo, refeito águas, e perceba o tempo ancoradouro do mundo e do caos.

Saberá ele, que há chegadas e há partidas indiscerníveis. Um corpo que navega-Si ao sabor dos ventos da memória, não teme içar as velas de suas revoltas. Esse corpo é.

Existimos corpos inteiros! Navegantes, transladados no atlântico, os corpos que foram radicados na experiência do trauma, na dispersão de memórias, de corpos-outros, de amores e de fé, encontraram-se e reinventaram modos de existir pindorâmicos. O pensamento-corpo que atravessou a calunga-grande¹⁸, trouxe consigo a noção de ubuntu que permitiu reassentar os mortos, os cânticos, as danças, os modos de rezar e muitos tambores. O coração do mar é grande, assim como o coração de um descendente nagô. Somos corpos-natureza, no sentido de nos percebermos seres viventes do mundo. Dentre os assentamentos desta terra, os Orixás, cabaças de todas as existências¹⁹, que são forças da natureza que potencializam a experiência de cada existir a partir daquilo que é de si e junto com o mundo. Orixá é o oceano que habita o corpo de um peixe, já dizia minha avó.

Orixá é I M E N S I D Ã O que não cabe! Por isso, dança.

Esse corpo gingado, dançado, incorporado é transcendente. E transcendência é Elegbara²⁰, divindade presente na cosmogonia ancestral nagô, ao lado de Obatalá e Odudua, como forças mitológicas criadoras das coisas do mundo. Exu preserva fundamentos essenciais da filosofia africana: o movimento, a comunicação, a mudança, a inquietação e a desordem do mundo. As pedrinhas miudinhas e aquilo que sabem. É o bom caminhador que zela todos os caminhos. Para a historiadora e pesquisadora baiana Vanda Machado, só existimos numa relação com tudo o que existe no mundo, porque o pensamento africano é intimamente conectado à ideia de um corpo comprometido com a natureza e seus fenômenos.

Nessa perspectiva, nos colocamos na relação com as energias da natureza do cosmo de modo a vivenciá-las também no próprio corpo. Exu Obará, Exu, rei do corpo, é o que anima, embeleza e revitaliza. Para cada conjunto de célula que morre por dia, Obará faz nascer outras tantas que nos mantêm a vida. É ele que mantém vivo nas pessoas o impulso para troca de afetos e o desejo de gozos para que jamais se acabe a vida na terra. E quando o ser de cada um exulta o prazer e a vida, Exu se move infinitamente sem a contagem inflexível do tempo que limitaria os movimentos do corpo. Exu é o que faz o jogo do universo e nele estão contidas as infinitas possibilidades como a aleatoriedade do movimento, a vagueza e a desorganização. Nele está contida também a turbulência que [o ser humano] vive como um refazer contínuo da ação e do pensamento. (MACHADO, 2010, pp. 14-15)

Um corpo exuzíaco é transcendência e não pressupõe relações consolidadas empiricamente para constituir-se presença. Exu é ubuntu! Corporeidade espiralada. Redemoinho de percepções e afetos que faz girar toda a comunidade. A experiência exuzíaca de tempo, de presença e de movimento faz do corpo-mundo um ente coletivo existencial: a natureza. Natural amálgama dançante dos viventes que somos, é o abraço indivisível que respira à luz da cosmopercepção africana do mundo. Essa natureza evidencia o protagonismo da comunidade sobre o próprio indivíduo: eu sou porque nós somos.

Em seu modo de ser, a transcendência não requer o relacionamento empírico com sujeito e objeto, posto que, como estrutura ontológica, ela é inerente ao ser homem por consistir na presença do Outro e suas diferenças. Isto é o que indica radicalmente Aristóteles em *De anima*: “O modo de ser do homem é de alguma maneira todas as realizações”. Na Arkhé nagô, o corpo empírico torna-se possível pela corporeidade transcendental – do grupo (SODRÉ, 2017, p.96).

A experiência exuzíaca de tempo, presença e movimento faz retornar a ideia de *arkhé* de matizes nagô, que nos permite compreender as águas das origens das coisas. Ou seja, permiti-nos conhecer os pontos notáveis onde os mundos forjados pelas diferentes culturas começaram.

Retomando o pensamento do professor Muniz Sodré, compreendemos esse corpo que retorna às origens para compreender as águas que lhe batizam como um “objeto ativo”, da mesma forma que definimos os objetos compostos de um amálgama de elementos estranhos, como os animais, as florestas e as montanhas. “O corpo possibilita ao homem pensar a matéria, admitindo-se “coisa” em relação ao meio ambiente e com os mortos” (2020, p.118).

Exu é um ou todos os pontos fora da curva que faço até chegar à porteira da minha casa. É a comunicação entre os pontos que se escondem nas margens intangíveis de cada reta. Em última análise, um corpo exuzíaco é aquele que pratica a errância²¹ nas águas que jorraram das nascentes primevas desse ensaio. Então eu repito, para reensaiar o erro: não há linhas precisas para um caminhar errante. A errância é o caminho! Caminho percorrido pelas águas que contornam as pedras no curso dos rios, para desaguarem sempre a seu modo.

O desaguar ininterrupto das águas de tais origens é a continuação do movimento do pensamento, que vem sendo experienciado aqui como cosmopercepção africana capaz de assentar esse pensamento-corpo, assentando Exu no texto.

Pensar de corpo inteiro é quase redundante. É o errante, o cognitivo e o sensorial. Implica reconhecer a pluralidade de sentidos das nossas vivências, das vidas que escrevemos²² e das pretagogias²³ que praticamos; implica traduzir no corpo os *orikis*, os *Vissungos*²⁴, as *toadas*²⁵ e as *folias* que cantamos com vozes seculares; implica considerar-se natureza que preserva e que por meio da corporeidade conserva suas artes em diversas camadas de tradições e reinvenções. E implica olhar para o tempo anterior para compreender que, na filosofia africana, a construção da ideia de pessoa não vem separada da natureza.

o ser humano não é uma unidade monolítica, limitada a seu corpo físico, mas sim um ser complexo habitado por uma multiplicidade em movimento permanente. Ele não se trata, portanto, de um ser estático, ou concluído. A pessoa humana, como a semente, evolui a partir de um capital primeiro, que é seu próprio potencial e que vai se desenvolvendo ao longo da fase ascendente de sua vida, em função do terreno e das circunstâncias encontradas. As forças liberadas por esta potencialidade estão em perpétuo movimento, assim como o próprio cosmos. (HAMPATÉ BÂ, 1981, p. 03)

O filósofo malinês Amadou Hampaté Bâ, conhecido pelos estudos sobre a noção de pessoa negra-africana, com foco nas tradições das etnias fula e bambara, destaca nas suas reflexões a natureza holística da oralidade em África. Segundo o autor (1982, p.8), a tradição oral é a grande escola da vida e talvez pareça caótica para quem não conhece ou não compreende os seus segredos. Destaca ainda que o uso da tradição oral pode confundir o pensamento mais cartesiano, que costuma separar os conhecimentos e as experiências de mundo em categorias bem definidas. Para ele, os aspectos espirituais e materiais da tradição oral não são dissociados.

Para ressaltar outro aspecto importante da filosofia maliana, ao olhar para aquilo que designa uma pessoa no mundo, Hampaté Bâ aponta que os Fula e os Bambara utilizam dois termos próprios: *neddo* e *neddaaku* e *maa et maaya*²⁶, que significam, respectivamente, “as pessoas da pessoa” e “as pessoas da pessoa são múltiplas na pessoa”.

A forma como esse pensamento se organiza nas culturas Fula e Bambara encontra correspondência na concepção nagô/iorubá de ubuntu, reiterando a potência da comunidade sobre o indivíduo. Nas teorias de Hampaté Bâ (1982) o aparecimento do homem no mundo ocorre por meio de um eixo, que é constituído para evitar que a multiplicidade exterior caia no caos. Essa pessoa (o humano) representa em si a síntese do universo e o cruzamento das forças da vida, tornando-se o ponto de

equilíbrio onde, por meio dele, pode-se reunir as diversas dimensões de que ele é portador.

As águas das cosmogonias nos fizeram navegar diferentes mares. É possível que as palavras de Manoel de Barros estivessem bem acertadas desde o começo, na justeza do que disseram, ao afirmarem que a razão atrapalhava a poesia. Vejamos o que sucedeu: um corpo errante e transcendente foi o que encontrei, sinuoso e espiralado na encruzilhada das narrativas míticas ancestrais. Dos *aedos* gregos aos *griôts* do Mali, os poetas nos permitiram atracar noutros cais, para que pudéssemos dialogar com esse pensamento-corpo, suas ancestralidades, traduções e desvios.

Acreditei que sonharia com as musas para conseguir cantar os poemas que dariam conta da saga que foi experimentar rasuras sobre gregos e nagôs. Ou que receberia a inspiração dos ventos de *Oyá* para organizar as palavras que revestem o corpo que é natureza, encontrado submerso nas águas do sobrado de Janaína. Navegadas as águas deste ensaio, concluímos com o corpo de fé em festa.

Esse corpo-existência concebido ubuntu, concebido natureza, concebido exuziáco, concebido amálgama de estranhezas, concebido corporeidade transcendente, concebido cruzamento de forças que organizam o mundo, que cria e reinventa os próprios mundos. Ele tem suas águas originárias zeladas por Gaia e Odudua, Urano e Orumilá, Cronos e Obatalá, Oceano e Olocum. Sua corporeidade é capaz de colecionar diversas camadas de memórias, afetos e percepções do vivido, que o ajudam a reinventar suas tradições, seja por força de suas águas ancestrais dotadas de potência criadora de tudo que existe, seja por meio da oralidade, das palavras escritas, ou do próprio corpo em movimento.

REFERÊNCIAS

BORNHEIM, Gerd A. **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Cultrix, 1999.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é filosofia?** Trad. Bento Prado Jr. & Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. **Aproacching Africa**. In: Martin, Angela (ed.). *African Films: the contexto of production*. Londres: British Film Institute, 1982.

HESÍODO. **Teogonia: a origem dos deuses**. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2003.



HOUNTOUNDJI, Paulin J. **Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos.** In: MENESES, Maria Paula; SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Epistemologias do Sul.* São Paulo: Cortez Editora, 2010, p.131-144.

LOPES, Nei. **Ifá Lucumi: o resgate da tradição.** Rio de Janeiro: Pallas, 2020.

MACHADO, Vanda. **Exu: o senhor dos caminhos e das alegrias.** VI Enecult, encontro de estudos multidisciplinares em culturas. Facom-UFBA – Salvador / Bahia / Brasil. 25 a 27 de maio de 2010.

NIETZSCHE, F., **A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos.** Lisboa: Edições 70, 1987.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância Religiosa.** São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020.

NOGUERA, Renato. **Denegrindo a Educação: um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade.** In: *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação (RESAFE)*, (18), 62–73, 2012.

NOGUERA, Renato. **Era uma vez no Egito.** Rio de Janeiro: Editora Evangraf, 2013a.

NOGUERA, Renato. **A ética da serenidade: o caminho da barca e a medida da balança na filosofia de Amenemope.** In: *Ensaaios Filosóficos.* Vol. 08, 2013b.

OBENGA, T. **Fontes e técnicas específicas da história da África.** In: KI-ZERBO, J. *História Geral da África: metodologia e pré-história da África.* Tradução de Beatriz Turquetti et al. São Paulo: Ática; Paris: UNESCO, 1982, p.91-104.

OGBEBARA, Awofa. **Igbadu, a cabaça da existência: mitos nagô relevados.** Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero.** Trad. Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

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

RAMOSE, Mogobe. **Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana.** Tradução Dirce Eleonora Nigro Solis, Rafael Medina Lopes e Roberta Ribeiro Cassiano. In: *Ensaaios Filosóficos, Volume IV,* outubro de 2011.

SALES, O. L. P. F. DE. **A vocação niilista da hermenêutica filosófica de Gianni Vattimo radicada no processo da secularização cristã.** *HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 13, n. 39, p. 1580-1608, 1 out. 2015.
SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a morte.** Petrópolis: Vozes, 1998.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. **A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil.** Tese



(Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Letras Modernas, 2019.

SIMAS, Luiz Antonio. **Pedrinhas miudinhas**. *Ensaio sobre ruas, aldeias e terreiros*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SIMAS, Luiz Antonio. **Orikis**. Rio Grande do Sul: Canoas, 2021.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

VELOSO, Carlos H., **Aqui, na Encruzilhada, Entoo um Oriki Fún Èsú**. in: BORGES- Rosario, Fábio; MORAES, Marcelo J. D.; HADDOCK-LOBO, Rafael. *Encruzilhadas Filosóficas* - Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.

WILLIAM, Rodney. **Apropriação Cultural**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

¹ Trecho da letra de canção conhecido como Cantiga para Janaína, um ponto de louvação à Iemanjá, divindade cultuada nas casas de axé, onde se vive/pratica as religiosidades de matriz africana. Em algumas dessas casas, Iemanjá também é apresentada como uma sereia do águas.

² Os professores Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino propõem, juntos ou separados, uma epistemologia que me interessa. Nas obras intituladas *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas* (2018), *Flecha no tempo* (2019) e *Pedagogia das Encruzilhadas* (2019), eles concebem um corpo errante como projeto de desarticulação do assombro colonial, a fim de reencantar corpos e mundos por meio de estratégias como poesia, arte, educação, samba e capoeira. Entretanto, trazer a errância como caminho logo no começo deste ensaio é um desvio anunciado. Um erro assumido, talvez. A errância, aqui, é o prelúdio de Exu, como personagem central na manutenção das possibilidades de uma experiência filosófica africana. Saudar Exu no começo de qualquer coisa que eu faça é um exercício ritualístico. Mojubá!

³ O filósofo sul-africano Mogobe Bernard Ramose é uma das grandes referências para o estudo da filosofia africana, especificamente a filosofia Ubuntu. Em seus textos ele expõe a contradição de um modelo de pensamento que adotou uma perspectiva particular da filosofia como base para sustentar pretensa universalidade. Ramose critica a ideia de universalidade engendrada na cultura filosófica ocidental, propondo o conceito de pluriversalidade como alternativa. Ou seja, se a filosofia é universal por que precisa ter uma origem específica? “A contradição precisa ser solucionada através do reconhecimento da particularidade como um critério válido para toda ou para nenhuma filosofia” (RAMOSE, 2011, p.11).

⁴ Segundo a perspectiva de Muniz Sodré (2020, p.175) “Exu é o princípio da existência diferenciada, que o leva a propulsionar, a desenvolver, a mobilizar, a crescer, a transformar, a comunicar”.

⁵ Renato Nogueira é doutor em Filosofia pela UFRJ, professor da UFRJ e coordenador do grupo de pesquisa Afroperspectivas, Saberes e Interseções. Ele considera que filosofar é um exercício de julgamento, sopesar, detalhar e apresentar num exercício rigoroso com a palavra o objeto que é retratado, tomado como fonte, ponto de partida e linha de chegada ao mesmo tempo (2013b, p. 9).

⁶ Segundo Cheikh Anta Diop, considerado um dos precursores da corrente epistemológica da afrocentricidade, a egiptologia é compreendida como um campo de pesquisa no qual podemos estudar e conhecer a civilização do Egito antigo, identificando-a como uma civilização negro-africana. Diop foi um historiador e antropólogo senegalês, que estudou e defendeu as contribuições da África e, em particular, da África negra, à cultura e à civilização mundiais.

⁷ O sentido de analogia empregado aqui compreende a razão como relação proporcionada, a semântica do semelhante e a escuta do sentido naquilo que, apesar de harmônico, contrasta.

⁸ De acordo o babalorixá e cientista social Rodney William Eugênio (2020, p.47) “Apropriação cultural é um mecanismo de opressão por meio do qual um grupo dominante se apodera de uma

cultura inferiorizada, esvaziando de significados suas produções, costumes, tradições e demais elementos”. No livro intitulado *Apropriação Cultural*, que integra a Coleção *Feminismos Plurais*, coordenada por Djamila Ribeiro, o autor chama atenção para a diferença entre os termos “aculturação” “apropriação” e “intercâmbio”, cujos procedimentos são lidos, episodicamente, de forma similar. Ao descrever tais diferenças, ele localiza a apropriação como uma ação mediada por pressupostos racistas e genocidas, estruturando o conceito a partir dos estudos sobre o genocídio da população negra de Abdias Nascimento (1978) e os estudos sobre identidade e cultura de Kabengele Munanga (2009).

⁹ O termo *cosmopercepção* é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais. Na obra *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*, de Oyèrónkẹ Oyěwùmí, Wanderson Flor do Nascimento traduz o termo de modo que possibilite descrever os povos iorubás ou outras culturas, respeitando a maneira como privilegiam sentidos que não sejam o visual, ou mesmo uma combinação de sentidos. A tradução da expressão *world-sense* como *cosmopercepção* apresenta um ponto de vista diferente para a expressão *worldview*, utilizada com o sentido de *cosmovisão* pela socióloga nigeriana de ascendência iorubá.

¹⁰ Inspirado no provérbio iorubá que apresenta o fenômeno em que “Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje”. Este provérbio apresenta a capacidade de Exu, personagem que figura entre as divindades do panteão nagô/iorubá, de subverter uma certa concepção ordenada de tempo, desorientando, por assim dizer, a perspectiva de início, meio ou fim, movimentando o pensamento na direção que considera que, mesmo o passado, pode ser reinventado.

¹¹ Para Simas e Rufino (2018, p. 69) o conceito de *sincretismo* pode ser lido de forma ambivalente, apontando uma via que aponta para uma dinâmica de sobreposição cultural e outra que aponta para a possibilidade do encantamento. Eles compreendem o risco do apagamento dos referenciais identitários afro-ameríndios, mas não desprezam a potência inventiva provocada por esse fenômeno histórico-social e de fé.

¹² Ver Mogobe Bernard Ramose.

¹³ Para o professor Sidnei Barreto Nogueira (2017), a cabaça é uma metáfora da própria vida. Ela representa a natureza guardando a própria natureza ou um fruto que acolhe outros frutos. E esses receptáculos de vida, que guardam tudo que é sensível e demasiado, os Nagô denominam *Orixás*. Ele é autor do livro “*Intolerância Religiosa*”, lançado em 2020 pela Coleção *Feminismos Plurais* e pesquisa o campo de Linguística, discutindo sobre o histórico da intolerância religiosa no Brasil.

¹⁴ Ver página 6 deste ensaio.

¹⁵ A pesquisa realizada por Tiganá Santana, resultou na tese intitulada *A cosmologia africana dos bantu-kongo* por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil, que foi apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução do Departamento de Letras Modernas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, em 2019.

¹⁶ *Oriki* é um texto que se pode cantar ou um poema que se pode evocar para celebrar, que permite que a memória revise o passado coletivo. Para os povos iorubá, os *Orikis* são palavras ou frases que carregam *axé* e, por essa razão, é possível se comunicar com as divindades (os *orixás*) por meio deles. Para Juana Elbein Santos (1998) o canto é capaz de expandir o seu *axé*, fazendo com que os vínculos se renovem e renasçam.

¹⁷ *Soneto dos marinheiros* (2023) é um poema cantado. Ele foi escrito aos pés do cruzeiro das almas, durante uma cerimônia religiosa que ocorreu em 25/03/2023. No rito, cantávamos as bênçãos de cura, as lembranças e as existências de homens, mulheres e crianças cujas vidas foram interrompidas no mar. Durante as infinitas jornadas que cruzaram o atlântico, quase cinco milhões de pessoas foram sequestradas de África para o Brasil, numa diáspora que levou à desumanização de seus corpos e à subtração de suas almas. As águas das minhas origens são encantadas por essas existências, que a *calunga grande* e *Olokun*, não me deixam esquecer.

¹⁸ O termo *Calunga-grande* tem origem na língua Kimbundu, falada em países africanos como Angola, Gabão e República Democrática do Congo. A terminologia *ka’lunga* significa, literalmente, grande mar. A expressão traz consigo a *cosmopercepção* da imensidão ou da vastidão das águas, logo, nos remete ao oceano que separa o continente africano do Brasil.

¹⁹ A cabaça é um símbolo que está presente nas literaturas africanas, como elemento da divina criação do universo e todos os seres vivos, segundo a visão dos Nagô/Iorubá (Ogbebara, 2014). De acordo com esta tradição, existem forças que habitam todos os seres, pois somos forjados pelos mesmos elementos que deram vida a tudo que existe na natureza. Para os Nagô, a natureza que nos habita é viva e tem poder para se manifestar de acordo com os elementos que regem as nossas cabeças (*orí*), as cabaças de nossas existências. Por isso, esses receptáculos de vida, que guardam tudo que é sensível e demasiado, os Nagô denominam *Orixás*.

²⁰ Esta é uma das designações de *Exú* (*orixá*) nas religiões de matriz africana no Brasil.

²¹ Ver a primeira menção ao termo na introdução deste ensaio.

²² Ver Conceição Evaristo.

²³ Conceito apresentado pela professora doutora Sandra Petit (2015, p.107), quando propôs a sistematização de algumas práticas pedagógicas afro centradas, realizadas por professores e professoras no Ceará, para constituir um repertório de saberes baseados numa perspectiva de cosmovisão africana.

²⁴ Os vissungos podem ser compreendidos como o cântico dos escravizados. Suas letras e a forma de cantar reforçavam o sentido de comunidade e pertencimento e eram entoados por aqueles que trabalharam na mineração no estado de Minas Gerais no século XVII. A palavra parece ter se originado do vocábulo ovisungo, do idioma umbundu da etnia Ovimbundu, de Angola, conforme observa Nei Lopes na obra intitulada Novo Dicionário Banto do Brasi. Os vissungos são considerados extintos desde 1928, embora as evidências da expressão cultural de tal manifestação histórica a tenham conservado.

²⁵ As toadas são os versos cantados em diversas manifestações das culturas regionais brasileiras. Elas constituem parte da musicalidade que está presente nos Bois do Maranhão e de Manaus, nos Caboclinhos e nos Cavalos Marinhos da zona da mata pernambucana, por exemplo. Para os brincantes do povo, as toadas são o “alevante” do dia a dia, fazendo mover, dançar, renascer, reivindicar e brilhar o encanto de cada um. A toada é o canto de lamento, o choro dos esquecidos, a alegria dos trabalhadores, o pedido de socorro pela preservação da natureza e a demarcação das terras indígenas desse país.

²⁶ Conforme ensina a tradição, primeiramente a condição de pessoa como receptáculo (*maa*) e, em seguida, o simbolismo que traz diversos aspectos (*maaya*) contidos no receptáculo (*maa*).

Submetido em: 04/08/2023

Aceito em: 08/07/2024