

CONSTRUÇÃO DA NATUREZA: NARRATIVAS MITOLÓGICAS DE BASE NATURALISTA EM COMUNIDADES IORUBÁS NO BRASIL ¹

*Construction of Nature: Naturalist-based mythological narratives in
Yoruba communities in Brazil*

Frederik Moreira-dos-Santos²

Andreza Bispo dos Anjos Santos³

RESUMO

Neste ensaio discutiremos desdobramentos investigativos do naturalismo humanista de John Dewey a fim de nos fornecer um suporte mais amplo para uma teoria geral do conhecimento que dialogue em nosso mundo contemporâneo pluricultural em que injustiças no campo epistêmico também ocorrem com frequência. Ressaltamos que não é nosso objetivo mostrar que o conhecimento ancestral é epistemicamente superior ao científico, mas reconhecer que ele é especialmente importante no processo de adaptação biosocial ao seu território. É, também, um marco sócio-histórico que abarca tradições de matriz cultural africana e características culturais de outras comunidades tradicionais do Brasil. Delineamos nossa perspectiva a partir de autores que emergem da filosofia afro-brasileira (principalmente Muniz Sodré), que trouxeram à tona o sentido do papel social e existencial das narrativas mitológicas, ritualísticas e ancestrais, nas comunidades de candomblé. Inicialmente, apresentamos o conceito de naturalismo, inspirado na teoria da investigação de John Dewey como teoria geral do conhecimento e da cultura, da qual aplicamos elementos de sua análise geral na cosmologia iorubá. Existem experiências integradoras afro-brasileiras que são cruciais para a construção dessa cosmologia. Neste ensaio, apresentamos, também, o compromisso empírico e sociopolítico de criar significados a partir da experiência em uma perspectiva holística sobre a Natureza. Exploramos o conceito de Natureza de ambas as perspectivas (a deweyana e a nagô) e demonstramos que existem convergências notáveis. Em seguida, concluímos que o espectro de abordagens significativas (rituais, narrativas, normatividade e integração cultural) para lidar com a Natureza torna o sentido de mundo iorubá próximo a um naturalismo em seus próprios termos.

¹ <https://doi.org/10.51359/2357-9986.2022.253894>

² Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), Centro de Ciência e Tecnologia em Energia e Sustentabilidade (CETENS). fredsantos@gmail.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-8038-147X>.

³ Universidade Federal da Bahia (UFBA), Programa de Pós-Graduação em Ensino, Filosofia e História das Ciências (PPGEFHC).. aanjos451@gmail.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9829-3272>.

Palavras-chave: Naturalismo. Pragmatismo. Candomblé. Filosofia Afro-Brasileira. Cultura Iorubá.

ABSTRACT

This essay will discuss investigative developments of John Dewey's humanist naturalism to provide us with broader support for a general theory of knowledge that dialogues in our contemporary pluricultural world where injustices in the epistemic field also often occur. We emphasize that it is not our goal to show that ancestral knowledge is better or more important than a scientific one but to recognize that it is essential to adaptive process in the Brazilian territory. It also is a socio-historical landmark that embraces traditions of the African cultural matrix and cultural features of other traditional communities in Brazil. We delineate our perspective from authors who emerge from Afro-Brazilian philosophy (mainly by Muniz Sodré's glasses); they have brought out the meaning of the social and existential role in the mythological narratives, rituals and ancestrality in the Candomblé communities. Initially, we introduce the concept of naturalism, inspired by John Dewey's theory of inquiring as a general theory of knowledge and culture. We point out certain features of it in the Yoruba cosmology. There are integrative Afro-Brazilian experiences that are crucial to constructing this cosmology. The empirical and socio-political commitments to create meanings from experience regarding a holistic perspective about Nature are also investigated. We explore the concept of Nature from both perspectives and demonstrate that there are remarkable convergences. Then, we present how the spectrum of meaningful approaches (rituals, narratives, normativity, and cultural integration) to deal with Nature makes the Yoruba world-sense close to a sort of naturalism in its own terms.

Key-words: Naturalism. Pragmatism. Candomblé. Afro-Brazilian Philosophy. Yoruba Culture.

Introdução

Neste ensaio discutiremos desdobramentos investigativos do naturalismo humanista de John Dewey (1859-1952) a fim de nos fornecer um suporte mais amplo para uma teoria geral do conhecimento que dialogue em nosso mundo contemporâneo pluricultural em que injustiças no campo epistêmico também ocorrem com frequência. Podemos afirmar que as discussões trazidas colocam este texto na fronteira entre uma filosofia da cultura e uma epistemologia política (Alcoff, 2016), porém não iremos teorizar especificamente em nenhum destes dois campos, senão discutir as aproximações

que o conhecimento tradicional (neste caso, especificamente, de tradição iorubá) pode ter com tradições naturalistas não-europeias. Este ensaio traz o conteúdo de diversas vozes representativas da filosofia afro-brasileira para mostrar que esta tradição, por mais que possua, em suas mitologias, elementos nada cientificistas, não merecem serem colocadas no mesmo patamar epistêmico do conhecimento e crenças do senso comum.

Em tempos de sistemas de pensamento religiosos fundamentalistas que são muito mais anticientíficos e depreciativos do valor das experiências naturais, apontar para tradições amigáveis às tradições naturalistas pode nos trazer aliados na luta por um Estado democrático de direito laico e que respeite a pluriversalidade dos povos que o compõem. Por isso, iremos apresentar um naturalismo aberto ou pragmático em que diferentes formas de investigação compromissadas com uma maior significação e valorização das experiências na Natureza⁴, pela qual, podem ser bem-vindas. Assim, como Viveiros de Castro (1998) nos mostrou que a cultura ianomami no alto do Amazonas é um destes casos, apresentamos um ensaio que busca exercer função semelhante em relação ao contexto da cultura Iorubá no Brasil. Mostraremos que o compromisso destes povos com suas tradições empíricas não nos legitima apoiar um relativismo epistêmico em que “tudo vale”.

Este trabalho é, também, inspirado na “escola crítica” da filosofia africana contemporânea, representada por alguns nomes, tais como, Marcien Towa, Achile Mbembe, Sophie B. Oluwole, Mogobe B. Ramose, Paulin J. Hountondji e outros, no sentido do engajamento e fortalecimento de filosofias não eurocêntricas, sem excluir a natureza intercultural do labor filosófico. No entanto, ainda lembramos da brutalidade dos algozes da escravização e da *intelligentsia* europeia moderna que chicotearam o espírito pensante e pulsante indígena e africano com o propósito de matar toda uma mitologia e conhecimentos que, sendo considerados do outro lado das linhas cartográficas eurocêntricas, foram tidos como desumanos, dentro de um processo que os escravizadores assim o fizeram a fim de manter o controle e poder sobre os corpos e mentes.

⁴ Utilizaremos Natureza com a primeira letra maiúscula apenas para diferenciar do termo natureza no sentido de essência ontológica.

A cultura afro-brasileira, gerenciada por uma criatividade pulsante, que não se envergonha de sua materialidade, de seu corpo simbólico e carnal, nas suas músicas, religião, dança, culinária e afins, reforça, na cultura plural brasileira, princípios filosóficos de raiz africana que têm sido sistematicamente apagados ou marginalizados. Com efeito, as tradições de matriz africana têm influência em diversos segmentos culturais, com destaque para o atrator cultural de resistência que aqui se reinventa através da constituição de uma religião afro-brasileira convergente de várias tradições africanas (predominantemente), indígenas, mouras e portuguesas, os candomblés. Lembramos que “O Brasil foi o maior importador de africanos. Ao longo de todo o período de tráfico negreiro, este país recebeu cerca de 38% do efetivo total de africanos introduzidos no Novo Mundo.” (Knight *et. al.*, 2010, p. 890.)

Assim destacamos a agricultura (a *tekhné* originária das primeiras civilizações que se iniciam às margens do rio Nilo) como uma pedagogia milenar de integração do humano com a Natureza, e que por meio dos *itans*⁵ iorubanos aprendemos que esta prática surge com o orixá Ogum que também é o patrono da tecnologia, e com isso cria ferramentas que possibilitaram o manuseio com a terra. Desse modo, referenciamos miticamente as atividades que desempenham o uso e a criação de tecnologias e a cosmopercepção (Oyěwùmí, 2002) aliada ao modo de fazer a agricultura e ao modo de vida dos iorubanos. Nossa análise geral tomará como caso exemplar a forte presença de uma tradição africana no Brasil conforme apresentado por Muniz Sodré:

A insistência na denominação “nagô”- mas também “jeje-nagô”- conota, para nós, a pouca familiaridade brasileira com a diversidade étnica dos escravos, mas ao mesmo tempo a preponderância do comércio intenso entre a Bahia e a costa da África Ocidental, portanto, a manutenção do contato permanente entre os nagôs da diáspora escrava e as suas regiões de origem. (Sodré, 2017, p. 88)

Assim, inicialmente, faremos uma primeira aproximação entre o conceito de naturalismo apresentado por John Dewey e a postura frente a

⁵ Estes são histórias lúdicas sobre os orixás e suas vidas. Os itans são prosas poéticas que transmitem a história a partir dessa perspectiva naturalista que trazemos no texto.

Natureza construída pelas práticas, ritos e narrativas da cultura iorubá no Brasil. Em seguida, como principais referências para trazer alguns exemplos destes ritos, narrativas e práticas utilizaremos como fonte os estudos filosóficos e etnográficos de Vanda Machado (2019), e Denis A. B. de Matos (2019), além dos textos filosóficos de Muniz Sodré (2017) sobre o pensamento Nagô. Buscamos mostrar, neste artigo, o profundo compromisso que as comunidades Iorubás têm para com a Natureza, de forma holística e animista. Sem esquecer que muitos elementos de sua própria tradição histórica de lutas, se entrelaçam com as histórias de resistência dos povos nativos brasileiros. Diversas fontes na literatura acadêmica têm apontado para o fato de que tal intercâmbio intercultural foi algo sempre presente na cultura afro-brasileira, ainda em dias mais recentes (Matos, 2019, pp.207-208; Machado, 2019, pp.26-27; Sodré, 2017, pp.201-206).

1. O naturalismo de John Dewey como uma teoria da cultura e do conhecimento

O termo “naturalismo” tem sido constantemente utilizado na filosofia e na ciência para identificar certa postura assumida pelo cientista frente a Natureza, e para muitos filósofos, ele é tomado como sinônimo de materialismo (e.g. Ferm, 1950, p. 429; Mahner e Bunge, 1996, pp. 189-193). Este termo foi largamente utilizado na França e nos países anglo-saxões, principalmente, durante um longo período que vai século XVII ao XIX, para identificar aqueles filósofos que buscavam respostas para suas investigações através de explicações naturais privilegiando, sobretudo, a importância dos procedimentos experimentais (Salles, 2007, p. 181) e das explicações de base empiricista em detrimento das explicações sobrenaturais. Tal base empiricista e naturalista contribuiu fortemente para a emergência da figura do cientista como profissional livre do controle político direto das instituições religiosas em suas práticas investigativas (De Caro e Macarthur, 2010, p. 4; Ferm, 1950, p. 430).

Podemos definir o termo naturalismo como uma postura investigativa exercida por comunidades e seus membros que possuem agenciamento para solucionar problemas e intervir sobre si mesmos e sobre o seu ambiente. Tais investigações buscam dar conta das necessidades materiais e imate-

riais levantadas por esta comunidade (com indivíduos que compartilham uma mesma linguagem). Estas demandas são atendidas através das soluções apresentadas por tais experiências realizadas comunitariamente e que foram capazes de fornecer maior controle, diminuir as incompreensões e indeterminações e de legitimar as ações direcionadas. O seu sucesso efetivo, e repetidamente reproduzido, em atender as demandas levantadas permite a emergência de hábitos, procedimentos, metodologias e ritos normativos dentro da comunidade. Assim, este processo constante (sem início e sem fim) de demandas, experiências compartilhadas e ações efetivas ajudam a construir imagens mais integradas e normatizadoras da totalidade percebida (*i.e.*, produzem compreensão/entendimento), as narrativas que possuem uma totalidade, ou seja, aquilo que alguns povos chamam de Natureza. Portanto, utilizamos uma definição (de inspiração deweyana) de naturalismo que não se limita a uma significação cientificista. No entanto, é justamente uma postura naturalista sobre os procedimentos e os hábitos metodológicos (os conceitos normativos), utilizados também na investigação científica, que nos faz nos compromissar, mas, também, ir além das práticas científicas. Os fundamentos de tais práticas e as condições de possibilidade que nos permitem investigar o mundo não nos são dados imediatamente, pois nem sempre os fundamentos empíricos de certos hábitos sociais são transparentes e as narrativas históricas nem sempre nos é acessível facilmente. Por isso, De Caro e Macarthur afirmam que “o objetivo da grande maioria dos programas de 'naturalização' é explicar o papel ou a função dos conceitos normativos...” (De Caro e Macarthur, 2010, p. 2 - tradução nossa). Apesar de esta afirmação merecer um longo comentário, justamente por ser um dos pontos mais discutidos na filosofia contemporânea sobre o tema do naturalismo, iremos utilizá-lo para começarmos a afirmar algo que defendemos neste artigo, a saber, que apesar de alguém poder tentar extrair conclusões ontológicas sobre a natureza do mundo a partir de uma visão naturalista, tais conclusões não se conectam ao naturalismo de forma unívoca e necessária. O naturalismo que iremos apresentar aqui, o pragmático, não está necessariamente a serviço da eliminação ou do povoamento do mundo com entidades ou objetos, embora isso possa ocorrer como consequência de uma visão naturalista. Por exemplo, no caso dos processos de investigação científica, isso ocorre

em decorrência de um determinado programa de pesquisa dinâmico e localizado historicamente. Não estamos afirmando que a diversidade ontológica de determinada visão naturalista sobre o mundo seja determinada somente por condições sociais e históricas, estamos afirmando apenas que a história pode nos fornecer registros de quais transformações ocorreram, a despeito das inúmeras possíveis causas.

O naturalismo deweyano segue um direcionamento bem diferente daquele que normalmente se emprega na filosofia contemporânea, não sendo definido estritamente pelos métodos das ciências naturais, nem pelas leis que descrevem a natureza. Quando ele trata da naturalização da moral, ou da religião, ou das artes, não significa que este defenda a redução destas à biologia ou a qualquer forma de pensar nos campos disciplinares das ciências naturais. Para esclarecer este ponto, devemos primeiramente apresentar brevemente como Dewey entende os termos “Natureza” e “Experiência”. Para ele, a Natureza é um todo unificado, constituído por partes com suas várias e possíveis relações entre si. Ela é o material da investigação, ou seja, todo fenômeno e todas as relações que são passíveis de uma investigação podem ser consideradas como parte da Natureza. Para Dewey, isso inclui não somente os objetos de estudo da física, da química, da biologia, mas também tanto os estados mentais quanto o meio social, que também fazem parte de um *continuum* de investigação. Dewey vê o ser humano contido e constituído neste e por este todo. Para ele, a fronteira entre sujeito e objeto deve ser estabelecida dentro dos fins e das necessidades de uma determinada investigação direcionada, constituindo-se, assim, numa separação metodológica contingente às necessidades do desenvolvimento do processo investigativo. O problema, segundo Dewey, é que a arbitrariedade deste corte normalmente não é explicitada pelo agente da investigação. Sobre sua perspectiva naturalista e investigativa mais aberta Dewey afirma:

A existência de investigações não constitui questão sujeita a dúvida. Elas estão em cada setor da vida e em cada aspecto de cada setor. No viver diário, os homens examinam, resolvem as coisas intelectualmente, inferem e julgam de modo tão “natural” quanto ceifam e semeiam, quanto produzem e trocam mercadorias. Enquanto modo de proceder, a investigação é tão

acessível ao exame objetivo quanto esses outros modos de comportamento. Por causa do modo íntimo e decisivo pelo qual a investigação e suas conclusões participam na administração de todos os assuntos da vida, nenhum exame destes é adequado, a não ser na medida em que seja observado de que maneira são afetados pelos métodos e instrumentos da investigação que comumente ocorre. (Dewey, 1974, p. 214)⁶

Evidentemente, esta visão mais ampla de investigação (ou de formas de se construir conhecimento, para determinados fins) não significa aceitá-la como válida em qualquer contexto de validação. As ciências modernas contêm um agrupamento de algumas características específicas de diversas tradições de investigação, e Dewey reconheceu isso através do seu conhecimento em história da técnica e de diversas culturas ao redor do mundo, devido ao seu forte interesse em antropologia. Para ele, as comunidades científicas reuniram e desenvolveram as mais eficientes formas de investigação para os problemas que emergiram dentro dela. Porém, em nosso entendimento, isso não significa que as ciências possuem a única forma de investigação capaz de solucionar problemas, como se esta fosse a única capaz de produzir conhecimento válido, de modo a desqualificar outras formas de investigação⁷. Assim, não vemos sentido em hierarquizar axiologicamente as tradições de conhecimento, assim como não faz sentido atrelar a toda crença a uma tradição naturalista. Assim como, resultados (conhecimentos e crenças) das tradições locais surgiram para solucionar problemas específicos a partir de demandas e problemas no espaço e tempo de um povo. Da mes-

⁶ No livro *Logic: the theory of Inquiry* Dewey afirma: The position here taken holds that since *every special case of knowledge* is constituted as the *outcome of some special inquiry*, the conception of knowledge as such can only be a generalization of the properties discovered to belong to conclusions which are outcomes of inquiry. Knowledge, as an abstract term, is a name for the product of competent inquiries. *Apart from this relation, its meaning is so empty that any content or filling may be arbitrarily poured in*. The general conception of knowledge, when formulated in terms of the outcome of inquiry, has something important to say regarding the meaning of inquiry itself. For it indicates that inquiry is a continuing process in every field with which it is engaged. The "settlement" of a particular situation by a particular inquiry is no guarantee that that settled conclusion will always remain settled. (pp. 8-9). (itálicos nossos).

The conversion of a justifiable distinction between empirical as defined in terms of *the knowledge and action of artisans* and rational as defined in terms of scientific understanding, into something absolute which sets every mode of experience in opposition to reason and the rational, depends accordingly, upon an arbitrary preconception as to what experience and its limits must be. (pp. 37-38) (itálicos nossos).

⁷ Esta interpretação sobre o significado deweyano de investigação e naturalismo pode, também, ser encontrada em Myers and Pappas (2004, p. 692-694), e em Kurtz (1990).

ma forma, mas em escala maior de validade, as experiências mais universalizadas da cultura contemporânea global, capitalista e cibernética podem demandar soluções mais universalizadas. Não temos uma métrica epistêmica absoluta e universal para comparar os resultados de tais tradições além dos critérios pragmáticos de solução efetiva, porém devemos lembrar que o significado de efetividade e seus critérios na solução de problemas podem variar em cada contexto cultural, pois envolve o acolhimento de valores éticos, estéticos e cognitivos. Do ponto de vista pragmático, a verdade suficiente depende de critérios de efetividade suficiente da solução dos problemas e demandas.

A palavra conhecimento pode ter significado ambíguo na epistemologia tradicional, mas, para Dewey, ela se refere a asserções e ações legitimadas em um contexto específico (Dewey 1938, p. 143). Ele utiliza o termo “conhecimento” como um corpo de enunciados, asserções e proposições que designam objetivamente um estado (estável) do mundo resultante de um processo de investigação. Consequentemente, ele afirma que os conhecimentos são produtos hipostasiados deste processo. É neste contexto que ele conclui “que aquilo que *finaliza satisfatoriamente* a investigação, por definição, é conhecimento”⁸ (Dewey, 1938, p. 8 – itálico nosso). A temporalidade desta “finalização” está contida nos “satisfatoriamente”, pois depende das condições atendidas no momento. Neste sentido que ele afirma que novas questões e situações indeterminadas irão, também, surgir como fruto de nossa constante interação com nosso meio. Assim, se iniciam novas situações indeterminadas e indefinidas quanto ao significado de suas partes de modo a nos impedir a ação, mas que evoluem na direção de situações delimitadas, determinadas e integradas em suas partes de modo que nossas ações passam a ter maior significado e legitimidade. Por exemplo, a necessidade de maior precisão para se medir a energia cinética de nêutrons em um acelerador de partículas poderá demandar maior depuração na linguagem teórica da física-matemática, inserindo-se cálculos relativísticos em um campo pouco explorado antes. Outro exemplo seria uma situação em que uma aldeia indígena precisa se proteger de garimpeiros em seu território, isso demandará um em-

⁸ No original: that which satisfactorily terminates inquiry is, by definition, knowledge.

preendimento material e social-cognitivo que envolve comunicação, articulação político-social e, talvez, a adaptação de artefatos de guerra.

De acordo com esta perspectiva sobre o significado do conhecimento, podemos afirmar que diferentes tradições de investigação podem nos fornecer diferentes soluções que nos permitirá construir diferentes asserções legitimadas pelo seu contexto de uso e aplicação, *i.e.*, em um escopo geral da cultura e das diferentes experiências humanas (mediadas pela linguagem e instrumentos técnicos) normatizadas por cada sociedade e comunidade. Poderemos igualmente obter diferentes formas de conhecer, solucionar problemas e de compreensão da Natureza. A relação dos povos tradicionais com as plantas medicinais nos fornece outro bom exemplo disso. Muitos destes povos encontraram através das suas experiências com seu bioma, formas de solucionar seus problemas com patógenos desconhecidos pelo ocidente, assim como a solução para demandas similares àquelas dos europeus, os povos tradicionais podem trazer soluções tão similares quanto diversificadas em comparação a outras tradições.

Desse modo, mais do que uma teoria do conhecimento, Dewey nos apresenta uma teoria dinâmica da relação cultura-Natureza. Pois, o processo de investigação nos leva a ressignificar práticas e pode estabelecer novos hábitos, assim como pode reafirmar aqueles já estabelecidos através de seu sucesso em atender as demandas e desejos coletivos. Em *Arte Como Experiência* (2010), Dewey amplia sua discussão sobre o conceito de experiência e investigação em uma direção mais ampla para discutir a profunda relação entre as tradições da *tekhné* e a emergência dos valores estéticos nas culturas humanas. Porém, o que podemos dizer que é sempre constante em sua obra e em sua teoria do conhecimento e da cultura é seu holismo quanto ao domínio da cultura, da sociedade e daquilo que chamamos de Natureza. Existe uma continuidade entre estes domínios e suas fronteiras são arbitrárias. O avanço do conhecimento e das tradições científicas trazem novas visões sobre o domínio e o significado daquilo que chamamos de natural, e todo este processo não ocorre alheio aos nossos desejos, intencionalidades, valores estéticos e morais. A cultura se atualiza constantemente nesta rede que envolve as dimensões imateriais e materiais dos instrumentos de ação criados ou assimilados em cada comunidade tradicional.

De fato, há uma relação intrínseca e inseparável entre “cultura” e “Natureza”. Parafraseando Heywood (2017), “[nós] deveríamos proceder tomando tais categorias como sendo resultado das complexas [semântica, pragmática e econômica] negociações entre pessoas e objetos. Nosso entendimento da [natureza] é inseparável [desta] em si mesma...” (sentença adaptada sem corromper seu significado nuclear). É neste sentido que nos colocamos ao lado destes trabalhos que discutem as diferentes formas de se compreender o naturalismo em seus respectivos contextos: naturalismo Ianomâmi (Viveiros de Castro, 1998), naturalismo Indiano (Chatterjee, 2017), naturalismo Budista (Lin, 2020; Flanagan, 2011), ou naturalismo Ioruba (Ekanola, 2006) praticado na África.

Neste ensaio estamos transpondo esta teoria geral do conhecimento, de inspiração deweyana, como instrumento analítico a fim de identificarmos alguns elementos naturalistas na mitologia e cosmopercepção iorubá da totalidade existencial em seu meio socioambiental que chamamos de Natureza.

2. Uma cosmopercepção naturalista?

O povo Iorubá, até onde sabemos, não construiu um conceito tão amplo como o de Natureza, no entanto, a despeito desta ausência, não significa que não possamos capturar tal significado instanciado nesta cultura. De acordo com Sodré:

Curiosamente, as culturas que mais adequam o orgânico ao inorgânico, ou buscam a positividade do ser numa aspiração cósmica em que se inclui o natural, não dispõem de uma palavra específica e centralizada para essa exterioridade ao homem: a palavra “natureza” é latina. Mas o campo de força por ela designado é um universal concreto, está presente em todas as culturas, sem obedecer, entretanto, a uma ontologia fixa, de modo que se pode falar em diferentes naturezas, correspondentes a diferentes perspectivas simbólicas. É que natureza e linguagem são criações conceituais destinadas a dar uma forma organicista – onde as coisas interligam-se racionalmente, e cada objeto deve ser apreendido num todo – à singularidade histórica do antigo grego [...] (2017, p. 200).

Talvez, esta palavra não tenha emergido em muitas culturas justamente porque muitas culturas ao redor do mundo não tiveram esta postura de colocarem a si mesmos como espectadores fora da Natureza, exteriores a ela. Assim, como um exemplo de uma cultura em que as divindades⁹ são colocadas como imanentes no mundo, o candomblé emerge como uma cosmo-percepção agregadora de matrizes culturais, tendo a cultura yoruba como principal referência e normatizando certas atitudes frente a uma Natureza em constante mutação. Esta normatização é manifesta na forma de rituais. Segui-los significa respeito à ancestralidade. Sua ontologia é classificada no domínio contínuo em que o plano espiritual do *orum* e o plano terreno biológico e material do *aiyé*, se entrelaçam. Sobre este entrelaçamento, Vanda Machado¹⁰ fala da seguinte forma:

Essa identidade é constituída pela somatória dos elementos simbólicos, uma concepção que pode ser compreendida como uma totalidade integrada, nunca reduzida a unidades separadas. Uma árvore não é só uma árvore, não é só uma unidade biológica. Uma árvore, no terreiro, está interligada a princípios da ancestralidade, a fenômenos biológicos e religiosos. (2019, p. 69).

Uma Natureza que também é divinizada de forma completamente imanente (bem mais mundana do que as religiões abraâmicas clássicas talvez estivessem dispostas a tomar como aceitável) através dos elementos e fenômenos naturais que representam seus “princípios cosmológicos” (Sodré, 2017), ou seja, seus orixás. Sobre o significado desta Natureza divinizada, Denis A. B. de Matos afirma o seguinte¹¹:

⁹ Sobre o significado das divindades no candomblé, Denis A. B. de Matos afirma que: Esse “Deus Natural” une a si mesmo, enquanto potência criadora, as suas criaturas, ou seja, os seus descendentes. O princípio criador coexiste com os elementos naturais e neles ele se revela, sendo, portanto, um ser imanente às coisas, que se torna tangível no mundo através do ambiente natural. Isso é o que o distingue do conceito de divino na tradição judaico-cristã, predominante na cultura ocidental, que corresponde a algo distante, transcendente e impossível de ser alcançado no mundo material. O princípio criador no Candomblé é um ser indissociável do mundo, pois ele mesmo está no mundo e simbolizado na natureza. (2019, p. 189).

¹⁰ A partir de sua pesquisa etnográfica realizada no terreiro Ilê Axé Opó Afonjá, de origem Kêtu, em Salvador, Bahia, Brasil.

¹¹ A partir de suas pesquisas etnográficas nos terreiros de Humpâme Ayíono Huntolôji, de nação jeje mahi, na cidade de Cachoeira na Bahia, Bahia, e no Terreiro Ilê Axé Oyó Ni Ibêcê ou Terreiro do Capivari, de nação nagô-vodum, situado no município de São Félix, Bahia, Brasil.

O entendimento da natureza como algo divino está atrelado à ideia da existência de um princípio criador de onde provêm todas as deidades cultuadas no Candomblé. Mesmo nos Terreiros de tradição Jeje-Mahi, em que os Voduns estão agrupados em famílias totêmicas e onde cada família é chefiada por um Vodum patrono, há o conceito de uma entidade criadora que dá origem a todos eles. Não existe desassociação entre o mundo sobrenatural e a natureza, pois as práticas litúrgicas do Candomblé estão intrinsecamente vinculadas a ela, não subsistindo apartadas desse ambiente que não se restringe ao meio físico e material, sendo extensivo e cósmico. (2019, p. 188).

Vanda Machado complementa esta linha de argumentação da seguinte forma:

[...] quando se estuda a história dessas divindades, não se está à frente de uma história de deuses ou uma história de homens. Na verdade, são histórias de sentimentos, de paixão, interesse e resistência, prazer, alegria de viver e de lutar que vão atuando na estrutura da personalidade de cada um, dando lugar às representações coletivas e às infinitas manifestações de alegria, autorrealização e confiança na vida. (2019, p. 144).

As comunidades candomblecistas, de tradição Ketu e Jeje, a despeito de suas diferenças, tem alimentado valores abertos ao diálogo intercultural e possuem uma abertura de acolhimento filosófico e científico em suas comunidades, este é o posicionamento apresentado explicitamente por todos os autores que participam e estudam estas comunidades em que nos referenciamos neste ensaio. Apesar da forte autoridade dos babalorixás (pai-de-santo, sacerdotal) e das ialorixás (mãe-de-santo, sacerdotisas), que pese seu necessário controle do processo ritualístico da comunidade, isso só se torna, de fato, um problema quando a gestão comunitária não ocorre através da escuta dos diversos agentes que compõem a comunidade de terreiro.

3. Ritualística e ancestralidade no candomblé: Um Naturalismo Afro-brasileiro

As diferentes formas do pensamento afro-brasileiro estão frequentemente remetidas a um legado africano ancestral, que opera no campo mito-

lógico, gregário e mnemônico. Podemos dizer que o legado desta ancestralidade na contemporaneidade nos orienta sobre nossa posição política perante a sociedade e sobre nossa integração com a Natureza, e quando vivemos a partir da ancestralidade encontramos um significado teleológico para a vida. Às vezes, é necessário buscar a religiosidade para doutrinar a posição política que a ancestralidade sugere.

A essa religiosidade atribuímos a cosmopercepção *egbé*¹² a qual patrocina a coletividade que tem sido popularizado pela filosofia ubuntu¹³. Aqui trazemos uma reflexão de Sodré que elucida o dito acima a respeito da necessidade da religiosidade como uma liturgia, uma ritualística baseada na ancestralidade.

No caso dos cultos afro-brasileiros, trata-se mesmo de estratégias religioso-mítico-históricas (operações ritualísticas, que cultuam tanto os *princípios cosmológicos* quanto os *ancestrais*) com o objetivo de assegurar a continuidade simbólica de um agrupamento humano nas condições adversas da diáspora escrava. Estes princípios (*orixás, voduns, inquices, encantados*, etc), que mudam de designação no movimento de variação das práticas litúrgicas, não se entende como entificações realistas e transcendentais (ao modo da onipotente transcendência da divindade cristã), mas como *perspectivas* existenciais ou modelos filosóficos para a compreensão do ser no mundo sem barreiras entre homem e natureza, entre vida e conhecimento. (Sodré 2017, p. 204-205, destaques no original)

Não é a toa que Dewey ao tratar da importância dos rituais e narrativas ligadas a ancestralidade, ele afirma que “lendas e mitos se desenvolvem, em parte, como vestimentas decorativas, em resposta à irrepreensível ten-

¹² Egbé significa comunidade na língua ioruba, no nosso contexto são as comunidades litúrgicas, os terreiros de candomblé.

¹³ Ubuntu representa uma categoria, que faz parte do léxico de alguns povos na África central e austral, que significa Ser-sendo ou ser-força-em movimento. É uma terminologia que fundamenta muito bem as relações sociais e ritualísticas nas comunidades litúrgicas ioruba ou nagô, os egbés. Malomalo (2018), baseado em Sodré (2017 e 2005), o aproxima do conceito de axé utilizado nas comunidades iorubás.

dencia humana para contar histórias e, em parte, como uma tentativa de fornecer explicações de práticas ritualísticas” (1986, p. 41)^{14 15}

Sobre este conhecimento baseado na oralidade e na contação de histórias, a chamada tradição griot, Vanda Machado afirma:

[...] no que diz respeito ao mundo natural, esses contos revelam as buscas, as saídas, o apelo para as explicações e a busca de soluções para as crises... Não me parece demais acentuar que, de um modo geral, os contos míticos são verdadeiros modelos que emergem de visão de mundo capaz de contribuir para edificar um pensar comunitário, no sentido de apropriação de sua liberdade e reconstrução da realidade. (2019, p.140)

Devemos a cultura dos griots o importante papel de transmitir um conhecimento integrado da percepção de mundo iorubá. Estas narrativas integram as dimensões estéticas, naturais e míticas da nossa ancestralidade e de conhecimentos práticos e ritualísticos socialmente estabelecidos e, ao mesmo tempo, podem trazer tanto os elementos da socialidade litúrgica e ética quanto da organização hierárquica¹⁶. Estas narrativas também ajudam a apresentar os elementos materiais e imateriais da Natureza relacionados a

¹⁴ Neste livro Pensar Nago, Sodré declara algo similar, porém expressando como este “dressing” vai além de uma função estética: “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. Dizer “roupagem”, portanto, não é atribuir à religiosidade um lugar superficial ou secundário, mas principalmente afirmar que o cerne da questão em jogo é a continuidade de outra forma coletiva da subjetivação, diante de um dilema histórico particular (o da diáspora escrava), para a qual o fenômeno do culto é a roupagem adequada.” (2017, p. 90)

¹⁵ No original: legends and myths grow up in part as decorative dressings, in response to the irrepressible human tendency toward story-telling, and in part as attempt to explain ritual practices. A despeito desta citação, nós não defendemos que Dewey abraçaria totalmente a nossa análise naturalista sobre o candomblé, porém, caso o leitor ou leitora gostaria de se aprofundar em sua forma de compreender as religiões em geral, recomendo consultá-lo em outros textos (Dewey, 1986; 1939, pp. 594-597).

¹⁶ Segundo o filósofo africano Marcien Towa (2015), as comunidades que cultivam a tradição griot não estão imunes a possibilidade um griotismo autoritário, por isso ele chama atenção para que tais culturas nutram um ambiente de criticidade sobre suas próprias construções para que não caiam no dogmatismo.

estas entidades (chamadas de divindades ou encantados)¹⁷. Hampâté Bâ expõe um significado similar em suas próprias palavras e tradição:

Ensina-se qual deve ser seu comportamento frente à natureza, como respeitar-lhe o equilíbrio e não perturbar as forças que a animam, das quais não é mais que o aspecto visível. A iniciação o fará descobrir a sua própria relação com o mundo das forças e pouco a pouco o conduzirá ao auto-domínio, sendo a finalidade última tornar-se, tal como Maa, um “homem completo”, interlocutor de Maa Ngala e guardião do mundo vivo. (2010, p.184-185)

Assim, esse naturalismo, não transmite apenas uma descrição da Natureza, da totalidade de um campo ontológico, ele uma postura de aporte empírico (em um sentido próprio e mais amplo) e de valores para convivência e interação consigo mesmo e com esta Natureza, é também uma forma de socialização e de civilidade. No caso da cosmopercepção candomblecista, esta nos orienta como lidar consigo mesmo, com o outro e sobre nossa postura no ambiente. Assim, criamos saudações que vão desde as expressões faladas até as expressões corpóreas, no que podemos afirmar que muitas não são de origem africana, com o processo de colonização e da escravização, as nações que chegaram aqui criaram mecanismos de entendimento que os brancos não alcançavam.

4. Considerações finais

Inspirados neste mesmo processo descritivo geral que apresentamos e discutimos alguns elementos gerais das mitologias e tradição iorubá no Brasil, sabendo que cada cultura compartilha suas próprias soluções efetivas dentro de suas próprias significações e tradições historicamente localizadas. Sua evolução histórica é guiada pela reconstrução de hábitos e normas culturais que podem ser o resultado de abordagens metodológicas atualizadas de forma a poder interferir ou não em seus valores sociocognitivos empreen-

¹⁷ Nesta citação, Hampâté Bâ apresenta uma síntese da tradição griot: De todas as “Histórias”, a maior e mais significativa é a do próprio Homem, simbiose de todas as “Histórias”, uma vez que, segundo o mito, foi feito com uma parcela de tudo o que existiu antes dele. Todos os reinos da vida (mineral, vegetal e animal) encontram-se nele, conjugados a forças múltiplas e a faculdades superiores. Os ensinamentos referentes ao homem baseiam-se em mitos da cosmogonia, determinando seu lugar e papel no universo e revelando qual deve ser sua relação com o mundo dos vivos e dos mortos. Explica-se tanto o simbolismo de seu corpo quanto a complexidade de seu psiquismo: “As pessoas da pessoa são numerosas no interior da pessoa”, dizem as tradições bambara e peul. (2010, p. 184).

didos em ações e experiências futuras. Não podemos ignorar o fato de que diferentes culturas constroem diferentes percepções sobre o domínio de suas fronteiras ontológicas do mundo que constitui o ambiente onde se dá suas experiências.

A despeito da presença de características animistas, as entidades que o candomblé cultua são, também, forças (*axés*) da Natureza materializadas em seus domínios específicos no plano existencial do *aiyé*. As águas salgadas na orixá Yemanjá, as doces em Oxum, o ar em Oyá, a terra em Obaluyê. Foram, também, seres que tiveram vida humana, mas que foram hipostasiadas a tal ponto de se divinizar. A mitologia traz contos para explicar a Natureza a partir dessa cosmopercepção, portanto não se trata apenas do imaginário puramente imaterial (do plano existencial do *orum*), e sim desta forma de naturalismo, que traz uma série de contos e rituais construídos a partir de séculos de relações e significações tecidas através de uma certa comunidade com o seu ambiente e meio, sem nunca se distanciar deste plano social, imaginário e ambiental, que compõem a cultura e ontologia desta comunidade. A separação do plano espiritual do *orum* e do plano terreno biológico e material do *aiyé* aponta para uma visão dualista que não é estranha à história da filosofia natural, principalmente pelo fato destes dois planos serem interdependentes e poderem assumir diferentes interpretações dentro das narrativas construídas pelos povos de terreiro¹⁸¹⁹. Assim, a orientação ritualística e religiosa emergiu de uma didática performática e lúdica para repassar esse conhecimento. As letras das músicas em homenagem aos orixás, as danças, o ritmo e as vestimentas transmitem a simbologia e a importância de cada elemento da natureza.

A presença destas características naturalistas nas comunidades iorubá são bem saudáveis para se nutrir um ambiente democrático e laico para o Estado brasileiro, pois não tem a pretensão em tomá-lo de assalto, como sis-

¹⁸ Exemplos destas interpretações podem ser encontradas no estudo feito por Ekanola (2006) sobre o conceito de *ori* e suas controvérsias na cultura iorubá, na África.

¹⁹ Não poderíamos deixar de reafirmar que não é nosso intuito defender que uma cosmopercepção nagô com elementos naturalistas humanistas levaria a John Dewey se aproximar deste tipo de naturalismo. Defendemos apenas que o naturalismo deweyano abre caminho para pensarmos em diferentes tradições naturalistas. Entendê-las não significa aceitá-las como verdadeiras (uma discussão, de inspiração deweyana, sobre esta afirmação pode ser encontrada em Moreira-dos-Santos & El-Hani 2017). A metafísica deweyana tinha forte aversão a teses dualistas sobre a Natureza (ver Godfrey-Smith 2002, pp. 25-26).

temas de pensamento fundamentalistas e totalitários buscam fazer. Neste ensaio, nós desdobramos algumas destas características gerais apresentadas em textos de investigação filosófica e etnográfica. Nós apresentamos alguns exemplos de como estas comunidades, no Brasil, protegem e desenvolvem a si mesmas sem esquecer seu compromisso com processos político-sociais, naturais e ancestrais de forma integrada ou holística.

Recebido em 30/08/2021

Aprovado em 06/12/2021

REFERÊNCIAS

Alcoff, Linda. Uma epistemologia para a próxima revolução. *Sociedade e Estado*. Brasília, n. 1, v. 31, jan./abr.2016.

Chatterjee, A. Naturalism in Classical Indian Philosophy. In Edward N. ZALTA (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2017.), Available on: <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/naturalism-india/>

De Caro, M., & Macarthur, D. Introduction: science, naturalism, and the problem of normativity. In M. De Caro and D. Macarthur, (Eds.). *Naturalism and normativity*. New York, NY: Columbia University Press, 2010, pp. 1–22.

Dewey, John. (2010). *Arte como Experiência*. São Paulo: Martins Fontes.

Dewey, John. *Logic: the theory of inquiry*. New York, NY: Holt, Rinehart and Winston, 1938.

Dewey, John. "A Common Faith." In *The Collected Works of John Dewey, 1882-1953. The Later Works of John Dewey, 1925-1953. Volume 9: 1933-1934*. Edited by Jo Ann Boydston, textual editor Anne Sharpe, Associate textual editor Patricia Basinger. With an Introduction by Milton R. Konvitz. Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, 1986.

Dewey, John. "The Philosopher Replies", in: Paul Arthur SCHILPP (ed.). *The Philosophy of John Dewey*. Evanston: Northwestern University, 1939, pp. 515-608.

Ekanola, A. A Naturalistic Interpretation of the Yoruba Concepts of Ori. *Philosophia Africana*, 9(1), 2006, 41-52. Available on: <https://www.jstor.org/stable/10.5325/philafri.9.1.0041>

Flanagan, O. *The Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized*. Cambridge, MA: MIT Press, 2011.

Ferm, Vergilius. "Varieties of naturalism". In V. FERM (Ed.), *History of philosophical systems*. Paterson, NJ: Littlefield, Adams, 1950, pp. 429–441.

Godfrey-Smith, P. (2002). Dewey on naturalism, realism and science. *Philosophy of Science*, 69, 25–35.

Hampâté Bâ, Amadou. "A Tradição Viva," in: Joseph KI-ZERBO, (ed.), *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África. 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010.*, p.167-212.

Heywood, P. Ontological Turn, The. In F. Stein, S. Lazar, M. Candea, H. Diemberger, J. Robbins, A. Sanchez & R. Stasch (eds). *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. 2017. Available on: <http://doi.org/10.29164/17ontology>

Knight, F. W.; Talib, Y. A. e Curtin, P. D. "A Diáspora Africana," in: J. F. Ade Ajayi, (ed.), *História geral da África, VI: África do século XIX à década de 1880. Brasília: UNESCO, 2010*, pp. 875-904.

Kurtz, Paul. *Philosophical essays in pragmatic Naturalism*. Amherst: Prometheus Books, 1990.

Lin, C. T. Could the Buddha Have Been a Naturalist? *SOPHIA*, 59, 2020, 437–456. <https://doi.org/10.1007/s11841-019-00734-y>

Myers, W. T. and Pappas, G. F. Dewey's metaphysics: a response to Richard Gale. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 40, 2004, pp. 679–700.

Machado, Vanda. *Irê Ayó: uma epistemologia afro-brasileira*. Salvador: EDUFBA, 2019.

Mahner, M., and Bunge, M. The incompatibility of science and religion sustained: A reply to our critics. *Science & Education*, 5 (2), pp. 189–199, 1996.

Matos, Denis A. B. de. *A Casa do Velho: o significado da matéria no candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2019.

Malomalo, Bas'Illele. Epistemologia do ntu: ubuntu, bisoidade, macumba, batuque e "x" africana. In: Elio Ferreira de SOUZA et al (Org.). *Cultura e história afrodescendente*. Teresina: FUESPI, 2018, p. 561-574.

Moreira-dos-santos, Frederik, & El-hani, Charbel N. Belief, Knowledge and Understanding. *Science & Education* 26, 215–245, 2017. <https://doi.org/10.1007/s11191-017-9891-5>

Oyèwùmí, Oyèrónkẹ́. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects in: Peter H. Coetzee and Abraham P.J. Roux, (eds.). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002, p. 3-21.

Salles, João Carlos. Naturalismo e Filosofia em David Hume. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, Série 3, v. 17, n. 2, pp. 177-197, jul.-dez. 2007.

Sodré, Muniz. *Pensar Nagô*. Ed-1. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2017.

Sodré, Muniz. *A Verdade Seduzida: Por um conceito de cultura no Brasil*. 3ª ed. Rio de Janeiro: DP & A editora, 2005.

Towa, Marcien. *A ideia de uma filosofia negro-africana*. Translated from French to Portuguese by Roberto Jardim da Silva. Belo Horizonte: Nandya-la; Curitiba: NEAB-UFPR, 2015.

Viveiros de Castro, Eduardo. Cosmological deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4, 1998, 469-88.



Esta obra está licenciada com uma Licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).