

Notas introdutórias sobre uma filosofia africana

Carlos Henrique Ònà Veloso

Olúkó Bábá Doutor em Bioética e em Filosofia pela UFRJ.

<https://orcid.org/0000-0002-7642-1050>
ch_veloso@hotmail.com

Recebido: 19 de outubro de 2023
Aprovado: 30 de novembro de 2023
DOI:10.47661/afcl.v17i34.66599



VELOSO, Carlos Henrique Ònà. Notas introdutórias sobre uma filosofia africana. Anais de Filosofia Clássica Vol. 17, N. 34, 2023. p. 49-69.

ABSTRACT: The basic premise of this article is the assertion that "this is not that", an expression I created to demonstrate that there are no identities between Western cultures and Yorubá culture (or African culture in general), the object of my research.

The purpose of this article is to present the first steps of an African philosophy produced on Brazilian soil, based on a hermeneutic/philological/morphological approach to some linguistic elements of traditional Yorubá culture. I have not entered into a debate about the origin and/or universality of philosophy, or about the existence (or not) of other philosophies besides the Greek one. Instead, I have taken a propositional (less reactive) stance and simply presented in these articles some preliminary results that I have already achieved in this production.

KEY-WORDS: Translation, culture, yorubá, philosophy.

RESUMO: O artigo tem como premissa básica a assertiva de que "isso não é aquilo", expressão criada por mim para demonstrar que não há identidades entre as culturas ocidentais e a cultura yorubá (ou africanas, dito de modo geral), objeto de minha pesquisa.

A finalidade do artigo é apresentar os primeiros passos de uma filosofia africana produzida em solo brasileiro, a partir de uma abordagem hermenêutica/filológica/morfológica a alguns elementos linguísticos da cultura tradicional yorubá.

Não entrei no debate sobre a origem e/ou universalidade da filosofia, ou sobre a existência (ou não) de outras filosofias, para além da grega. Ao invés disso assumi uma posição propositiva (menos reativa) e simplesmente apresentei nesse artigo alguns resultados preliminares que já alcancei nessa produção.

PALAVRAS-CHAVE: tradução, cultura, yorubá, filosofia.

Introduzindo: isso não é aquilo!

A minha primeira e maior preocupação na pesquisa que dá base a este artigo, evidenciada em todo o texto, está em demonstrar o equívoco em interpretar as culturas e povos africanos a partir de referenciais, valores e símbolos ocidentais. Essa forma de interpretação realiza, com o passar do tempo, um processo de apagamento sistemático das culturas não-ocidentais.

Contrário a esse tipo de interpretação, quando afirmo ou firmo a assertiva de que “isso não é aquilo” estou considerando o fato de não haver paralelo entre as culturas em tela, ou seja, entre a forma que o Ocidente vê o mundo e a forma com que os yorùbá o percebem. Ora, se há apreensões distintas da realidade, haverá necessariamente diferentes compreensões e, conseqüentemente, diferentes formas de relacionamento com a mesma.

Então é de se supor que os traços aparentemente idênticos encontrados pelos pesquisadores euro-centrados, nada mais são que sobreposições culturais, onde a cultura yorùbá é assimilada, sofrendo total obliteração. Dito de outra forma, o que parece idêntico entre duas culturas é, segundo o meu entendimento, o resultado de uma leitura eurocêntrica que gera atitude de re-conhecimento e não de conhecimento.

O termo *re-conhecer* faz referência ao ato de projetar/usar valores e signos, próprios de uma cultura, para entender/explicar uma outra. Assim compreendido, “*re-conhecer*” é o ato de sobrepor no todo ou em parte uma cultura sobre a outra, tendo como resultado a obliteração total ou parcial da cultura que sofre a projeção ou é “re-conhecida”. O resultado é a perda da riqueza existente no pensamento de tal cultura e a sua apresentação como um reflexo tosco ou mal desenvolvido da cultura que serviu de base para sua interpretação.

Sobre os modos de apreensão da realidade

Afirmei acima não haver paralelo entre a forma que o Ocidente vê a realidade e como os yorùbá o percebem. Quero destacar aqui que não estou entendendo essa situação como algo particular. Mesmo culturas próximas (posso imaginar os ingleses e os americanos) que se baseiam no mesmo referencial e abordam a realidade a partir do mesmo sentido – a visão, terão diferentes concepções de mundo. Vou mais adiante: o mesmo que acontece no microcosmo das relações entre as disciplinas acadêmicas.

Tomemos como exemplo um debate hipotético entre um filósofo racionalista, um metafísico e um teólogo. Perplexos diante da Realidade os três são tomados por uma necessidade quase vital de entender e tentar explicar a sua natureza e funcionamento. Conquanto o objeto seja o mesmo, a explicação que cada um dá sobre a Realidade difere de acordo com a forma que cada um deles a vê. Os racionalistas apostam na razão. Acreditam que são capazes de dar uma explicação racional para todos os eventos naturais. Os metafísicos, além da razão, acreditam que existe, para além da natureza, uma essência supra sensível que sustenta toda a Realidade. Já os teólogos se baseiam na fé. Sobre esta diferença de atitude frente à Realidade, há uma anedota que usarei como alegoria para explicar a diferença de abordagem entre esses teóricos ocidentais.

Conta-se que houve uma grande discussão sobre a melhor forma de compreender e explicar o mundo entre um filósofo racionalista, um metafísico e um teólogo. Em um certa altura do debate, ânimos acalorados, o teólogo fez a seguinte afirmação:

O filósofo é um tolo. É como um homem cego que procura uma cartola preta numa caverna completamente sem luz. Já o metafísico é só um equivocado. É um cego que procura numa caverna absolutamente escura uma cartola preta que não está lá.

Diante dessa afirmação o filósofo, com base em sua razão, respondeu:

Pior do que o metafísico, que procura numa caverna absolutamente escura, uma cartola preta que não está lá é o teólogo. Este, além de tolo e equivocado, como nos acusa, é um louco. Ele é como um homem, que também sendo um cego, procura numa caverna completamente sem luz, absolutamente escura, uma cartola que não existe e consegue achá-la.

Apesar da divergência entre os participantes do acalorado debate, há entre eles algo em comum: a forma que se relacionam com a Realidade. Ainda que tenham diferentes pontos de vista, todos têm um “ponto de vista”. Ou seja, cada um deles se coloca diante da Realidade como sujeito do conhecimento, tornando-a um objeto a ser conhecido. Essa atitude realiza uma falsa separação entre aquele que conhece (o sujeito) e aquilo que se pretende conhecer (o objeto). É o que comumente chamam de cosmovisão, termo utilizado nas culturas ocidentais para descrever a maneira de ver, entender e explicar o mundo.

O termo “cosmovisão” se refere a percepção geral do mundo de um indivíduo, podendo ser partilhado, com algumas variações, por toda a sociedade. O termo é um decalque de *Weltanschauung*, palavra alemã formada por duas partes: *welt* (mundo) e *anschauung* (visão, contemplação), que por sua vez, encontra seu paralelo ou sua inspiração no termo grego θεωρία (*theoría*).

Teoria ou atividade teórica (contemplação) é o que Aristóteles afirma ser uma forma de conhecimento superior, que se caracteriza por ser estritamente especulativa, desinteressada e abstrata. A relação entre “teoria” e “cosmovisão” está na palavra grega τό όρον (visão), que segundo Aristóteles em sua Metafísica, é, entre todos os sentidos, o que “nos proporciona mais conhecimentos”.

De um modo geral, aqui no Ocidente, acredita-se, sem nenhuma reserva, ser possível abstrair da realidade e da experiência e pensar o mundo fora de nós e nós fora dele. É o efeito cartesiano do “penso logo sou”, onde o fundamento de toda realidade é um Eu pensante que se

coloca como sujeito, objetivando toda a realidade (inclusive os seres humanos).

Mais radical ainda é a ideia que se nutre a partir da manobra epistemológica de Hegel. Para o pensador alemão o objeto do pensamento não é a Realidade, considerada por ele como algo externo, mas, sim, o próprio pensamento, “*fruto de um espírito temperado, elevado e revigorado em si mesmo e sem paixões*” [aparentemente também sem corpo]. “*Um espírito capaz de pensar a si mesmo, completamente apartado da natureza, distante da vida concreta e indiferente a existência real*” (Cf. HEGEL, 1976).

Pesquisadores em geral que têm como referencial esse tipo de pensamento, abstraem-se da vivência e disputam qual a melhor teoria para explicar a Realidade. Acontece (e não é preciso se esforçar para entender) que não há teoria capaz de explicar a Realidade. Nem a soma de todas elas, se fosse possível reuni-las, daria conta de tal tarefa. Ainda que para Aristóteles a atividade teórica é a própria felicidade (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, X, 8, 1178b 25) teorias são apenas teorias, ou seja, especulações sobre um dado objeto contemplado e não objetivamente vivenciado.

Mudando a lente: falando a partir de uma perspectiva negra¹

Fazendo uma mudança epistemológica radical, propondo como referencial epistêmico a cultura tradicional yorùbá, este tipo de relação – sujeito x objeto – com a Realidade é inconcebível. Para os yorùbá, (quiza para os africanos) somos parte indissociável do Todo, que existe sem sombra de qualquer dúvida, sem necessidade de prova clara e distinta dessa existência. Falando de outro modo, não há necessidade de certezas,

¹ “A black perspective” foi o termo usado na década de 1960 nos Estados Unidos, por um grupo de intelectuais em oposição ao que era denominado “white perspective” da maior parte do conhecimento no ambiente acadêmico americano. Cf. Asante, M., *Afrocentricity*. 2019.

porque não há dúvidas de nenhum tipo: a Realidade é porque nós somos e isso é evidente. Mas não somos sozinhos. Na Realidade, somos seres de encruzilhadas.

A palavra “encruzilhada” é usada costumeiramente para nomear o lugar onde dois ou mais caminhos se encontram. Via de regra, quando alguém se encontra em uma encruzilhada, se vê diante da necessidade de escolher uma direção a seguir. Nesse artigo, o termo “encruzilhada”, tomado em uma “perspectiva negra”, orientada pela cultura tradicional yorùbá, deve ser entendido, não como lugar de passagem e escolha, mas como lugar de habitação, encontros e trocas. Somos habitantes das encruzilhadas - *oríta ni ilé wa* [A encruzilha é a nossa casa] - e como tais, existimos num permanente encontro (*ìpàdédé*) com o outro, realizando constantes trocas, as quais acontecem sempre e necessariamente no lugar de autorreferência do narrador, designado pelo termo “aqui”. O outro está “ali”, na presença do ser que narra o encontro.

“Aqui” em língua portuguesa falada no Brasil é um advérbio que pretende responder à pergunta: “onde?”. Em seu uso mais comum, faz referência a um lugar no espaço físico. Em yorùbá, esse advérbio tem como correspondente a expressão *nihinyi* que é resultado de uma composição por aglutinação de três elementos, *ni* + *ìhìn* + *eyi*. (Cf. CROWTHER, 1852).

Nesse contexto, o elemento “*ni*”, é o verbo ser, usado para descrever uma situação que exclui a condição de possibilidade. O ser é. O segundo elemento, “*ìhìn*”, por sua vez, é um substantivo traduzido por “narrativa, discurso” e o terceiro, “*eyi*”, é um pronome demonstrativo traduzido por “este, esta”. Numa tradução ao pé da letra, na ordem em que aparecem os elementos, *nihinyi* quer dizer: ser narrativa esta.

Analisando esta formação fica evidente que, em seu sentido mais original, o mesmo não poderia ser entendido meramente como um advérbio de lugar (aqui) ou como uma indicação do espaço ocupado pelo falante no instante em que ele faz esta autorreferência. Mais do que fazer referência a um lugar ocupado no espaço, o termo em si apresenta

duas realidades complementares.

A primeira aponta para uma relação fundante do “eu” (*èmi*) no instante em que ele afirma ser algo no tempo/espaço presente: Ele é uma narrativa - *èmi* (eu) *ni* (sou) *ihin eyi* (esta narrativa). A segunda decorre da primeira. Afirmer ser narrativa implica em possuir a si-mesmo, na medida em que é de sua inteira responsabilidade a declaração e a continuidade da história que o antecede e dá sentido a sua existência.

Portanto, o “aqui” que representa a expressão yorùbá *nihinyi*, nesta perspectiva negra é “ser uma narrativa e possuir a si-mesmo”. É ser responsável pela realização de sua trajetória, como parte de uma história que não começa no instante da declaração “*èmi nihinyi*”, mas tem nela a sua culminância e atualização a cada vez que o narrador afirma o seu *ser-aqui* como narrativa no espaço e no tempo sempre presente.

Esse fato - *ser uma narrativa que é parte de uma história que o antecede* - implica numa total impossibilidade de qualquer explicação sobre a Realidade ou sobre sua existência singular sem fazer remissão aos seus pais, aos pais deles, aos pais dos pais deles, numa regressão que culmina no planeta Terra.

Digno de nota é que o Mundo, o qual chamamos planeta Terra, em yorùbá é designado pelo termos *Ilé Ayé* ou *Ayé*, que têm como radical o verbo *yè*. Não há palavra em português que dê conta do que o verbo *yè* significa, mas podemos entendê-lo como estar vivo ou ter vida. O termo usado para designar o planeta Terra, não nos deixa nenhuma dúvida de como a Natureza/Realidade é percebida e, conseqüentemente, tratada. Como certeza não é nada parecida com a relação esquizofrênica sujeito x objeto estabelecida no Ocidente, a partir de Descartes.

Por isso afirmo que o ser singular, filho da Terra, provedora da vida, que afirma o seu ser no mundo como narrativa, parte de uma história que o antecede, ainda que seja em si-mesmo completo, não é um ser individual que se realiza na solidão de sua existência. É uma parte do Todo, vivendo numa relação necessária de permanente encontro e trocas com outras narrativas, o que o evidencia como ser que vive e se

realiza nas encruzilhadas.

Concluindo, esse ser que não se sabe sozinho, pois vive e se realiza nas encruzilhadas, imerso numa relação empírica e necessária com a Realidade, não produz teoria, ou seja, não se abstrai da Realidade para pensa-la fora dela. Por outras palavras, o ser humano, pensado a partir da cultura yorùbá, por estar imerso numa relação empírica e necessária com a Realidade que se presentifica como um ser-existente de múltiplos modos (animais, vegetais, minerais), apreende-a através de todos os seus sentidos, organiza esta percepção, reflete sobre ela e produz, a partir do resultado de suas reflexões, narrativas sobre sua experiência.

O conjunto das narrativas, fruto dessas reflexões, que por sua vez são frutos da experiência com a Realidade, produz o que estou chamando aqui de cosmo-percepção. Esta cosmo-percepção tem como propósito, segundo a tradição em tela, compartilhar, não uma teoria sobre o Real, mas as vivências dos mais antigos (*àgbàlágba*), a fim de orientar os mais novos sobre a melhor forma de ser e viver no Mundo.

*Sobre os modos de transmissão:
tradição oral x tradição escrita*

Parece haver consenso sobre o fato de que, através da Literatura, é possível conhecer a cultura de um povo. Então, de acordo com este consenso, se queremos conhecer a cultura de um povo, um caminho possível e aparentemente mais realizável é estudarmos sua Literatura. Um outro seria viver com o referido povo, o que nem sempre é possível, sobretudo, quando se quer estudar uma época remota.

A definição de Literatura, entendida como arte está comumente associada à ideia de texto escrito. Também o verbete “literatura” nos dicionários está circunscrito ao universo da escrita. É definido como uma “forma de expressão escrita”; uma “técnica de compor textos

escritos” e outras variantes. Estas definições, tanto da arte literária, como a do verbete, estão assentadas no fato de que a palavra “literatura” tem sua origem na palavra latina *littera*, que em português vai dar a palavra letra, um sinal básico da escrita.

É compreensível, portanto, a associação entre a expressão linguística e cultural de um povo e a representação dessa expressão pela palavra escrita. É compreensível, mas não é razoável que essa associação sirva para subalternizar outras formas de expressões. Se, até aqui, advogo que não existem culturas idênticas, defendo com maior ênfase ainda de que não há nenhuma possibilidade de hierarquização entre as diversas culturas, por serem absolutamente incomparáveis.

*Palavra de rei não volta atrás:
a palavra escrita x a palavra de honra*

Um exemplo interessante sobre diferenças culturais é a história contada por Felix Ayoh’Omidire em sua tese. [Ayoh’Omidire, F., *Yorubanidade Mundializada: O reinado da oralitura em textos yorúbá-nigerianos e afro-baianos contemporâneos*, 2005.] Segundo o autor, esta história aconteceu no século XIX, durante o período pré-colonial nigeriano, na região sudeste da atual Nigéria envolvendo um almirante inglês e um rei local chamado Jajá Opobo.

Ayoh’Omidire conta que a coroa britânica tinha interesse em explorar o óleo de palma (conhecido no Brasil com dendê) nas terras comandadas pelo rei Jajá Opobo. O rei se opôs, não permitindo essa exploração o que gerou diversos conflitos armados. Incapazes de vencer o exército do rei local, o almirante inglês o convidou para um encontro de conciliação de interesses, em seu navio de guerra, que estava atracado na baía.

Inicialmente o rei rejeitou o convite, afirmando que, como soberano de seu povo, só trataria de qualquer tipo de acordo com o soberano inglês. O almirante voltou algum tempo depois e refez o

convite, agora afirmando que ele era apenas um mensageiro e que o convite vinha da parte do rei da Inglaterra.

Assim, o rei Jajá aceitou o convite mas, procurou garantias de sua segurança enquanto estivesse no navio. O almirante fez juramento de honra sobre a palavra de seu rei, garantindo a integridade física do rei Jajá, asseverando, em nome do seu rei, de que nada de mal lhe sucederia.

Os súditos e ministros do rei Jajá tentaram dissuadi-lo de aceitar esse convite, mas o rei estava resoluto. Ele acreditou na palavra de honra do soberano inglês, porque segundo a tradição de seu povo, um rei não pode descumprir a sua própria palavra, afinal, palavra de rei não volta atrás, o que, digno de nota, faz muito sentido. Considerando que um rei é o soberano e legislador de um povo, logo, a sua palavra é lei e a lei precisa ser respeitada e cumprida até pelo próprio rei. Se o rei, que dita as regras, não respeita a própria palavra, que é tida como lei, como essa palavra-lei poderá ser respeitada pelos seus súditos? Nisso era o que o rei africano acreditava.

Enfim, o rei Jajá foi. No instante em que pisou no convés do navio, o almirante lhe deu voz de prisão, acusando-o de impedir a implantação e o bom desenvolvimento dos interesses comerciais de sua majestade, o rei da Inglaterra, naquela região.

De nada adiantou ao soberano africano evocar à palavra do rei inglês de que nada de mal lhe sucederia. O rei Jajá foi julgado sumariamente, condenado e deportado de suas terras. Se porventura, ele apelasse ao rei inglês e caso, por acaso, sorte ou infortúnio (não sei ao certo) a apelação fosse aceita, também de nada lhe adiantaria pois, ele não tinha nenhum documento escrito que comprovasse o acordo realizado que deu base ao encontro. O acordo foi oral. O soberano africano, com base em suas tradição, acreditava na palavra dada. Já o almirante inglês, como base na tradição de seu povo, evidencia a sua falta de caráter e a sua total desconsideração à palavra de honra.

Diz o ditado: “Vale o que está escrito”. O que equivale dizer: o que não está escrito, não vale.

Como é por todos nós sabido, nas sociedades que usam a letra como transmissão da cultura, a palavra só vale se for escrita, o que relega a honra, a dignidade, o respeito e outros valores para segundo plano, ou me permito dizer, para uma total inexistência nessas sociedades ditas civilizadas, se não estiverem devidamente escritos e documentados em papel.

As sociedades ocidentais tomam a escrita como sinal de civilização e desenvolvimento cultural, estabelecendo uma relação hierárquica, onde elas estão no ápice do desenvolvimento, por terem a escrita e as sociedades, chamadas por elas de “ágrafas”, que elegeram a oralidade como forma de transmissão do conhecimento, estão, em relação a estes centros de “excelência cultural” num estágio pré-lógico ou selvagem.

Esta hierarquização não é razoável por uma série de razões. Cito aqui três: (1) Antes de escrever, via de regra, primeiro aprendemos a falar. Depois, se for o caso (não é necessário, no sentido estrito da palavra), aprendemos a ler e a escrever; (2) É a tradição oral que subsiste e sustenta a língua de um povo, independente da palavra escrita, fato que ocorre mesmo no seio de sociedades que elegeram a escrita como forma de transmissão e preservação cultural e, por fim; (3) Não haveria escrita se não houvesse a palavra falada.

O lugar da fala; o papel da escrita

Mas, essa inversão só é compreensível numa lógica ocidental euro-centrada. Mudando-se o centro de referência epistêmica, muda-se também a perspectiva e conseqüentemente o entendimento sobre o verdadeiro lugar que a escrita deve ocupar: o de representação e imagem da palavra falada, como defendeu sabiamente Tamuz, um soberano africano, faraó do Kemet, chamado antigo Egito, no mito a seguir, registrado por Platão no diálogo *Fedro* (275 a):

Contam os antigos que viveram em tempos imemoriais, antes dos pais dos pais de meus pais, que Thoth (também conhecida por Ámon), uma divindade adorada no antigo Kemet (hoje chamado Egito), inventou os números e o cálculo, a geometria e a astronomia, inventou também a escrita. Neste tempo todo Kemet era governado por Tamuz, que residia em Tebas, no sul do país. Houve um encontro entre o soberano africano e a divindade. Thoth, orgulhoso de suas invenções, mostrou todas as suas artes ao faraó, dizendo que todos no Kemet deveriam conhecê-las. Contudo, o monarca quis saber a utilidade de cada uma delas. Contam os antigos, que enquanto a divindade explicava cada uma de suas invenções, Tamuz as elogiava ou censurava, de acordo com o seu entendimento. Quando chegou a vez da escrita, sobre ela Thoth afirmou:

-Eis aqui, oh grande soberano, uma arte que tornará os egípcios mais sábios e os ajudará a fortalecer a memória...

Ao que Tamuz respondeu:

- *Oh Thoth, mestre incomparável, a escrita tornará as pessoas mais esquecidas, pois que, sabendo escrever, deixarão de exercitar a memória, confiando apenas nas escrituras [...] Quanto à transmissão do ensino, transmite aos teus alunos, não a sabedoria em si mesma mas apenas uma aparência de sabedoria, pois passarão a receber grande soma de informações sem a respectiva educação! Não de parecer pessoas de saber, embora não passem de ignorantes em muitas matérias e tornar-se-ão, por consequência, sábios imaginários, em vez de sábios verdadeiros!* (trad. de Pinharanda Gomes, 2000, p. 120-121)

Com palavras amorosas, o sábio soberano do Kemet, nos alerta quanto aos perigos da escrita: É possível ser um erudito, ler todos os livros do mundo e se tornar com isso um grande tolo.

Sócrates tem a mesma opinião. Ele argumenta com Fedro: "... se alguém expõe as suas regras de arte por escrito e um outro, que vem depois, aceita esse testemunho escrito como sendo a expressão sólida de uma doutrina valiosa, esse alguém é um tolo" (*Ibidem*, 275c - d).

Dessas lição originária do Kemet, aceita e validada por Sócrates, extrai-se um fato inquestionável: ler livros pode fazer com que uma

pessoa tenha muita informação, mas não a torna sábia. No muito, será bem informada sobre algum assunto. Um outra coisa: ser bem informada por ter lido livros, não faz com que uma pessoa seja superior a qualquer outra, mesmo que essa outra nem saiba ler. Mas a lógica perversa, vigente ainda hoje nas culturas euro-centradas, como já disse acima, distingue pessoas “letradas” e pessoas “iletradas”, colocando as primeiras numa posição de superioridade. Pelo mesmo critério são avaliadas as sociedades. Superiores e desenvolvidas, são as sociedades que transmitem seus conhecimentos, valores e tradição através da escrita e inferiores, pré-lógicas, pré-científicas e, algumas vezes tida como selvagens (dependendo do autor), as que transmitem seus conhecimentos, valores e tradições através da oralidade.

O mito acima demonstra a sabedoria de um soberano, que, deliberadamente se posiciona a favor da manutenção da oralidade, como forma de transmissão do conhecimento. Sócrates concorda com o sábio kemético e utiliza a sabedoria deste para fazer uma defesa à arte retórica. Ele afirma:

O maior inconveniente da escrita parece-se, caro Fedro, se bem julgo, com a pintura. As figuras pintadas têm atitudes de seres vivos mas, se alguém as interrogar, manter-se-ão silenciosas, o mesmo acontecendo com os discursos: falam das coisas como se estas estivessem vivas, mas, se alguém os interroga, no intuito de obter um esclarecimento, limitam-se a repetir sempre a mesma coisa. Mais: uma vez escrito, um discurso chega a toda a parte, tanto aos que o entendem como aos que não podem compreendê-lo e assim, nunca se chega a saber a quem serve e a quem não serve. [*Ibidem*, 275e]

Alguém poderia argumentar afirmando que este texto está ultrapassado e que Sócrates, sobre o assunto, não é uma referência. Menos referencia ainda é o sábio, soberano do Kemet (chamado Egito). Afinal ele pode nem ter existido ou o mito ter sido inventado. A esta objeção, se houvesse, eu responderia como o fez Sócrates a Fedro: *para ti*

talvez interesse saber quem disse determinada coisa e de que terra é natural, pois não te basta verificar se essa coisa é verdadeira ou falsa!

Outro que concordou com o sábio do Egito foi Ferdinand Saussure, uma referência no campo da teoria da literatura e dos estudos sociais. Não me é possível afirmar que o linguista tenha tido contato com a sabedoria africana. Nem mesmo posso afirmar que ele tenha lido os diálogos de Platão, o qual sofreu grande influência da cultura africana devido aos seus estudos no que os gregos chamaram Egito (Kemet). Mas, a defesa da oralidade de Saussure não deixa dúvidas sobre o que ele pensa em relação a essa oposição entre a palavra escrita e a palavra falada. Diz ele, em seu Curso de linguística geral:

... a palavra escrita se mistura tão intimamente com a palavra falada, da qual é a imagem, que acaba por usurpar-lhe o papel principal; terminamos por dar maior importância à representação do signo vocal do que ao próprio signo. É como se acreditássemos que, para conhecer uma pessoa, melhor fosse contemplar-lhe a fotografia do que o rosto (SAUSSURE, 1991, p. 34).

Como que parafraçando Sócrates ou recitando o soberano africano, Saussure coloca a escrita em seu devido lugar: representação e imagem. Argumenta que o verdadeiro objeto da linguística é a palavra falada.

Endruweit, em seu artigo, “A escrita em Saussure”, comentando o excerto acima, afirma:

A escrita, nesse sentido, é como uma fotografia, exterior; o rosto é o essencial, o próprio, a fala. A imagem de exterioridade e de dissimulação sustenta a argumentação ao explicar o prestígio da escrita, pois somos “impressionados” pelo caráter de permanência e solidez inerentes à imagem gráfica das palavras. Mas essa permanência é uma exterioridade artificial, uma vestimenta: “a escrita obscurece a visão da língua; não é um traje, mas um disfarce” (ENDRUWEIT, 2008, p. 40).

Oralidade e escrita: oposição x integração

Inúmeros estudos, em diversas áreas do conhecimento, estão sendo realizados tendo como objeto a relação entre oralidade e escrita. Dependendo do pesquisador e do seu referencial teórico, a relação entre escrita e fala pode ser apresentada como uma oposição ou integração. Sou partidário de um processo de integração.

A oposição oralidade/escrita aponta não só as distâncias e transferências entre a voz e a letra, mas também sua coexistência instável nas diversas interações sociais que praticamos. As novas mídias que circulam na sociedade e na escola mesclam recursos orais, verbais e visuais, colocando em questão as grandes divisões entre o que constitui as especificidades da escrita e as da oralidade. As mídias audiovisuais nos habituam a considerar como oral o que é uma escrita falada: apresentadores de rádio e televisão leem textos previamente elaborados; palestrantes e conferencistas também preparam suas falas por escrito, mas é preciso dar a esses usos da palavra a aparência de uma expressão oral espontânea. [Glossário Ceale (Centro de Alfabetização, Leitura e Escrita), Faculdade de Educação da UFMG, verbete “Oralidade e Escrita” disponível em <http://www.ceale.fae.ufmg.br/app/webroot/glossarioceale/verbetes/oralidade-e-escrita>. visitado em 18/01/2019]

Essa tendência a integração das formas de comunicação escrita e oral nas sociedades hodiernas tem criado termos que procuram dar conta dos processos de produção e transmissão oral dos conhecimentos. Um deles é *literatura oral* ou *corpus literário*, como foi chamado, por exemplo, a coleção de poesias produzidas pelo povo yorubá, principal objeto de minha pesquisa.

Esta expressão é um reconhecimento por parte de alguns pesquisadores de que existe um *corpus literário*, composto de diversos gêneros narrativos que se apresentam de modo diferente do falar cotidiano. O termo, aparentemente, foi cunhado por Paul Sébillot em

1881 (*Ibidem*, verbete “Literatura oral”)

Apesar de antigo, o termo não ganhou adesão unânime. Aqueles que são contrários a sua utilização argumentam sobre a falta de coerência em se chamar de “literatura”, que tem suas raiz na palavra escrita, como expus em algumas linhas acima, para designar uma produção oral. Concordo com esses que se opõem ao termo “literatura oral”. Não pela falta de coerência, mas, por dois motivos, que penso serem suficientes para sustentar minha recusa.

Primeiro porque o termo “literatura oral” é utilizado por pesquisadores oriundo de sociedades que tem a escrita como forma de transmissão de conhecimento. Não é a forma que as sociedades de tradição oral denominam os diversos gêneros narrativos que possuem. O segundo motivo que me faz rejeitá-lo é uma consequência do primeiro.

O termo “literatura oral” é cunhado para fazer uma distinção que não valoriza a produção das sociedades que se utilizam da oralidade para transmissão do conhecimento. Muito pelo contrário, as deprecia. Aos olhos de pesquisadores que têm como referencial a idéia, bastante difundida, de progresso científico, a “literatura oral” é entendida como primitiva em relação à literatura ocidental.

Historicamente, as preocupações com o registro de textos de tradição oral têm início no século XVIII, na Europa, quando foram feitos os primeiros registros de narrativas orais. Esses registros foram realizados no âmbito de pesquisas que buscavam uma “literatura primitiva”, vinculada às origens da história ocidental. Nessa perspectiva, a literatura oral seria identificada com as origens da literatura escrita. Convencionou-se, assim, a aplicação do termo literatura a expressões identificadas com a arte verbal, ainda que estas não se transmitam pela escrita. [*Ibid.*]

Mas, a recusa ao termo deixa um vazio. Como se referir as narrativas produzidas por sociedades que se utilizam da oralidade para transmissão do conhecimento? Alguns estudiosos elegeram o

neologismo “oralitura”, termo que equipara as produções orais e escritas, que nesse caso, diferem apenas na forma de transmissão.

No ocidente, o que é considerado por alguns especialistas como literatura não se confunde com a elaboração de textos escritos no cotidiano, configurando-se como arte literária. Assim também, a oralitura se apresenta como um corpus de narrativas, composto de vários gêneros (poesia, mitos, história, contos, canções, provérbios, ditados e adivinhas), configurando-se como arte, sendo distinta da oralidade, termo que designa a forma da transmissão e não o que é transmitido.

Na cultura yorùbá, foco da minha pesquisa, por exemplo, a oralitura é composta, segundo alguns pesquisadores, por vários gêneros (Cf. Ayoh’Omidire, 2005) entre os quais destaco o *ẹ̀ṣẹ* e o *owe*. Ayoh’Omidire lista treze gêneros de oralitura (*oríkì, owe, rara, ijálá, ewì, ẹ̀kún ìyàwó, àlọ àpamo, àlọ àpàgbé, ofo* ou *ògèdè, esà e iyere ifá*), dois quais destaca o *oríkì, ofo* ou *ògèdè, òdu* e *ẹ̀ṣẹ ifá* e *àlọ àpàgbé*, gêneros que o autor considera de grande valor pelo seu conteúdo histórico e epistemológico, assim como por precisarem de vários suportes mnemônicos e gráficos. O primeiro é um coleção de poesias oraculares, constituída por um significativo repositório da sabedoria acumulada dos ancestrais. É considerado pelos estudiosos como um verdadeiro guia prático repleto de insights filosóficos, uma mostra bastante significativa de como o povo yorùbá interpreta seu mundo e a sua existência. (Cf. AFOLÁYAN, p. 266).

Òwe são provérbios, cuja presença na língua yorùbá é de uma abundância extraordinária. Sua principal característica é ser paidêutico, com forte apelo didático, tendo como finalidade precípua criar uma disposição de caráter nas pessoas. Crowther, referindo-se aos provérbios como poesia nacional, assevera que a presença maciça de provérbios na língua yorùbá é uma clara evidência da inteligência, da sagacidade e do discernimento desse povo (Cf. CROWTHER, 1852, p. 18).

Portanto, considerando o fato de que, se queremos conhecer a cultura de um povo, o caminho possível e aparentemente mais realizável

é estudarmos sua literatura ou a sua oralitura, conforme seja o caso. Ao eleger como objeto de pesquisa a Oralitura Yorùbá, meu propósito é conhecer, através dela, a cultura deste povo, sua forma de pensar e como utilizam a língua para expressar sua concepção de mundo. Contudo, esta empreitada apresenta alguns desafios que precisam ser enfrentados antes que possa ser realizada. O primeiro e mais crucial deles é a língua.

Encruzilhada: lugar das fronteiras

Fazer filosofia em português, ou seja, a partir de uma cultura euro-centrada, tendo como objeto de pesquisa a cultura tradicional do povo yorùbá é, de todas as formas, uma tarefa bastante árdua. Tarefa que exige um trabalho de tradução e interpretação hermenêutica dos textos e narrativas que compõem a oralidade e a oralitura yorùbá que me servem de base.

O problema encontrado, logo no início do trabalho, é que os autores que se dispuseram a fazer traduções do yorùbá para o inglês e/ou português consultados, fizeram “traduções” dos termos yorùbá, tendo como referencial a própria língua/cultura ou, no caso dos autóctones, a língua/cultura de recepção. Ou seja, todos, de alguma forma, estabeleceram uma pseudo-identidade entre os termos e, conseqüentemente, um espelhamento das culturas e formas de pensar o mundo, tendo como imagem original, via de regra, a cultura ocidental.

Para tentar contornar esse obstáculo proveniente do sistema colonial a que estamos submetidos, tem sido necessário estudar a estrutura gramatical e lexical da língua yorùbá, com especial ênfase no estudo da morfologia e da etimologia. Tenho me valido do trabalho pioneiro de Vidal (1852), publicado em meados do século XIX, além de outros estudos mais recentes sobre a gramática e morfologia da língua yorùbá.

Porém, independente dos estudos da gramática da língua em tela,

tenho consciência de que em relação ao yorùbá, serei sempre òyìmbó², ou seja, uma pessoa que tem a cultura do colonizador ocidental. Logo, é de se supor que a interpretação que faço a partir desse fato não é isenta dessa influência. Contudo, longe de procurar negar essa situação, o movimento que entendo ser mais profícuo é afirmar tal condição como fato incontornável e lidar com ela sabendo que o projeto se realiza na encruzilhada, lugar de encontro, na fronteira entre as duas culturas.

Fronteira que se estabelece na subjetividade do tradutor que ganha a consciência de que traduzir é fazer uma mediação, “não apenas entre duas culturas espacialmente distantes, mas também entre dois momentos históricos diversos” (LAGES, 2002).

No caso específico da tradução do yorùbá, essa mediação é alcançada, na maioria dos casos, não fazendo um tradução dos termos, mas apresentando como cada palavra é constituída etimologicamente e qual o seu valor semântico dentro da cultura daquele povo.

² Aplicado a todos que aportaram a costa da África, principalmente os europeus, e também a qualquer nativo que tenha adotado os seus costumes, o termo tem uma conotação pejorativa. “Distingue-se assim òyìmbó funfun, um homem branco e òyìmbó dudu, um negro que adotou costumes europeus ou alguém que veio do país do homem branco” (CROWTHER, 1852, p. 227) .

Referências Bibliográficas

- AFOLÁYAN, A., Encyclopedia of the Yoruba-Philosophy. Indiana University Press.
- ASANTE, M., Afroncentricity. <http://www.asante.net/articles/1/afrocentricity/> visto em 21/Set/2019.
- AYOH'OMIDIRE, F. Yorubanidade Mundializada: o reinado da oralitura em textos Yorubá-nigerianos e afro-baianos contemporâneos. Tese Doutorado, 2005: [<https://repositorio.ufba.br/handle/ri/10992>]
- BENISTE, J., Dicionário Yorubá-português. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- CROWTHER, S. *A vocabulary of the Yoruba language*. Seeleys, fleet street and hanover street, Hanover square, London, 1852.
- CHURCH MISSIONARY SOCIETY BOOSHOP. Dictionary of Yoruba language. Lagos, 1913.
- ENDRUWEIT, M. L., A escrita em Saussure. ReVEL. Edição especial n. 2, 2008. Disponível em: << http://www.revel.inf.br/FILES/artigos/revel_esp_2_a_escrita_em_saussure.pdf visitado em 19/01/2019>>. Acesso em: 1 de jan. 2023.
- FATUNMBI, Fa'lokun. Ori (The metaphysical foundations of Ifá. Book 4. Kindle edition.
- _____. Ela (The Metaphysical Foundations of Ifá. Book 5). Kindle edition.
- GLOSSÁRIO CEALE (Centro de Alfabetização, Leitura e Escrita), Faculdade de Educação da UFMG, verbete "Oralidade e Escrita" disponível em <http://www.ceale.fae.ufmg.br/app/webroot/glossarioceale/verbetes/oralidade-e-escrita>. visitado em 18/01/2019.
- J. Ki-Zerbo, História Geral da África (coleção). UNESCO, 2010.
- JOHNSON, S., *The history of the Yorubas: from the earliest times to the beginning of the British protectorate*. Lagos, Nigeria: C.M.S. (Nigeria) Bookshops, 1921.
- LAGES, Susana Kampff. *Walter Benjamin: tradução e melancolia*. São Paulo: EDUSP, 2002
- ORUKA, H. Odera. *Quatro tendências da atual filosofia africana*. Tradução para uso didático de ORUKA, H. Odera. Four trends in current African philosophy. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African philosophy reader*. New York: Routledge, 2002, p. 120-124, por Sally Barcelos Melo.
- PLATÃO. *Fedro ou da beleza*. Tradução e

- notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Lisboa Guimarães Editores, 2000.
- SAUSSURE, Ferdinand de. Curso de lingüística geral. São Paulo, Cultrix, 1991. _____. *Escritos de lingüística geral*. Organizado e editado por Simon Bouquet e Rudolf Engler com a colaboração de Antoinette Weil. São Paulo: Cultrix, 2004.
- TÁÍWO, O. Mofólójì - àtúnṣe kejí, Universal Akada Books, Ibadan, 2011.
- TOYN, F. *et all*. Encyclopedia of the yoruba. Londres: Indiana University Press, 2016.
- VIDAL, O.E. “Introductory remarks on the yoruba language”. In: *A vocabulary of the yoruba language Seeles, Fleet Street, and Hanover Street*. London: Hanover square, 1852.