

Aldeman Acioly de Carvalho Neto

**FILOSOFIA DA ANCESTRALIDADE: APORTES PARA UMA
ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA AFRO-BRASILEIRA**

Monografia de Bacharelado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro

Belo Horizonte - MG
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2022

Aldeman Acioly de Carvalho Neto

**FILOSOFIA DA ANCESTRALIDADE: APORTES PARA UMA
ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA AFRO-BRASILEIRA**

Monografia apresentada ao curso de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro

Belo Horizonte - MG
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2022

AGRADECIMENTOS

Penso ser importante, antes de qualquer coisa, fazer memória de todo o itinerário intelectual, afetivo, comunitário e espiritual que percorri durante os últimos tempos preparando este trabalho. A ousadia inerente ao tema proposto gerou-me um grande esforço, mas estou certo de que nada foi em vão. Ainda assim, não posso tomar só para mim a elaboração desta pesquisa.

Reconhecendo “...com muito afeto o quanto Deus nosso Senhor fez por mim” (EE 234) e que “todos os dons descem do alto” (EE 237), agradeço primeiro ao Deus de amor, encarnando em tantas realidades difíceis e que, acompanhando-me, me apela sempre às margens e fronteiras. Depois, agradeço à Companhia de Jesus e aos companheiros de missão e meus familiares que se empolgaram comigo durante este período.

Também gostaria de agradecer à FAJE pela oportunidade de desenvolver este trabalho. De maneira concreta, aos amigos e amigas de turma e aos professores Nilo Ribeiro, quem primeiro despertou em mim o desejo de estudar/fazer uma filosofia que brota da minha carne e História. À professora Marília Murta, pelas Elton Vitoriano Ribeiro, meu orientador, Marília Murta, que bem acompanhou minhas inquietações no curso de Filosofia no Brasil e ao meu orientador Elton Vitoriano, que com muita leveza e paciência aceitou me acompanhar nesse percurso tão exigente, mas tão bonito.

Não poderia de agradecer, por fim, aos meus ancestrais. Falar de ancestralidade me fez ampliar a mente e o coração, lembrando de tantos e tantas que me precederam e que, por vezes, não saberia nem dizer o nome. Todos eles me fazer ser quem sou hoje e estão em mim, seja no sangue que corre nas veias, no nome que carrego, nos traços físicos e nos sonhos que nutro.

*“... Sou eu, sou eu liberdade
Sou eu, sou eu, sou eu
Sou eu, sou eu realidade
Sou também fraternidade
Por um mundo de igualdade
Semeando pelos campos o amor...”*

(Liberdade, canção de Mateus Aleluia)

RESUMO

O presente trabalho apresenta uma reflexão filosófica-vivencial baseada nas contribuições da Filosofia da Ancestralidade como eixo epistemológico decolonial para se pensar o ser humano. Como apoio para tal análise - e pensando o homem inserido no contexto brasileiro -, lançaremos mão do mito fundacional do mundo e do homem dentro da tradição iorubá, visto que os mitos se configuram como lugar privilegiado da narratividade das experiências humanas. Reconhecendo também que o Brasil é um país marcado fortemente pela cultura africana, pretendemos oferecer aportes a uma Antropologia Filosófica que não seja eurocêntrica, mas afro-brasileira.

Palavras-chave: Antropologia Filosófica; Filosofia da Ancestralidade; Pensamento decolonial.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	07
1. FILOSOFIA DA ANCESTRALIDADE: UM CAMINHO PARA SE PENSAR O HOMEM EM PERSPECTIVA DECOLONIAL	09
1.1. O Colonialismo e a proposta decolonial.....	09
1.2. A Filosofia da Ancestralidade nas raízes do pensamento afro-brasileiro.....	11
1.3. É possível uma Antropologia Filosófica afro-brasileira?.....	14
2. A NARRATIVA MITOLÓGICA COMO SABEDORIA ANCESTRAL	16
2.1. <i>Mito e logos</i> : uma relação excludente?	17
2.2. A dimensão religiosa dos mitos.....	20
2.3. O mito iorubá da criação.....	23
3. APORTES PARA UMA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA AFROBRASILEIRA.....	25
3.1. Olhar para trás é olhar para frente.....	25
3.2. Noções indispensáveis para pensar o homem presentes no mito criacional iorubá...27	
3.3. O mundo agora de completara.....	32
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	33
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	35

INTRODUÇÃO

A história do conhecimento sobre a humanidade é marcada por muitas teorias e ainda maiores indagações acerca do ser do ser humano. Muitos saberes tentaram e tentam responder ainda hoje sobre as questões mais fundamentais que constituem a misteriosa vida do homem no mundo. A Antropologia Filosófica também se configura como um caminho seguro para falar do/ao homem sobre ele mesmo, visto que esta se configura como uma área do saber que tem por objetivo a *organização conceptual e discursiva*¹ da experiência do homem-sujeito. Este, por sua vez, não é alguém alheio ao mundo que vive, mas é alguém encarnado em sua realidade concreta e, conseqüentemente, um questionador de si mesmo, criando uma dinâmica que o ajuda a organizar um discurso sobre seu próprio ser.²

Nesse sentido, a Filosofia da Ancestralidade surge da necessidade do diálogo com outras áreas do conhecimento, tendo por objetivo oferecer um outro modo de pensar o mundo, principalmente no que se refere à educação das relações étnico-raciais no contexto brasileiro.³ Ainda que este não se apresente como o tema central do nosso trabalho, acreditamos que o modo de exercício racional citado pode lançar luzes – num caráter mais introdutório - sobre o pensar o ser humano brasileiro e latino-americano, dentro de uma perspectiva decolonial. Em outras palavras, buscaremos apresentá-la como alternativa epistemológica para o exercício racional de pensar o homem em oposição aos referenciais eurocêntricos, tendo como referências principais as obras do filósofo brasileiro Eduardo Oliveira.

O suporte dado pela Filosofia da Ancestralidade nos ajudará a estabelecer uma relação clara entre a definição de Ancestralidade e o mito iorubá da criação do mundo e do homem. A tradição de matriz africana é caracterizada pela oralidade na transmissão dos saberes de seus ancestrais e, aproximando-nos do mito como possibilidade de refletir sobre o homem brasileiro, utilizaremos a obra *Mitologia dos Orixás*⁴, do sociólogo brasileiro Reginaldo Prandi.

¹ VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Loyola, 1992. pg. 9.

² *Ibidem*, p. 9.

³ OLIVEIRA, Eduardo David de. *Filosofia da Ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira*. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*. Número 18:maio-out/2012, p.28-47.

⁴ PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Não só a Grécia Antiga, mas os povos originários e a civilização africana - por meio de seus mitos e suas vivências - foram ajudando o homem a (re)conhecer o seu lugar no mundo. A compreensão filosófica pode (e deve) ganhar outros contornos que não só os europeus. Não que estes sejam inválidos, mas não podem ser importados como saberes absolutos e que não passem, minimamente, por uma “peneira epistemológica” latinoamericana e brasileira. Pensando na construção do pensamento a partir desse chão brasileiro, se faz necessário, da mesma maneira, pensar o ser humano implicado na sua cultura e nos mitos que constituem o modo de ser do seu povo.

Os mitos são, de fato, preciosas fontes para se entrar em contato com os dramas humanos; são uma expressão privilegiada da ancestralidade. As narrativas estão repletas de experiências em que os personagens lidam com situações essencialmente humanas: amor e ódio, medo e coragem, acordos e lutas, nascimentos e mortes. Essas histórias, comumente vistas como ultrapassadas podem ainda nos ajudar no exercício filosófico, pois estas nos falam da realidade do homem em suas vicissitudes.

O Brasil representa bem essa mescla, visto que todo seu itinerário histórico foi constituído por uma variedade de saberes, culturas e crenças. Os laços que nos ligam ao continente africano já não se sustentam pela violenta e traumática experiência de escravidão, mas ganham outros contornos e estão presentes em nossos corpos, arte, culinária, linguagem e nas mais diversas expressões próprias do ser humano/ ser brasileiro. Num primeiro momento pode até assustar e fazer descreer nas muitas visões, mas faz-se necessário reconhecer o quanto a pluralidade/diversidade pode abrir os horizontes no sentido de conhecer mais o homem. Assim, a Filosofia da Ancestralidade pode nos oferecer um sistema filosófico que dá suporte para considerarmos o mito criacional africano como caminho para se construir aportes para uma Antropologia Filosófica afrodiaspórica.

Nesse sentido, para evitar os discursos unívocos que pautam a academia e para propor uma perspectiva encarnada no contexto brasileiro e latino-americano, esse trabalho visa lançar mão de um pensamento que tenha por objetivo a decolonialidade do pensamento e das experiências que limitam e apequenam o olhar sobre a existência e essência do ser humano. Para além do horizonte intelectual, nosso trabalho possui um caráter experiencial e existencial. Ou seja, há um desejo de propor aportes a um novo modo de pensar e, conseqüentemente, de sentir e de viver o mundo com todos os dramas próprios de ser humano, ser brasileiro. Isso seria possível?

1. FILOSOFIA DA ANCESTRALIDADE: UM CAMINHO PARA SE PENSAR O HOMEM EM PERSPECTIVA DECOLONIAL

“Eu quero desaprender para aprender de novo.
Raspar as tintas que me pintaram...
Desencaixotar emoções, recuperar sentidos.”
(Rubem Alves)

Nos dias de hoje, sobretudo na América Latina, é bastante comum encontrarmos proveitosas discussões acerca da decolonialidade (ou descolonialidade). Não só a Filosofia, mas outros campos do conhecimento estão interessados em (re)ver suas práxis à luz da realidade concreta em que estão inseridos. Primeiro porque reconhecem que a forte influência europeia nos afastou dos saberes já presentes no “Novo Mundo”, impondo-nos uma nova língua, uma nova religião, outros costumes e, conseqüentemente, um outro jeito de pensar a si, aos outros e ao mundo. Depois, que resgatar todo o conhecimento que brota do nosso chão e levar em consideração as estruturas injustas que caracterizam as dinâmicas sociopolíticas da América Latina podem promover a vida e a emancipação dos sujeitos que aí vivem.

Mesmo que para muitos o pensamento decolonial seja encarado como “modismo”, é preciso reconhecê-lo, antes de tudo, como um convite para um despertar ético-político que está disposto a fazer todas as críticas necessárias para uma verdadeira independência dos povos latino-americanos, tantas vezes subjugados e mortos, física e simbolicamente. Para entender o convite decolonial, faz-se necessário, inicialmente, estabelecer o que entendemos por colonização, bem como apresentar quais efeitos surgiram sobre o ser-pensar dos povos que habitam a América Latina e o Brasil.

1.1. O Colonialismo e a proposta decolonial

Walter D. Mignolo é um dos nomes mais influentes dos que pensam criticamente a colonialidade, reconhecendo que esse não foi um fato que ficou no passado com a invasão europeia, mas toda a repercussão presente ainda nos dias de hoje na vida concreta dos latino-americanos. Para ele, há uma *ferida colonial* responsável pelas atuais mazelas da colonialidade. Dessa experiência brotam os sentimentos de inferioridade dos povos que

percebem suas vivências descompassadas com os moldes impostos pelo domínio cultural europeu (MIGNOLO, 2014, p. 17)⁵.

Para o filósofo argentino, é possível assinalar dois paradigmas essenciais para se compreender a lógica da colonização. Primeiro o *descobrimento*, relacionado à referência imperialista presente na história mundial, reconhecida como a noção de modernidade amplamente adotada pelo continente europeu. Depois a ideia de *invenção*, refletindo o olhar daquelas pessoas que se sentem alijadas e não participantes dos benefícios do progresso que o restante do mundo desfruta. Ou seja, esses dois fatores não seriam a mesma coisa por se acreditar que, para muitos, possuem apenas interpretações diferentes. Eles são, em si mesmos, experiências distintas (MIGNOLO, 2014, p. 29).

A própria ideia de América Latina é confusa, visto que a história dos colonizadores é sempre apresentada como mais válida do que a história dos colonizados. Essa última é sempre permeada de encontros e desencontros que conduzem para uma concepção homogênea e linear da primeira, apresentando uma concepção superficial e maquiada do que seria o continente americano, sobretudo as especificidades que caracterizam os territórios do eixo sul. Para Mignolo, a história principal é sustentada devido a um mecanismo que classifica e marginaliza as pessoas com suas línguas e costumes (*Ibidem*, p. 40).

Para o pensador em questão fica evidente que “[...]El colonialismo es el complemento histórico concreto del imperialismo en sus distintas manifestaciones geohistóricas, así como la colonialidad es el complemento lógico de la modernidade em sus principios generales.” (*Ibidem*, p.106). Dessa maneira é possível entender como a lógica colonialista é implementada pela colonialidade e expressa pelo aparato da dominação.

Por meio da perspectiva apresentada, pode-se falar que todo esse processo não gera apenas o desaparecimento biológico, linguístico e cultural dos povos, mas também gera os epistemicídios. Termo este usado por muitos teóricos(as) atuais para se referirem ao descrédito de saberes considerados primitivos e/ou ingênuos oriundos dos povos colonizados.

Depois de nos atentar aos elementos que constituem a fenômeno da colonização e suas respectivas consequências, podemos agora apontar o que é a perspectiva decolonial, bem como seus objetivos. Se, de fato, com a colonialidade – traço da modernidade

⁵ Todas as traduções dessa fonte são próprias.

européia – houve uma coibição de conhecimentos, símbolos e da cultura dos colonos por meio de violência, a perspectiva decolonial vai justamente de encontro com a hegemonia cultural, econômica, política e do saber que provocaram (ou tentaram provocar) o domínio e a extinção das cosmovisões das pessoas cujas regiões sofreram a colonização (BAPTISTA, BORGES, 2020, p. 26).

Assim, é possível dizer que a perspectiva decolonial “descentra narrativas dominantes – eurocêntricas - a partir da desconstrução das perspectivas históricas e epistemológicas que concebem a modernidade enquanto fenômeno exclusivamente europeu” (*Ibidem*, p.23), mas também pode ser encarada como um “comprometimento político com a crítica ao colonialismo e, por tabela, ao imperialismo, bem como ao discurso eurocêntrico” (*Ibidem*, p.23).

1.2. A Filosofia da Ancestralidade nas raízes do pensamento afro-brasileiro

Depois de termos apresentado a perspectiva decolonial e agora lançando o olhar mais específico para a história da colonização do Brasil, é preciso nomear os grupos que foram demasiadamente prejudicados com todos esses esforços de invisibilização, resultantes da imposição da lógica europeia. São estes os indígenas (povos originários) e os negros africanos, sequestrados do continente africano e escravizados com o intuito de gerar lucro à nova colônia portuguesa. Embora os primeiros também mereçam ser reconhecidos devido aos seus valiosos saberes e pelas lutas que travam até os dias atuais pelo direito de existirem, iremos nos deter mais no contributo dos saberes africanos, fortemente presentes na cultura e na cosmovisão do povo brasileiro.

Entrando mais precisamente do campo epistemológico, é possível encontrar algumas considerações suficientemente pertinentes acerca do arcabouço sapiencial que herdamos dos povos africanos no solo brasileiro. Podendo ser estes, inclusive, produzidos em África ou pelos africanos escravizados e seus herdeiros no processo diaspórico. Há de ser considerar, porém, juntamente com a diversidade nas culturas africanas – pois se trata da junção de culturas de regiões africanas diferentes -, a existência de um racismo epistemológico.

Segundo o filósofo brasileiro Eduardo Oliveira há, no jogo cultural, um modo diferente de se estar ligado à africanidade pelos brasileiros que se consideram afrodescendentes, visto um movimento de reintrodução da África perdida no chão

brasileiro por meio de uma recriação epistemológica, política e artística (OLIVEIRA, 2012, p.38).

Em um de seus mais recentes livros ele comenta sobre os aspectos civilizatórios da cultura africana presente no Brasil, embora muitos movimentos tenham prezado pelo desaparecimento destes. Mas também explica os elementos que nos fazem levar em consideração a pluralidade existente no continente africano, bem como os processos complexos que constituíram a diáspora e os tempos que se seguiram. Ele afirma que

“O território afro-brasileiro não é o espaço físico africano, mas a forma como os negros brasileiros singularizaram o território nacional. O espaço físico reterritorializado é um espaço simbólico-cultural. Este território, singularizado pela cultura negra, por seu real vivido, por sua filosofia imanente, por sua dinâmica civilizatória, marcou definitivamente a formação social brasileira” (OLIVEIRA, 2021, p. 99).

Para o mesmo autor, esse racismo epistemológico está baseado amplamente nas relações que se configuram como essencialmente raciais, sendo sustentadas pela ciência moderna. Em termos gerais, toda a ascensão filosófica e científica da modernidade foi favorecida pelo abuso aos povos africanos, seja no próprio continente negróide, seja no momento da diáspora (OLIVEIRA, 2012, p. 33). Criou-se, segundo ele, um respaldo ao modelo científico por promulgar a crença de uma hierarquização das raças. Por meio da “biologização” do social assegurou-se para todo o mundo a “inferioridade africana”. Enquanto isso, a Europa fortificava essa crença dos seus sistemas políticos e filosóficos.

Como a proposta do nosso trabalho é o de pôr em xeque um saber europeizado, sem nenhuma espécie de crítica e conseqüentemente descomprometido com os verdadeiros impedimentos das subjetividades latino-americanas - sobretudo as afro-brasileiras -, traremos à reflexão a categoria de *ancestralidade*. Com ela, aprofundaremos ainda mais o pensamento decolonial e apresentaremos uma Filosofia encarnada, disposta a pensar as relações que constituem o indivíduo brasileiro consigo mesmo, com os outros e com o mundo.

Vale salientar que, para tal, o caminho que estamos tomando não é o da crítica infecunda dos conceitos aclamados pelo pensamento ocidental em toda sua tradição. Pelo contrário: buscaremos questionar a produção desses conceitos em um “grau de abstração

para que, efetivamente, a crítica não se reduza ao aspecto conceitual, mas reincida sobre a atitude que o produziu” (OLIVEIRA, 2012, p. 35). Isto é, por meio de um dever inerentemente ético.

Para Eduardo Oliveira, a Ancestralidade “[...] tornou-se uma categoria capaz de dialogar com a experiência africana em solo brasileiro” (OLIVEIRA, 2012, p. 40). Isto se dá justamente porque a ancestralidade se configura como uma categoria de relação, tornando visível que não há ancestralidade sem alteridade. Ou seja, o Outro é sempre alguém com que constituo contato e/ou entro em confronto. Dessa maneira se estabelece o alicerce sociológico da ancestralidade, pois é por meio dela que é possível que os sujeitos humanos possam trocar experiências nos mais diversos níveis de suas vidas (OLIVEIRA, 2007, p. 257 apud OLIVEIRA, 2012, p. 40).

A dimensão da inclusão, bem presente na experiência negroafricana em solo brasileiro por meio de inúmeras manifestações afetivas e culturais, concede à ancestralidade o viés da sociabilidade. Por consequência, pode-se dizer que a teoria do conhecimento afro-brasileiro é contemporânea e singular, pois “[...] partilha seus regimes de signos com todo o mundo, enviesando sistemas totalitários, contorcendo esquemas lineares, tumultuando imaginários de pureza, afirmando multiplicidade dentro da identidade (OLIVEIRA, 2012, p. 40). Assim, não há como não pautar a *diversidade* na práxis epistemológica afro-brasileira. Nas palavras de Eduardo Oliveira, “[...] A ancestralidade, aqui, é uma categoria analítica que contribuiu para a produção de sentidos e para a experiência ética” (*Ibidem*, p. 30).

Sobre a ancestralidade enquanto categoria é possível dizer ainda que, relacionada à interculturalidade, propõe a superação do relativismo exacerbado e do universalismo dogmático, evitando um olhar superficial por todo o processo de diáspora ainda entranhado na sociedade brasileira. Logo, a antítese *ruptura-continuidade* nos é apresentada como uma ótima imagem para compreendermos melhor as dinâmicas inerentes à dispersão do povo africano, promovendo dois movimentos: evitar a ingenuidade de pensar uma pacífica presença da cosmovisão africana em solo brasileiro e instigar o pensamento na América Latina (OLIVEIRA, 2012, p.29). Por isso o saber filosófico lança mão do conceito de Ancestralidade para responder com responsabilidade ética às questões que surgem no itinerário do exercício do pensar “afro-brasileiramente”.

Baseada a multirreferencialidade, é possível afirmar que a “A Filosofia da Ancestralidade está na encruzilhada do pensamento contemporâneo” (OLIVEIRA, 2012, p.28). Esta se inspira na Filosofia intercultural, mas sobretudo na Filosofia latino-

americana, com os estudos pós-coloniais e sempre em contato com o pensamento negro-africano que se estende para outras áreas de conhecimento humano, a saber, literatura, antropologia, entre outras (*Ibidem*).

Nas palavras do próprio Eduardo Oliveira, pesquisador e referência neste modo de pensar-fazer Filosofia, verifica-se que:

“[...] Em solo brasileiro, a Filosofia da Ancestralidade reivindica para seu fazer filosófico a tradição dinâmica dos povos africanos [...] No entanto, seu contexto é latinoamericano. Tem no mito, no rito e no corpo seus componentes singulares. Tem como desafio a construção de mundos. Tem como horizonte, a crítica da filosofia dogmaticamente universalizante e como ponto de partida a filosofia do contexto. Intenta produzir encantamento, mais que conceitos, mudando a perspectiva do filosofar. Ambiciona conviver com os paradoxos, mais que resolvê-los. É mais propositiva que analítica. É singular e reclama seu direito ao diálogo planetário. Fala desde um matiz cultural, mas não se reduz a ele” (OLIVEIRA, 2012, p. 30).

Tendo como referência o autor em questão, ainda é possível assegurar que na Filosofia da Ancestralidade há um espaço privilegiado para as discussões acerca da epistemologia, da ética e da política. Inclusive, a perspectiva da Ancestralidade só consegue acessar essas demais áreas por ser produto delas. Ao passo que “[...] A filosofia tornou-se um ventríloquo que repete sua tradição à exaustão, fatigando quem consome, entorpecendo quem produz (*Ibidem*, p. 42), a Filosofia da Ancestralidade se propõe a caminhar por um viés ético, isto é, comprometido.

1.3. É possível uma Antropologia Filosófica afro-brasileira?

Em toda a história, inclusive nas vertentes que nunca foram contempladas nos escritos conhecidos mundialmente, percebe-se um desejo – mais que uma preocupação - de responder a um questionamento que brota do próprio homem: o que é o ser humano? A depender do contexto ético, político e epistemológico onde se está inserido, a experiência e as respostas que vão surgindo ganham contornos diversos. Não obstante muitas áreas do saber estejam interessadas em responder à essa pergunta, a Antropologia

Filosófica se mostra como um fecundo instrumento para apresentar ao próprio sujeito humano as estruturas fundamentais que o constituem.

Nos moldes como a conhecemos dentro da Filosofia, a Antropologia Filosófica vem sendo considerada como uma disciplina filosófica e, por vezes, como um movimento filosófico. Apresenta-se como distinta da famigerada Antropologia Cultural, embora faça perguntas similares sobre o lugar do homem no mundo e utilize do conhecimento produzido por outras áreas que também se questionam sobre o ser do ser humano (MORA, 2001, p. 150). Dessa maneira, mostra-se ainda disponível a enxergar o homem de forma mais ampla do que a mera dimensão cultural.

Ainda sobre a definição da Antropologia Filosófica, é pertinente dizer que para aprofundar a questão do homem e ampliar as possibilidades de sua enunciação, “Os filósofos de tendência antropológico-filosófica tendem a elaborar categorias próprias, como [...] abertura ao mundo, hábito, tradição, sociabilidade, simbolização etc.” (*Ibidem*, p. 151). Baseando-nos neste dado, acreditamos ser possível propor uma Antropologia Filosófica inserida no panorama afro-brasileiro, com o intuito de enriquecer ainda mais as interpretações sobre o fenômeno humano. E isto só é possível pela pluralidade existente nas concepções que encontramos e podemos forjar a respeito do homem.

Um dos pensadores brasileiros que muito se debruçou sobre a questão do ser humano e dedicou muito tempo de sua vida no campo filosófico foi Henrique Claudio de Lima Vaz. Ele divide o seu livro chamado *Antropologia Filosófica* em duas partes: uma responsável em apresentar todo o itinerário histórico e a outra responsável de apresentar as categorias da dimensão sistemática dos estudos sobre o homem.

Uma pertinente contribuição de seus escritos que podemos nos beneficiar é a de que o homem, para além de um objeto de estudo, é o próprio interrogador de si mesmo (VAZ, 2014, p. 13). Quer dizer, o homem pode desfrutar de suas capacidades para conhecer-se melhor e resgatar a importância de ter consciência de seu papel transformador no mundo. Porém, se tratando de uma visão mais clássica, predominantemente ocidental, não abordaremos sua perspectiva.

No entanto, para Muniz Sodré, nome imprescindível nos mais recentes estudos afro-brasileiros, o conceito de humanidade é ocidental e sofreu constantes modificações ao longo dos anos, consolidando-se quando os europeus encontram uma forma de sustentarem o modo como se conhecem. Estes como “homens plenamente humanos” e os demais como “*anthropos*”, isto é, sujeitos não tão plenos (SODRÉ, 2017, p.14). Para o sociólogo, a concepção de sujeito humano se dá de dentro para fora, deixando de lado a

dimensão da alteridade, dando margens para respaldar diversos tipos de atrocidades com aqueles(as) não considerados tão humanos (*Ibidem*, pp. 13 e 14).

O convite que o autor em questão nos faz é o de empenharmo-nos em uma descolonização “ao mesmo tempo ética e epistêmica”, facilitando o surgimento de “filosofias” que não estejam vinculadas com a violência dogmática. Em outras palavras, seria possível abrir novas perspectivas para se pensar o próprio conceito de “humano”, bem como as disciplinas que se nomeiam dentro do leque plural das chamadas “humanidades” (*Ibidem*, p.15).

Posto isto, cabe-nos ressaltar a importância da coletividade contida na herança que a cosmovisão africana nos deixou, inclusive quando o assunto é a concepção de pessoa humana. Sobre esse aspecto, Ronilda Ribeiro nos diz que o entendimento que se tem acerca da *pessoa* se dá na junção de elementos individuais dos mais variados, podendo surgir no nível do herdado ou do simbólico. Os primeiros dizem respeito à família e ao clã/grupo que pertencem. Já os segundos se referem ao âmbito social mítico e cósmico. (RIBEIRO, 1996, p. 44 *apud* OLIVEIRA, 2021, p. 65).

Nas próprias palavras da pesquisadora, “[...] é impossível dicotomizar indivíduo e sociedade, ou pessoalidade e coletividade [...] O indivíduo é uno, singular, porém, mesmo essa singularidade que o caracteriza é forjada no coletivo, no social” (*Ibidem*). Assim, é possível perceber que a lógica do pessoal não pode estar separada do grupal, embora a tradição ocidental nos apresente essa e tantas outras visões dicotômicas sobre o ser humano.

Não é pela ausência de referenciais estritos que deixaremos de refletir o homem à luz de uma epistemologia decolonial, fundada na Filosofia da Ancestralidade. Faremos este caminho tocando a dimensão mítica como componente essencial da experiência humana. Mesmo que na visão majoritariamente ocidental estes tenham sido “superados”, apresentaremos o mito iorubá da criação para propor aportes à uma Antropologia Filosófica ancorada no prisma afro-brasileiro.

2. A NARRATIVA MITOLÓGICA COMO SABEDORIA ANCESTRAL

O mito é o nada que é tudo.

O mesmo sol que abre os céus

É um mito brilhante e mudo

(Trecho de Ulisses, de Fernando Pessoa)

Tendo percorrido um breve itinerário sobre os resquícios da colonização, bem como apresentarmos a Filosofia da Ancestralidade como uma proposta de pensamento e práxis decolonial, cabe-nos agora recorrermos ao mito iorubá da criação na tentativa de encontramos luzes para elencar questões antropológicas que possam emergir dele. Antes de apresentá-lo, faremos uma exposição acerca do conceito, da (des)valorização dos mitos nos tempos atuais e, por fim, de como o aspecto mitológico é encarado pela cultura afro em território brasileiro.

2.1. Mito e logos: uma relação excludente?

Caso queiramos definir o que é mito e se para isso precisemos recorrer à um dicionário clássico de Filosofia, podemos encontrar a seguinte definição: “Denomina-se ‘mito’ um relato de algo fabuloso que se supõe ocorrido num passado remoto e quase sempre impreciso” (MORA, 2001, p. 1979). De maneira geral, carregamos essa visão dos mitos no contexto social em que vivemos, como se se tratasse de uma mera história antiga criada para entreter ou até iludir. Sobretudo porque carregam a personificação de coisas e certos acontecimentos que podem ser aceitos com certo crédito ou abandonados por apresentarem seu conteúdo de maneira alegórica (*Ibidem*).

Algo interessante que pode nos ajudar em nossa reflexão, mesmo se tratando de um dicionário clássico de filosofia, é o fato de que para o autor da fonte em questão “Os mitos podem referir-se a grandes feitos heroicos [...] que com frequência são tidos como o fundamento e o começo da história de uma comunidade ou do gênero humano em geral” (*Ibidem*). Ou seja, também os relatos inauguradores das/nas culturas africanas estão repletos de símbolos e de muitas tramas, responsáveis em dar identidade e sentido aos sujeitos que compõem um grupo específico.

Dentro do horizonte histórico da filosofia ocidental é possível dizer que desde os pré-socráticos a relação com os mitos sempre foi complexa, visto que o componente mítico ganhava contornos diferentes a depender da compreensão que as gerações de filósofos instituíam, ora sendo valorizados, ora rechaçados. O grupo supracitado, por exemplo, entendia o mito de maneira dúbia: por vezes julgaram que o *mythos* precisava ser preterido em favor do *logos* e, por outro lado, acreditaram que o *mythos* seria o responsável por fundamentar e aprimorar esse mesmo *logos*. Já os sofistas não mediram esforços para separar esses dois aspectos, mesmo que com o passar do tempo tenham

reconhecido que o conteúdo mitológico comportava a verdade filosófica (MORA, 2001, 1979).

Para o mesmo autor, tanto na Antiguidade como na Idade Média, também era possível perceber uma preocupação da filosofia em se ater ao conteúdo mítico na tentativa de aprofundar a compreensão da sua capacidade de explicar o mundo. É justamente no período do renascimento – mesmo que já pautado na antiguidade não tenha ganhado força suficiente –, que surge o questionamento: até que ponto os mitos conseguem expressar a realidade do mundo e, conseqüentemente, a verdade? Sendo uma característica própria desse período histórico, também o conteúdo mitológico entrou numa inclinação cética.

Para concluir esse breve itinerário histórico, é possível declarar ainda que no período contemporâneo, “[...] prevaleceu o estudo do mito como elemento possível e, de todo modo, ilustrativo da história humana, ou de certas fases na história de uma comunidade humana” (*Ibidem*, pp. 1979, 1980).

Um dos nomes mais influentes sobre os estudos dos mitos é Mircea Eliade. O mitólogo e filósofo conhecido por suas profundas contribuições sobre a experiência humana com o arcabouço mitológico assegura que a função e estrutura dessas narrativas:

1) constitui a História dos atos dos Entes Sobrenaturais; 2) que essa História é considerada absolutamente verdadeira (porque se refere a realidades) e sagrada (porque é a obra dos Entes Sobrenaturais); 3) que o mito se refere sempre a uma "criação", contando como algo veio à existência, ou como um padrão de comportamento, uma instituição, uma maneira de trabalhar foram estabelecidos; essa a razão pela qual os mitos constituem os paradigmas de todos os atos humanos significativos; 4) que, conhecendo o mito, conhece-se a "origem" das coisas, chegando-se, conseqüentemente, a dominá-las e manipulá-las à vontade; não se trata de um conhecimento "exterior", "abstrato", mas de um conhecimento que é "vivido" ritualmente, seja narrando cerimonialmente o mito, seja efetuando o ritual ao qual ele serve de justificação; 5) que de uma maneira ou de outra, "vive-se" o mito, no sentido de que se é impregnado pelo poder sagrado e exaltante dos eventos rememorados ou reatualizados.” (ELIADE, 2004, pp. 21 e 22)

A história clássica da Filosofia, justaposta ao modo como a academia propõe pensar os mitos, predominantemente faz-nos acreditar numa fissura entre o mito e o logos. Em outras palavras, se diz que o nascimento do logos é oriundo, justamente, da superação da perspectiva mítica, presente na vida do homem desde os tempos mais antigos. Para Muniz Sodré, é preciso ir mais afundo quando a questão é a relação de triunfo de um aspecto sobre outro. Não se trata de historicamente dar-se conta de que “[...] com a invasão dos dórios entre os séculos VIII e VII a.C. e o fim da hegemonia do “rei divino”, a forma mítica e palaciana de poder dá lugar à *polis* e ao pensamento lógico”, mas de como temos interpretado academicamente o conceito de *episteme* (SODRÉ, 2017, p. 44).

Embora insistamos em traduzir *logos* tão-somente como *razão* (dedutiva ou indutiva), o autor em questão afirma que há outros significados embutidos nessa palavra como, por exemplo, “[...] ‘discurso’, ‘proporção’, ‘analogia’, além da apreensão intuitiva dos princípios inaugurais” (*Ibidem*, p. 44). Levando em consideração o que foi dito, é possível assegurar que sustentar a ideia de que o nascimento do pensamento filosófico tenha se dado por meio dessa “superação” torna essa famigerada interpretação limitada. Além disso, contemplaríamos apenas o quesito histórico, validando somente os saberes demonstráveis e reforçando uma visão superficial sobre o tema. Desembocaríamos, assim, num método axiomático que na tentativa de sistematizar o conhecimento, identificando, determinando e dominando aspectos a serem legitimados, provocaria, conseqüentemente, na exigência de que alguns juízos precisem deduzir logicamente todo o esquema de conhecimento (*Ibidem*).

Levando em consideração que a filosofia é um saber ligado ao espanto e à especulação, não sendo uma “ciência de produção”, podemos dizer juntamente com Sodré que o *modus operandi* do pensar helênico é determinado pela abertura ao que é mais sólido e originário em um modo de ser e não pelo cálculo, ou pelo resultado. Esse autor comenta que “Essa linha interpretativa constrói uma ponte entre o *mito* (pleno de espanto), o *logos* (relato lógico), a *sofia* (sabedoria) e a *teoria* (contemplação)” (*Ibidem*, p. 45).

Em questões mais metodológicas e de ação, mesmo distinguindo-se no nível de realização do processo de conhecimento, ciência e mito podem se aproximar sem muitas dificuldades. Principalmente se encararmos a atitude teórica como instrumento de toda a gama de forças intuitivas inerentes ao homem e não somente ao viés particular do exercício racional (SODRÉ, 2020, p. 199). Não é à toa que para entender as leis que nos

fazem ter acesso ao real promovemos um vínculo da ciência com as artes, de uma maneira geral. Todo o horizonte de “natureza” (*physis*) e do pensamento (*logos*) presentes no ser humano, operando em seu próprio corpo, não são estranhos à experiência humana, visto que a linguagem e a tecnologia respaldam historicamente esse conjunto de forças (*Ibidem*, p. 200).

Falando da dinâmica da existência do homem que narra, que ouve e, conseqüentemente, é atravessado pelos mitos, faz-se necessário relacionarmos a força *centrípeta* – força de confluência da diversidade – que recolhe para um símbolo que centraliza todas as experiências humanas. Nas palavras de Sodré, o homem que narra entra em contato com a sua experiência imanente e a partir desta, o indivíduo sente-se pertencente ao grupo e o grupo a esse, fomentando a possibilidade de ver holisticamente “[...] portanto, de ter acesso a uma totalidade, geralmente simbolizada por um ponto de referência central, que pode ser uma formação geográfica, um monumento, deuses ou o próprio homem” (*Ibidem*, p. 226).

Como já é sabido, devido ao forte movimento ocidental do pensar, muitas vezes o mito é encarado preconceituosamente como algo “primitivo”. Sobre esse aspecto, Sodré afirma que esse prejulgamento vem sendo combatido não só pela antropologia contemporânea, mas também pela reflexão político-filosófica. Baseando-se em Slavoj Žižek, o autor em questão afirma que houve uma imposição das crenças pessoais aos demais, enxergando-os como um Outro “primivitzado” (*Ibidem*, p. 212). Para o filósofo esloveno, as sociedades pré-modernas necessitam de uma certa distância para acreditarem em algo e não de maneira direta, inclusive na crença imbuída nos ritos e objetos. Esse fato deriva, segundo ele, de uma leitura equivocada a respeito dos mitos, pois “[...] primeiramente eles tomavam a ideia de que uma tribo se originava de um peixe ou de uma árvore como se fosse uma crença direta ou literal para depois rejeitá-la como uma ingenuidade boba, “fetichista”” (Žižek, 2002, p.6 apud SODRÉ, 2020, p. 212).

2.2. A dimensão religiosa dos mitos

Tendo conceituado o mito e esclarecendo que não existe, necessariamente, uma autoexclusão na relação com o *logos*, podemos focar agora na dimensão religiosa dos mitos. Mesmo que o saber científico, na grande maioria de seus apontamentos não valorize aspectos religiosos - visto o preconceito existente com essa dimensão da vida humana – trataremos algumas considerações a respeito de como os relatos mitológicos

estão estritamente relacionados não só com a experiência religiosa do ser humano, mas com toda a sua vida dentro da perspectiva afro.

Antes de trazermos os elementos presentes na experiência com a criação do mundo sob a presença das figuras dos orixás, cabe-nos voltar às contribuições de Mircea Eliade, agora para falar sobre os aspectos religiosos presentes nos mitos. Antes de tudo, é preciso dizer que as narrativas mitológicas falam não apenas de “criações” em si, mas de todos os fatos essenciais que fizeram com que o homem se constituísse enquanto tal nos dias atuais. Isto é, um ser finito, orientado por determinadas regras, com desejos, que trabalha e vive organizado coletivamente (ELIADE, 2004, p. 16).

Em suas próprias palavras podemos entender a importância que dá à experiência religiosa que o homem e a mulher fazem desde os primórdios, pois afirma que “[...] Se o mundo existe, se o homem existe, é porque os Entes Sobrenaturais desenvolveram uma atitude criadora no ‘princípio’” (*Ibidem*). Assim dizendo, depois das explicações acerca da criação do mundo e do homem, o ser humano se enxerga como constituído dos fatos míticos e suas repercussões.

Assim, ainda é possível dizer nos baseando nas contribuições desse autor, que o homem não faz uma leitura descompromissada com os mitos que carrega, principalmente porque possuem, muitas vezes, um viés religioso. E se acreditamos que a religiosidade é um dos aspectos fundamentais do ser humano, dizemos que o homem e a mulher “vivem” os mitos. E vivendo a “religiosidade” dessa experiência é possível dar novos contornos aos eventos que não ficaram lá trás, mas acompanham o homem no ordinário de sua vida (*Ibidem*, pp. 21 e 22).

Abrindo-nos a uma dimensão temporal da vida (re)lida através dos eventos mitológicos, o homem passa a viver num *tempo primordial* (e não mais cronológico) quando se dá conta da presença dos Entes Sobrenaturais, pois torna-se contemporâneo deles. O “tempo forte” do mito faz com que o “sagrado” proporcione ao ser humano reviver esse tempo e experimentar, uma vez mais, a vivência criadora. Não seria uma comemoração dessa presença, mas uma reiteração. Para Eliade, “[...] os mitos revelam que o mundo, o homem e a vida têm uma origem e uma história sobrenaturais, e que essa história é significativa, preciosa e exemplar” (*Ibidem*).

Se encaramos com certa honestidade que a cosmologia africana sempre foi vista com desconfiança e descrédito por parte da maioria da população brasileira – visto os resquícios do processo de colonização, teremos de reconhecer também que a dimensão religiosa dos povos da diáspora sofreu (e ainda sofre) com muito preconceito. Isto se deve,

como todo preconceito, à falta de conhecimento a respeito da cultura e das religiões de matriz africana que fortemente dão a tônica na culinária, na música, no modo de se relacionar e em tantas outras dimensões da vida do povo brasileiro.

Há de se reconhecer que a cosmovisão africana é fortemente atravessada pela religiosidade, pois como os negros africanos escravizados na época da colonização não puderam trazer suas instituições sociais, precisaram por meio de sua memória resguardar toda a riqueza de ritos e mitos advindos de suas respectivas famílias e regiões. Foi justamente para transmitir a sabedoria dos antepassados aos mais jovens – essencialmente por meio da oralidade - que muitos mitos ganharam vigor e fortaleceram a identidade desses povos. O seu grande aparato mitológico foi o responsável por sustentar as existências dessas pessoas sequestradas e mantidas em péssimas condições em diversas partes do mundo (OLIVEIRA, 2021, p. 100).

Ainda baseando-nos em Eduardo Oliveira, seria admissível afirmar que existe uma certa dependência da dimensão religiosa em relação aos mitos criados e transmitidos de geração em geração. Porém, é muito importante enfatizar que embora dependente, a religiosidade se esquia do cenário particularmente religioso, ganhando liberdade para tocar todas as outras especificidades do dia a dia das pessoas. Assim, é plausível apresentar uma verdade que está arraigada na experiência afro-religiosa: a vida é sacralizada. Isto é, a vida toca os mitos e os ritos cotidianamente na dinâmica de vida das comunidades afro (*Ibidem*, p. 101).

Por mais que tenhamos a impressão de que a questão religiosa esteja (ou deva estar) fora do modo como se concebe a filosofia e o pensamento filosófico acerca do homem, é preciso ainda dizer que “[...] A filosofia é antes de tudo uma ética, uma conduta frente os outros, uma atitude frente ao mundo e a nós mesmos. Na África de língua iorubá e no Brasil afrodescendente, a filosofia não está apartada do sagrado” (*Ibidem*, p. 186).

Sendo assim, é justificável dizer que não há espaços para dicotomizações entre o que seria da ordem do profano e o que seria da ordem do sagrado. Essas duas perspectivas estão tão unidas e seria impossível afirmar a existência de uma linha divisória entre o saber racional (ciência) e o saber da fé (religião). Todo esse fenômeno faz com que a identidade brasileira seja também constituída pelos muitos signos e mitos trazidos para o chão brasileiro, reforçando que dentro dessa conjuntura, as divindades não ocupam apenas um lugar no âmbito religioso, mas alcançam outras dimensões da vida humana, como o social, o político e o econômico (*Ibidem*).

Tocando a experiência do *divino* que se expressa no contato com os orixás e retornando às contribuições de Muniz Sodré, reconhecemos a ligação entre as áreas da antropologia, da ontologia e da cosmologia, sendo essa última uma investigação das dimensões mística e filosóficas sobre as coisas existentes (SODRÉ, 2017, p. 173), inclusive o homem. Dessa maneira, poderíamos pensar que “As divindades nagôs são de fato princípios cosmológicos” (*Ibidem*).

Da mesma forma que o Eros platônico é encarado como responsável por uma dinâmica de plenitude em detrimento de uma carência, e não apenas como uma entidade religiosa, também os orixás nagôs são encarados como princípios cosmológicos. Inclusive dentro de uma lógica de reparação do *pertencimento* que sofreu profundos golpes com a situação da escravatura, porque “Apenas viver, apenas ser indivíduo são contingências fracas diante da necessidade existencial do *pertencimento* ao grupo originário, de onde procedem os imperativos cosmológicos e éticos” (SODRÉ, 2017, p. 90). Dessa maneira dá-se o devido valor ao lugar imprescindível que a religiosidade tem dentro da maneira coletiva de subjetivação; da maneira coletiva que se tem para questionar o que é o homem.

2.3. O mito iorubá da criação

Antes de apresentarmos o mito criacional iorubá que aprofundaremos no capítulo seguinte, valeria a pena esclarecer que embora a cultura iorubá pautasse seus valores e suas narrativas mitológicas por meio da oralidade, depois de certo tempo essas histórias ganharam arranjos escritos. Um dos nomes que se sobressaem quando se fala dos mitos africanos e afro-americanos é o do sociólogo brasileiro Reginaldo Prandi. É de seu livro intitulado *Mitologia dos Orixás* que extrairemos o mito *Obatalá cria o homem* – talvez o mais conhecido mito fundacional de perspectiva afro que conhecemos no Brasil.

“Num tempo em que o mundo era apenas a imaginação de Olodumare, só existia o infinito firmamento e abaixo dele a imensidão do mar. Olorum, o Senhor do Céu, e Olocum, a Dona dos Oceanos, tinham a mesma idade e compartilhavam os segredos do que já existia e ainda existiria. Olorum e Olocum tiveram dois filhos: Orixalá, o primogênito, também chamado Obatalá, e Odudua, o mais novo. Olorum-Olodumare encarregou Obatalá, o Senhor do Pano Branco, de criar o mundo. Deu-lhe

poderes para isso. Obatalá foi consultar Orunmilá, que lhe recomendou fazer oferendas para ter sucesso na missão. Mas Obatalá não levou a sério as prescrições de Orunmilá, pois acreditava somente em seus próprios poderes. Odudua observava tudo atentamente e naquele dia também consultou Orunmilá. Orunmilá assegurou a Odudua que, se ele oferecesse os sacrifícios prescritos, seria o chefe do mundo que estava para ser criado. A oferenda consistia em quatrocentas mil correntes, uma galinha com pés de cinco dedos, um pombo e um camaleão, além de quatrocentos mil búzios. Odudua fez as oferendas. Chegando o dia da criação do mundo, Obatalá se pôs a caminho até a fronteira do além, onde Exu é o guardião. Obatalá não fez as oferendas nesse lugar, como estava prescrito. Exu ficou muito magoado com a insolência e usou seus poderes para se vingar de Oxalá. Então uma grande sede começou a atormentar Obatalá. Obatalá aproximou-se de uma palmeira e tocou seu tronco com seu comprido bastão. Da palmeira jorrou vinho em abundância e Obatalá bebeu do vinho até embriagar-se. Ficou completamente bêbado e adormeceu na estrada, à sombra da palmeira de dendê. Ninguém ousaria despertar Obatalá. Odudua tudo acompanhava. Quando certificou-se do sono de Oxalá, Odudua apanhou o saco da criação que fora dado a Obatalá por Olorum. Odudua foi a Olodumare e lhe contou o ocorrido. Olodumare viu o saco da criação em poder de Odudua e confiou a ele a criação do mundo. Com as quatrocentas mil correntes Odudua fez uma só e por ela desceu até a superfície de ocum, o mar. Sobre as águas sem fim, abriu o saco da criação e deixou cair um montículo de terra. Soltou a galinha de cinco dedos e ela voou sobre o montículo, pondo-se a piscá-lo. A galinha espalhou a terra na superfície da água. Odudua exclamou na sua língua: “Ilè nfé!”, que é o mesmo que dizer “A Terra se expande!”, frase que depois deu nome à cidade de Ifé, cidade que está exatamente no lugar onde Odudua fez o mundo. Em seguida Odudua apanhou o camaleão e fez com que ele caminhasse naquela superfície, demonstrando assim a firmeza do lugar. Obatalá continuava adormecido. Odudua partiu para a Terra para ser seu dono. Então, Obatalá despertou e tomou conhecimento do ocorrido. Voltou a Olodumare contando sua

história. Olodumare disse: “O mundo já está criado. Perdeste uma grande oportunidade”. Para castigá-lo, Olodumare proibiu Obatalá de beber vinho de palma para sempre, ele e todos os seus descendentes. Mas a missão não estava ainda completa e Olodumare deu outra dádiva a Obatalá: a criação de todos os seres vivos que habitariam a Terra. E assim Obatalá criou todos os seres vivos e criou o homem e criou a mulher. Obatalá modelou em barro os seres humanos e o sopro de Olodumare os animou. O mundo agora se completara. E todos louvaram Obatalá” (PRANDI, 2001, p. 503-506).

3. APORTES PARA UMA ATROPOLOGIA FILOSÓFICA AFROBRASILEIRA

“Vou aprender a ler, para ensinar meus camaradas...”

(Trecho de *Yayá Marseba*, de Roberto Mendes e Capinan)

3.1. Olhar para trás é olhar para frente

Tendo contemplado a atribuição da narrativa mitológica dentro do cenário filosófico-antropológico, além de apresentar um dos mitos iorubás da criação – talvez o mais conhecido no contexto brasileiro-, cabe-nos agora elencar alguns pontos acerca desse mito a fim de perscrutar a pergunta sobre o homem. Vale salientar que este trabalho se configura como um desafio hermenêutico, visto as muitas nuances que podem surgir a partir de um contato aprofundado com uma narração fundacional do mundo e do homem, apresentada aqui no horizonte afro-brasileiro.

Dito isso, faz-se necessário relembrar que para olharmos o homem dentro de uma cosmovisão afro precisamos contemplar o horizonte da cultura. Essa recordação nos livra de toda a desconfiança que possa surgir a respeito do itinerário construído até aqui. Tendo em mente que a forma cultural pode ser encarada como as condições que oportunizem a expressão fundamentada nas relações (na troca), dá-se margem para que as diversidades se expressem. Só dessa forma é possível mergulhar na experiência (cultural) africana, que diferentemente da visão cultural greco-romana, não compreende a realidade a partir da

imutabilidade e do estatismo. Pelo contrário: é por meio da dinamicidade que se olha para o homem e para o mundo na busca de compreendê-los (OLIVEIRA, 2021, pp. 125 e 126).

Além disso, é possível (e necessário) reforçar a ideia da dinâmica própria do pensamento-vivência afro, visto que não deve fazer uma leitura da realidade baseada em categorias que engessam e promovem um olhar meramente dicotômico sobre o real, como é o caso das noções de certo-errado e bem-mal. O real comporta um movimento que lhe é próprio. Ele “[...] é mais contingente do que imaginou a ciência moderna e muito mais sedutor do que imaginaram os racionalistas e empiristas do nosso tempo” (*Ibidem*, p. 114).

A conjuntura que essa dinâmica oferece ao pensamento de linha afro é justamente o contato com o conteúdo da *diversidade*. Baseando-nos neste viés, afirmamos que a diversidade é a responsável por reunir a multiplicidade de representações existentes no mundo, provocando, assim, todo um panorama harmônico, pautado numa ética da diferença. Mesmo tendo presente uma dinâmica metamórfica, há um caráter de organização em todo o sistema de assimilação das representações. Alguns princípios estruturam essas mutações, como é o caso da *ancestralidade* (OLIVEIRA, 2021, pp. 135 e 136). Dito isto, queremos enfatizar que um pensamento pautado na diversidade não é um pensamento disperso e/ou fraco, mas aberto às múltiplas possibilidades que compõem o ser humano e o mundo.

Assim, a flexibilidade inerente neste modo de pensar outramente a realidade nos abre, mesmo que em um horizonte plural, ao que é próprio de uma experiência *integralizada*. Nesta visão de mundo nada está apartado, muito pelo contrário: as coisas apresentam-se agregadas, interligadas, num exercício de complementação entre as categorias. “A integração possibilita a conjugação das diferenças. Não há diferenças que possibilitam a desagregação do conjunto, do todo orgânico [...] O que há são várias facetas que compõem [...] um mesmo organismo” (*Ibidem*, p. 134).

Neste sentido, queremos retomar o princípio da *ancestralidade* como essencial para relacionar todas as diversas concepções presentes na cosmovisão afro (como a política, a linguagem, o tempo, entre outros) e integrá-las num único arranjo que confira sentido aos sujeitos implicados no mundo. Isto é, por meio de uma tecitura interna, a ancestralidade confere unidade às ideias diferentes e suscita sua força externamente por meio da tradição dos povos afrodescendentes (*Ibidem*, p. 138).

Nas palavras do pensador brasileiro Eduardo Oliveira (2021), a quem se deve boa parte da referência filosófica do presente trabalho, é possível assegurar que

“A ancestralidade é a maior e a mais importante referência dessas sociedades. Ela é o coração vigoroso da cosmovisão africana. Ela é a lógica que engendra e organiza os outros elementos do pensamento africano recriado em nossas terras. É o epicentro do regime semiótico afrodescendente que engendrou, concretamente as formas culturais africanas e sua dinâmica civilizatória. A ancestralidade é a referência no tempo, no espaço, no *orun* e no *aiyé*⁶. Ela é portadora privilegiada da Força Vital, é o centro da família, quem dá a direção na produção e a fonte máxima de poder. Os ancestrais, com efeito, é a representação genérica da sociedade africana” (p. 195).

3.2.: Noções indispensáveis para pensar o homem presentes no mito criacional iorubá

Tendo percorrido todo o itinerário construído até aqui, é importante fazermos apontamentos hermenêuticos acerca de algumas esferas presentes na experiência do ser humano que indaga sobre si mesmo. Faremos isso por meio do mito fundante apresentado no capítulo anterior deste presente trabalho. Muitas dessas noções poderiam ser apresentadas desde a narrativa mítica em questão, mas por uma questão metodológica, apresentaremos três delas, como aquelas que, no nosso entendimento, se mostraram como mais enfáticas. São elas: a *coletividade*, o *afeto* e a *consciência*.

Como vimos no capítulo primeiro deste trabalho, sobretudo quando discutimos sobre o conceito e as características da Antropologia Filosófica, demo-nos conta de que os pensadores que se debruçam sobre a questão do ser homem se utilizam de criações de estratos que permitam aprofundar as muitas dimensões que compõe a experiência humana.⁷ Sendo assim, não necessariamente criaremos categorias, mas apresentaremos nossas contribuições por meio de aspectos que, ao nosso ver, estão contidos na grande noção de *ancestralidade*.

O primeiro aspecto que abordaremos é o da *coletividade*. Como observamos no mito apresentado, os personagens Oludumare e Olocum que existiam antes da criação

⁶ *Orun* (mundo invisível, sagrado) e *Aiyê* (mundo visível, tangente), conforme descrito na referência apresentada.

⁷ Conforme citamos em MORA, 2001, p. 151, no primeiro capítulo.

efetiva do mundo e dos seres humanos, *compartilhavam os segredos*⁸ e juntos geraram os filhos Obatalá (ou Oxalá) e Odudua. Além de dividirem suas intimidades, tanto os seres preexistentes, quanto os primeiros orixás gerados, entram dentro de uma lógica social e, conseqüentemente, política. Prova disto são as recomendações, a transmissão de poderes e os encargos que são bem estabelecidos entre os personagens. Passagens como *Olodumare encarregou Obatalá... de criar o mundo, Exu é o guardião e Obatalá modelou em barro os seres humanos e o sopro de Olodumare os animou* demonstram como a criação não se dá de maneira individual, solitária.

Pelo contrário: dentro desse horizonte, todos são responsáveis pela criação, não estando ela centralizada numa única figura. Todos podem colaborar com algo. Mesmo com percalços e equívocos, a harmonia chega para a criação se dar. A diversidade dos papéis (sociais) mostram que todos são co-criadores e todas as coisas estão interligadas, por mais divergentes pareçam. Este contato com a diversidade dá crédito para dimensão comunitária, bastante presente na cosmovisão africana e afro-brasileira, pois lança o indivíduo à convivência coletiva e, assim sendo, também à ética.

Sobre essas particularidades abordadas sob o prisma da alteridade e apoiando-nos no professor e filósofo Julivan Oliveira, é possível afirmar que “[...] Estabelecer relação é reconhecer o outro e sentir-se responsável e comprometido com a experiência do outro” (OLIVEIRA, 2010, pp. 186-187 *apud* OLIVEIRA, 2019, p. 49), pois a relação de reciprocidade entre os seres se constitui a partir do reconhecimento de si mesmo e do outro, que mesmo pertencendo a instâncias diferentes, tornam-se indissociáveis dentro da perspectiva afro.

É interessante ressaltar que, embora a fenomenologia enfatize a existência de um nós que ultrapasse o eu e o tu, as africanidades propõem a comunhão como mote fundamental. Assim sendo, podemos conferir à essa maneira de relação com os outros como uma transcendência horizontal (OLIVEIRA, 2019, p. 50). Como também vimos nas relações existentes entre os orixás no mito fundacional iorubá, cada ser se identifica a partir das relações interpessoais. Só dessa maneira, pautando a sua existência a partir da existência dos demais, que o ser humano pode contribuir com o surgimento de relações autênticas dentro de uma comunidade (*Ibidem*, p. 51).

⁸ Todas as citações que se seguem em *itálico* são referentes às frases literais contidas no mito criacional iorubá, já apresentado no segundo capítulo deste trabalho. A saber PRANDI, Reginaldo, *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp. 503-506).

Sobre esse aspecto comunitário do ser humano, podemos afirmar que pensar essa dinâmica provoca elucubrações acerca de uma filosofia que se pautar na reciprocidade e na comunhão. Nas palavras do autor em questão “[...] as africanidades desenvolvem a sua contribuição, para o qual a intersubjetividade é desenvolvida a partir de três termos: o eu, o outro e um terceiro elemento, que é expressão do laço social” (*Ibidem*, p. 53).

O segundo aspecto que queremos apresentar é o dos *afetos*, que muito está ligado à dimensão coletiva da vida na perspectiva afro, pois estes ganham expressão justamente nas aproximações e distanciamentos relatados no mito e tão presentes na vida de qualquer homem e qualquer mulher. No mito citado podemos considerar trechos como *Obatalá não levou a sério as prescrições de Orunmilá, pois acreditava somente nos seus próprios poderes, Exu ficou magoado com a insolência e usou seus poderes para se vingar de Oxalá* e ainda *Olodumare viu o saco da criação em poder de Odudua e confiou a ele a criação do mundo*. Todos esses fragmentos estão ligados à dimensão afetiva da vida humana, não só em relação aos sentimentos e emoções culturalmente tidas como agradáveis, mas também das vivências de ordem mais conflituosas.

Sobre esse assunto podemos argumentar também como o saber filosófico tradicional e outras áreas do conhecimento suprimiram total ou parcialmente a importância dos afetos na vida humana. Assim, há por vezes um estranhamento por causa da dificuldade que é conceituar a sensibilidade na experiência do homem.

Nos escritos de Eduardo Oliveira (2012), está presente uma constatação advinda da filosofia da ancestralidade: o modo de pensar o homem e o mundo se dá pelo auxílio de uma razão completamente contagiada pelos afetos. A razão não está, portanto, de um lado e o afeto do outro, mas ambos estão imbricados e não podem ser vistos como antagônicos (p. 45). Irreversivelmente essas duas dimensões estão relacionadas e essa junção comporta um critério para a ação ética, visto que o Outro possui um elemento ontológico que nos faz criar relação com o Mundo. E ainda: “[...] Esse é o fundamento ontológico de uma epistemologia antirracista que tem na ancestralidade africana sua forma cultural privilegiada” (*Ibidem*).

Outro trabalho mais recente do mesmo autor, baseando-se numa ideia de Leopoldo Senghor - encontrada por meio da colaboração de Azombo Menda e Enobo Kosso (AZOMBO MENDA-KOSSO, 1978, p. 29-42) - é a de que “[...] o afetivo é uma característica fundamental do ser humano e que, desenvolvida adequadamente, possibilita ampliar e qualificar o resultado dos processos cognitivos” (OLIVEIRA, 2021, p. 144).

Há, nessa linha de pensamento, um movimento intenso à transcendência de si que leva o homem ao outro, provocando uma unidade comum. Este movimento se caracteriza como sim-pático, pois supera o horizonte singular devido ao encontro do outro humano como possibilidade de ressignificação pessoal; de seu renascimento (*Ibidem*).

Uma expressão que o autor usa para falar dessa moção ao transcendente é o *desejo de comunhão*. Para ele, os afetos são responsáveis pelos vínculos estabelecidos (eticamente) em sociedade, promovendo no ser humano e nos grupos que este se associa, um fator que agrega e que subverte os modos individuais, egoístas e apáticos de se (re)conhecer enquanto gente. Esse movimento afetivo possui a capacidade de gerar uma práxis comprometida tanto do homem com ele mesmo, quanto do homem com o mundo que o cerca, visto que a comunhão é sempre relação com o plural e o singular (*Ibidem*).

Vale a pena ainda considerar dentro da dimensão dos afetos o aspecto corporal, pois o é no corpo encarnado que essas experiências acontecem. Da mesma maneira que os afetos, o corpo muitas vezes é visto dentro de algumas linhas filosóficas mais clássicas como dissociado da alma e, assim, sem muito valor para o exercício filosófico. Para a cosmovisão afro, é no corpo que a realidade ganha forma, pois este está permeado das dimensões histórica e cosmo mítica (SODRÉ, 2017, pp. 119 e 121).

No horizonte afrodiaspórico, o corpo é tido como um microcosmo do espaço mais amplo, composto pelos mais variados elementos, como as proteínas, os minerais etc. O corpo torna-se símbolo de região, casa, aldeia e cosmo (*Ibidem*, p. 130). Para Sodré, baseando-se nas contribuições do antropólogo Marc Augé, é possível dizer que a corporeidade (carne, corpo e representações) pode ser classificada “[...] como um território onde se entrecruzam elementos físicos e míticos, coletivos e individuais, erigindo-se fronteiras e defesas” (*Ibidem*).

O último aspecto que apresentamos, mas não menos importante, é o da *consciência*. Como vimos nas noções supracitadas, também este possui algumas frases no mito fundacional que ilustram a importância de contemplarmos essa noção no presente trabalho. Frases como *Obatalá bebeu do vinho até embriagar-se. Ficou completamente bêbado e adormeceu...*, *Obatalá continuava adormecido; Obatalá despertou e tomou conhecimento do ocorrido e Perdeste uma grande oportunidade...* enfatizam quanto a consciência – ou a falta dela – podem comprometer os caminhos dos seres humanos, representados neste caso, no drama dos orixás no processo de criação do mundo.

É importante deixarmos claro que quando nos referimos à consciência, estamos falando sobre uma experiência existencial própria dos seres humanos: a “presentificação”. Ao contrário das forças inconscientes que podem interferir em nosso modo de agir frente à realidade, queremos nos deter mais precisamente “[...] na repercussão afetiva ou o entrecruzamento de diferenças dimensionais em nosso “aqui e agora” (SODRÉ, 2017, p. 185). Esta seria, em outras palavras, uma experiência de enraizamento; responsável por fincar a existência dos seres humanos em solo firme, onde as vicissitudes não se tornem motivo de desorientação.

Se dermos um enfoque na noção de *acontecimento*, podemos enriquecer este debate aprofundando a questão da consciência. Para isso, é preciso encarar o acontecimento não como evento ou como um fato dentro de uma lógica cronológica, mas como uma experiência de caráter original que abra possibilidades de um presente. Assim, a própria realidade da experiência faz com que algo nasça e aconteça por si mesmo e não dependente de algo que se passou (*Ibidem*, p. 186).

Se tratando da narrativa mitológica, pode-se dizer que há um passado imemorial na experiência da gênese, isto é, uma origem reconhecida como potência de começo e não como um horizonte temporal. Isso reforça a ideia de que o acontecimento originário não é a mesma coisa que um evento ou uma peripécia no interior de uma história e sim um corte no fluxo contínuo das coisas, logo, uma *gênese* como invenção possível de um tempo” (SODRÉ, 2017, p.186).

Assim, fica mais fácil de perceber o quanto o mito iorubá retrata a importância da consciência como maneira do ser humano evitar cair nas “armadilhas” da realidade. Só por meio desta que é possível fazer a experiência de encarnar-se, de personificar-se, pois só é possível compreender as dinâmicas pessoais e do mundo que nos cerca quando além de estarmos com nossos olhos bem abertos, não estamos “ébrios” ou demasiadamente “sonolentos”.

Tendo percorrido sobre todas essas noções presentes na narrativa mitológica iorubá da criação do mundo e do homem e, conseqüentemente, os fundamentos de uma filosofia baseada na ancestralidade, acreditamos que todos esses elementos estão sobrepostos de alguma maneira, não possuindo um caráter independente, mas relacional. Para nós é plausível que estes possam servir de fundamento à uma Antropologia Filosófica fincada no pensamento afro-brasileiro.

3.3. *O mundo agora se completara...*

A frase que nomeia este fim do terceiro capítulo do nosso trabalho está também contida no mito iorubá da criação, mais precisamente no fim da narrativa. Com toda certeza este trecho pode iluminar a junção entre os aspectos apresentados anteriormente, pois a própria lógica afro dá margens para um pensamento aberto e complementar acerca do homem. Tendo dissertado sobre os três que, ao nosso ver, estão contidos na grande categoria ancestralidade e ajudam-nos a aprofundar a pergunta sobre o que é o ser humano, queremos destacar o quanto está presente uma experiência de *co-criação*. O mundo só é completo com a presença do homem, passando a se sentir completamente fincado no cosmos.

Dito isto, cabe-nos afirmar de maneira conclusiva que a ancestralidade é muito mais que um conceito. Ela é, também, uma experiência que toca tanto o nível coletivo dos africanos e afro-brasileiros com o fato da diáspora, mas também o nível individual, tecida no próprio acontecimento. Assim, também passa a ser uma ética, por conferir sentido às ações que sustentaram os filhos de África no período da dispersão e na vivência trans-histórica e trans-simbólica de seus descendentes (OLIVEIRA, 2012, p. 39).

Experiência esta que também se propôs este nosso trabalho, rompendo a crosta de uma filosofia e, é claro, de antropológica filosófica muitas vezes construída nos rígidos moldes ocidentais. Isto é, sem levar em consideração aspectos referentes à diversidade e integralidade tão importantes para a vida do homem e tão presentes nas narrativas mitológicas. Dar visibilidade ao ser humano visto por meio de um horizonte afro-brasileiro é um desafio interessante para propor uma epistemologia decolonial, que ganhe respaldo nos mitos e nas outras áreas de conhecimento que o homem constitui e é constituído. Assim, podemos enxergá-lo de maneira mais evidente.

A experiência mais forte que a ancestralidade nos convida é a do encantamento, pois só valorizando a herança deixada pelos que nos precederam – confrontando-nos, inclusive, contemporaneamente - seremos capazes da conquista, ampliação e manutenção da liberdade de cada pessoa e de todo o grupo social (*Ibidem*, p. 43). Seu caminho comporta um horizonte multiversado, que ajunta aspectos opostos, complementares e até paradoxais. Ou seja, para além de construir conceitos, a experiência com a ancestralidade na perspectiva afro produz mundos, e mundos encantados através da ética (*Ibidem*). Sendo assim, como sujeitos implicados no mundo e atravessados pela experiência

ancestral, o que ainda nos faltaria para apostar na dádiva que é (re)descobrir que *o mundo agora começara?*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo percorrido um valioso trajeto até aqui, cabe-nos fazer, ainda, alguns apontamentos conclusivos sobre o tema exposto. O primeiro deles, com toda certeza, está relacionado aos perigos de se ouvir uma única história, narrada pelo poder hegemônico que se entranhou nas experiências coloniais da Europa para com a América Latina, em particular. Perigo ainda maior é o de perpetuarmos essa mesma narrativa, acreditando que é a história verdadeira e negligenciando outras vozes que, histórica e socialmente, sempre foram silenciadas no “novo mundo”. Muitos são os males de uma única versão contada da história de um povo, mas o maior deles é fazer com que as pessoas vivam alienadas de quem são e de como o hoje de suas vidas foram pautados pelas vivências de seus antepassados.

Embora haja uma força gigantesca das consequências do colonialismo, há de se nutrir certa esperança em relação aos muitos estudos que estão surgindo dentro de um horizonte decolonial. Por meio da realidade da região latino-americana, muitas áreas de conhecimento estão se propondo pisar o chão concreto dos povos que construíram nosso continente e nosso país, mas cuja cosmovisões ficaram sendo encaradas por muitos anos como folclore ou como experiências sem valor.

Foi justamente nos mitos que encontramos uma fonte inesgotável de sabedoria para se pensar o ser humano, bem como o mundo que ele (re)constrói. Sejam nessas narrativas ou na cultura afro como um todo, há de se continuar olhando para as muitas possibilidades que se abrem quando a questão posta é a do homem que se pergunta por si mesmo. Toda a sabedoria constituída em África, mas também em todo o movimento diaspórico, nos leva a acreditar que há espaços para a Antropologia Filosófica continuar a pensar o homem, agora de maneira outra, que leve em consideração muitos outros aspectos que o pensamento ocidental deixou de lado por séculos.

Dito isto, afirmamos sem medo de que a Filosofia é ampla e não tem dono. E quanto mais segura estiver do seu papel questionador, ajudará ao ser humano que suas experiências no mundo e suas interpretações acerca destas não sejam atrofiadas e/ou estéreis. Por meio da diversidade, será possível tocar realidades outras que pela força do colonialismo foram propositalmente esquecidas. É na riqueza da dimensão hermenêutica,

que é possível enxergamos as contribuições do saber afro para se entender o homem e a mulher brasileira e latino-americana, com seus desafios e questionamentos. Só visibilizando essas experiências, que se tornará possível o surgimento de um maior interesse e afeto por esse modo de pensar outramente o sujeito humano.

A grande ajuda que temos para que esse maior acesso se dê é por meio da *Ancestralidade*, que como uma categoria maior dentro do saber afrobrasileiro, carrega noções imprescindíveis quando se fala de ser humano. Pois aberta aos paradoxos inerentes à experiência humana, bem como ao contexto em que o indivíduo está inserido e propondo uma lógica de encantamento, facilita a dinâmica ética existente nesse modo de pensar-viver a vida humana. Primeiro porque o homem está ligado aos demais, à natureza e a tudo que lhe cerca, não reconhecendo-se como seres sozinhos no mundo, mas como um ser *comunitário*. Depois, pela necessidade de uma vigilância constante que permite-o estar *consciente* e presente no agora da vida e, por fim, aos *afetos*, que não podem ficar esquecidos ou serem vistos como algo apartado da dimensão intelectual. Para além dos automatismos racionais, faz-se necessário perceber como a realidade do mundo nos impele a amá-lo e transformá-lo.

Enfim, não levar em consideração a perspectiva afro-brasileira – ou apenas olhar para o homem a partir do pensamento europeu/ocidental -, já é esvaziar o homem das múltiplas possibilidades de compreensão de si. Seria empobrecer a antropologia filosófica em todo o seu horizonte ético-político. É preciso não só fazer eco ao saber filosófico ocidental, grego e tido como clássico, mas também transgredi-lo, propondo algo “novo” (ou ancestral), com diferentes categorias e diversos modos de conceber as experiências humanas. Em outras palavras, humanizar o humano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. BORGES, Cristina. *Entender o passado e falar do presente: aportes a um Ensino Religioso descolonizador e pós-colonial* in Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 23, n.2, jul./dez. 2020, p. 21-38.

ELIADE, Mircea. Mito e realidade. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004. (Debates; 52).

MIGNOLO, Walter D. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2014. (Biblioteca iberoamericana de pensamiento).

MORA, J. Ferrater. *Dicionário de Filosofia* – Tomo I. Edições Loyola, 2001.

OLIVEIRA, Eduardo. *Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: educação e cultura afro-brasileira* in Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação – RESAF, Número 18: maio-outubro/2012.

_____ *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. ApeKu, 2021.

OLIVEIRA, Julvan Moreira de. A concepção de pessoa na perspectiva afrodiaspórica. *Problemata: R. Intern. Fil.* V. 10. n. 2 (2019), p. 43-55.

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

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

VAZ, C.H. de LIMA. *Antropologia Filosófica* (Volume 1). Coleção Filosofia, n. 15. São Paulo -SP, 12ª Ed. Edições Loyola, 2014.