

TRÁGICO NOS TRÓPICOS. TRABALHANDO NIETZSCHE NO BRASIL

Rodrigo dos Santos¹
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

RESUMO:

Este trabalho é uma exposição dos primeiros resultados de uma pesquisa de mestrado em andamento, cujo objetivo principal é estabelecer uma reflexão sobre a constituição de uma filosofia do trágico no Brasil. A filosofia do trágico nasce na modernidade sob a influência do idealismo alemão e se intensifica, com Nietzsche, como alternativa à racionalidade conceitual da ciência moderna e à hierarquia dos valores proposta pela moral judaico-cristã. Assim como o jovem Nietzsche encontra na Grécia Antiga o fundamento para a elaboração de sua filosofia do trágico – o dionisíaco – é possível que possamos extrair da cosmovisão da cultura yorùbá, que até hoje sobrevive em território africano e em território brasileiro no processo litúrgico do culto aos orixá, elementos que permitam a formulação do nosso próprio pensamento trágico. Tanto em Nietzsche como na cultura yorùbá, o corpo é valorizado como instância primordial na produção do saber. Assim, deveremos observar como a produção de conceitos a partir da cosmovisão yorùbá pode contribuir como alternativa aos saberes que privilegiam em sua base o que Derrida apontou como “etnocentrismo” e “logocentrismo”.

PALAVRAS CHAVE: Nietzsche; Filosofia do trágico; Brasil; Cultura yorùbá.

TRAGIC IN THE TROPICS. WORKING WITH NIETZSCHE IN BRAZIL

ABSTRACT:

This paper is a presentation of the first results of a research in progress, whose main objective is to establish a reflection on the constitution of a philosophy of the tragic in Brazil. The philosophy of the tragic in modernity is born under the influence of German idealism and intensifies, with

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro – Brasil. E-mail: rodrigodossantos@hotmail.com

Nietzsche, as an alternative to conceptual rationality of modern science and the hierarchy of values proposed by the Judeo-Christian morals. Just as the young Nietzsche finds in ancient Greece the foundation for the development of his philosophy of the tragic - the Dionysian – it is possible that we can extract from the worldview of Yoruba culture, which survives even today in West African and Brazilian territories, within the liturgical process of worshipping the Orisa, elements that allow the formulation of our own tragic thought. Both Nietzsche and the Yoruba culture value the body as the primordial instance in the production of knowledge. Thus, we should observe how the production of concepts from the Yoruba worldview can contribute as an alternative to the knowledge that privilege at its base what Derrida pointed as "ethnocentrism" and "logocentrism."

KEY WORDS: Nietzsche; Tragic philosophy; Brazil; Yoruba culture.

De quem lhes falo? Distraí-me a ponto de sequer lhes dizer o seu nome? A menos que já tenham adivinhado quem é esse deus e espírito problemático, que de tal modo deseja ser *louvado* (JGB/BM, §295).

Neste trabalho, pretendo abordar alguns aspectos da filosofia de Nietzsche que me parecem relevantes à pesquisa que desenvolvo acerca dos pressupostos e “condições de possibilidade” – para empregar uma terminologia que manifeste a devida consideração e a admiração que acalento pela importância do *grande* Kant na história da filosofia – isto é, uma pesquisa acerca dos fundamentos para a formulação de uma filosofia do trágico, que se constitua de elementos hauridos em meio à multiplicidade dos signos em jogo na formação da cultura brasileira. Na citação utilizada como epígrafe, transparece uma provocação fundamental à compreensão deste projeto de pesquisa. Extraída de uma obra capital, que, a meu ver, se instaura como a primeira compilação de ideias e pensamentos que se integram num conjunto de obras, que representa, por sua vez, a singularidade da filosofia do trágico na história da filosofia europeia,² a citação de *Além do bem e do mal*, no contexto deste trabalho, foi empregada precisamente para convidar o leitor a pensar na identidade disso que ela oculta e indiretamente apresenta. Trata-se estritamente de uma referência a uma dimensão teológica da experiência humana? Teríamos que, portanto, nos remeter ao texto completo do parágrafo 295 para saber de que deus literalmente se fala? E, uma vez que soubéssemos o nome desse deus, tal como está em Nietzsche, de que modo poderíamos honrá-lo para que ele nos

² Isso corresponde precisamente à terceira fase do pensamento de Nietzsche que, além do *Zarathustra* (1883-1885), se compõe de *Além do bem e do mal* (1886), *Genealogia da moral* (1887), *O caso Wagner* (1888), *Crepúsculo dos ídolos* (1889), *O anticristo* (1895) e a publicação póstuma de *Ecce homo* (1908). Além disso, período da escrita dos prefácios de seus livros anteriores.

servisse naquilo que nos interessa? Que palavra sairia de sua boca, que gesto seu nos levaria a compreender de um modo mais radical o sentido de uma filosofia do trágico, de acordo com a experiência da formação da cultura brasileira? E, assim como Penteu foi incapaz de aprisionar o próprio deus Dioniso, terminando por sucumbir dilacerado pelas mênades, será que, talvez, não incorrêsemos no erro de dilacerar nossa formação, caso insistamos em aprisionar nas malhas de nossa filosofia um deus igualmente – estrangeiro? Talvez, possamos argumentar, por exemplo, que *Èsù* também é um deus estrangeiro.

Com efeito, o convite a pensar na divindade à que se refere o texto supracitado também é o convite a pensar na ideia que se vincula àquela: a de “espírito problemático”. Ao considerarmos a história do pensamento de Nietzsche, concordamos que o *Nascimento da tragédia* (1872) desenvolve a concepção da metafísica de artista a partir da relação entre dois impulsos artísticos da natureza, formulados, então, como princípios metafísicos, cuja interação na história do desenvolvimento da arte grega determinou a emergência da tragédia. Assim, a arte trágica é concebida, segundo a formulação do jovem Nietzsche, como a atividade propriamente metafísica da vida, na medida em que proporciona o conhecimento da essência das coisas. Para designar aqueles impulsos artísticos da natureza, o jovem Nietzsche recorre às imagens de duas divindades, produzidas pelo pensamento mítico dos gregos. São, como sabemos, Apolo e Dioniso.

Sabemos também que Nietzsche não abandona o signo Dioniso, mas vem a interpretar-lhe, a partir de *Além do bem e do mal*, em conformidade com a atitude anti-metafísica que se intensifica ao longo de sua *démarche* filosófica: uma ruptura radical com a dialética da oposição de princípios metafísicos, tal como observamos na elaboração do *Nascimento da tragédia*. A realidade tornou-se uma fábula, a partir da filosofia socrático-platônica, que instituiu a vigência da verdade em um mundo supra-sensível, em detrimento da experiência do mundo sensível, e, numa perspectiva psicológica, instituiu a ruptura entre corpo e alma, atribuindo ao corpo o estatuto da falsidade, do engano, do perecível, enquanto a alma, considerada como a parte eterna e imutável da constituição humana, foi valorizada como o único meio pelo qual o pensamento é capaz de alcançar a verdade, compreendida igualmente como um valor eterno, perfeito e imutável. É precisamente contra essa interpretação e valoração da realidade e do conhecimento que a elaboração nietzschiana do pensamento trágico, na medida de sua originalidade, afirmará a “inocência do vir-a-ser”, como a única dimensão possível do real em que se dá a experiência humana, e, ademais, afirmará também o corpo e as relações entre os impulsos do corpo, como princípio de elaboração do conhecimento. Na perspectiva do pensamento trágico, o espírito não pode mais ser pensado como algo que se contrapõe ao corpo, como algo separado do corpo; mas, deve ser considerado como instinto, como algo que está relacionado à interação dos

impulsos do corpo, à vontade de auto-superação, à força que, no ser humano, se articula com seu instinto mais fundamental: o instinto de auto-preservação (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, §19). Neste sentido, pode-se dizer que as ideias de grandeza e de espírito livre, por exemplo, conforme a orientação de Nietzsche nesta fase, se configuram como o produto da afirmação plena dos instintos de auto-superação e de auto-preservação, o que pode ser formulado, a meu ver, conforme a expressão nietzschiana de retradução do homem à natureza, como a interpretação afirmativa do terrível texto básico *homo natura* (JGB/BM, §230).

Desse modo, a meu ver, o fragmento que utilizo como epígrafe parece exprimir, de uma forma condensada, o que pode ser compreendido como um rastro para a interpretação de todo o percurso filosófico de Nietzsche, desde o *Nascimento da tragédia* até *Além do bem e do mal*. Pois, de fato, quando ele se refere a “deus e espírito problemático”, por um lado, vemos que aquilo do que se fala envolve uma dimensão propriamente teológica, ou metafísica, e, por outro lado, envolve, ao mesmo tempo, uma dimensão humana – a do espírito problemático – que, apesar da possibilidade de ser considerada como atributo metafísico, entretanto, no contexto em que se insere, ou seja, na perspectiva do pensamento trágico, está relacionada aos instintos e aos impulsos do corpo. É, precisamente, falando de Dioniso, portanto, tal como observamos na formulação condensada da epígrafe, que identificamos um rastro perfeito, para que possamos elaborar uma descrição da *démarche* filosófica de Nietzsche.

Com efeito, quero sugerir com a epígrafe desse texto uma aproximação, portanto, entre Dioniso e a figura controversa do òrìṣà Èṣù. O Dioniso de que se trata aqui representa os aspectos característicos do pensamento trágico de Nietzsche, que se configuram a partir de *Além do bem e do mal*, e não o Dioniso redentor, o da metafísica de artista formulada no *Nascimento da tragédia*. De acordo com Deleuze, podemos afirmar que a oposição mais radical que emerge no pensamento de Nietzsche corresponde à oposição entre Dioniso e Jesus Cristo (DELEUZE, 1976, p.11); em outros termos, corresponde a uma perspectiva de afirmação que se opõe a uma perspectiva de negação da vida. Uma oposição análoga, com efeito, foi operada no sentido inverso, ou seja, a partir do ponto de vista do cristianismo, pelos missionários europeus no território africano durante o período colonial no século XIX. Uma inversão de valores semelhante àquela formulada por Nietzsche na *Genealogia da moral* (GM/GM, I, §16): “Judeia contra Roma”. De acordo com o teólogo Volney Berkenbrock, com a tradução da Bíblia para a língua yorubá, na Nigéria, foi processada a identificação de Èṣù com o demônio da religião cristã.³ Além disso, o

³ Esta observação foi feita numa nota de rodapé do livro *A experiência dos orixás*, que reproduzo literalmente: “Na Nigéria esta identificação tornou-se mais patente através da tradução da Bíblia para a língua Yoruba, que tomou a palavra Exu para traduzir demônio” (BERKENBROCK, 1997, p.234).

teólogo nigeriano E. Bolaji Idowu afirma que, na Nigéria, Èṣù foi amplamente denominado como “Diabo” ou “Satanás”.⁴ Porém, para Berkenbrock, essa ideia seria estranha à cultura yorùbá (BERKENBROCK, 1997, p.234). Essa crença que identifica Èṣù com o diabo repercutiu no domínio da ciência, influenciando as análises de etnólogos europeus que se debruçaram sobre a cultura yorùbá, e veio a se manifestar na opinião de alguns devotos e sacerdotes do culto aos òrìṣà no Brasil, conforme a observação do etnólogo francês, Roger Bastide:

Os etnólogos que na África se interessaram pela figura de Exu ou por seus mitos o designam pelo termo *trickster* [trapaceiro], e realmente, à primeira vista, parece um ser malicioso que se compraz em brincadeiras, em lograr tanto os outros deuses como os homens. Esse elemento de malícia, que tem talvez um significado que em seguida devemos tentar descobrir, também é conhecido pelos fiéis dos candomblés brasileiros. Mas, devido a circunstâncias históricas, esse elemento tomou um colorido mais sombrio; o ‘diabinho’ das lendas iorubás transformou-se em diabo mesmo, num diabo cruel e malvado, o mesmo todo-poderoso da feitiçaria. (BASTIDE, 2001, p.161-162).

Estudos etnológicos como o de Bastide e o da argentina Juana Elbein dos Santos indicam direções opostas à interpretação que vê em Èṣù o diabo do cristianismo. Pode-se afirmar que essa leitura se confunde com julgamentos morais, mais precisamente, com julgamentos afiliados com a moral escrava, que institui valores niilistas sobre a vida, e em cuja raiz Nietzsche identifica uma vontade fraca, ou seja, uma vontade que não suporta a condição de transitoriedade do real e que luta por um ideal de eternidade contra a efetividade do vir-a-ser. Nos trabalhos de Bastide e de Juana, ao contrário, identificamos aspectos dessa divindade que nos levam a situá-la além do bem e do mal. Em *Os nagô e a morte*, Juana procura contemplar o sistema de pensamento yorùbá com a máxima fidelidade possível às concepções de mundo dos próprios yorùbá, o que a leva, por exemplo, a expor suas análises sobre Èṣù, desconsiderando sua identificação com o diabo da igreja católica. Inversamente, para Idowu, “de um modo geral, seria próximo da verdade compará-lo com o Satanás do Livro de Jó, onde Satanás é um dos ministros de Deus e possui a função de testar a sinceridade dos homens e de pôr à prova sua religião” (IDOWU, 1995, p. 79). Além disso, Idowu argumenta, inclusive, que a noção cristã de pecado também possui uma correspondência na experiência teológica yorùbá:

É bastante comum dizer que a religião dos yorùbá não fornece um sentido de pecado. É verdade que os yorùbá não refletiram ou formularam de um modo sistemático o que pensam, o que

⁴ Cf. Idowu, E. Bolaji. *Olódùmaré, god in yorùbá belief*, 1995, p. 78-79.

acreditam e o que conhecem a respeito desse flagelo universal; é verdade que não produziram uma “teologia” do pecado; todavia, é uma prova de ignorância concluir, por causa disso, que eles não possuem um sentido de pecado. Uma vez que a pessoa sabe que a Divindade [Olódùmaré, o deus supremo] irá julgá-la; que ela julga o homem pelo que ele é – pelo seu caráter; uma vez que ele pode estar consciente de uma culpa decorrente de algo mais do que meras falhas rituais, ele já está no próprio limiar do “Contra ti, contra ti somente, pequei”.⁵ (...) A palavra é Èṣṣè. Esta é uma palavra popularizada pelo evangelho cristão e pelo islã. É a palavra utilizada para “pecado” na tradução yorùbá da Bíblia. (IDOWU, 1995, p.155-156).

Possivelmente, a identificação de Èṣṣù com o diabo na Nigéria, da mesma forma que a popularização da ideia de pecado, seja uma avaliação, ou melhor, uma interpretação, efetuada pelo cristianismo e pelo islã, como podemos deduzir da observação de Idowu. Por outro lado, um crítico mordaz dos valores da sociedade hegemônica nigeriana no período pós-colonial, um contemporâneo de Idowu, um artista, criador de um novo estilo musical e de um estilo de vida anti-moral e anti-convencional em relação aos padrões de normalidade estabelecidos, o músico e ativista, Fela Anikulapo-Kuti, ilustra precisamente o conflito de valores que se estabelece na cultura yorùbá, envolvendo o cristianismo e o islã, como podemos observar na letra de *Shuffering and shmiling (Sofrendo e sorrindo)*:

Vocês, que são africanos, ouçam-me, por favor, como africanos.
E vocês, que não são africanos, ouçam-me com a mente aberta.

Se você sofre neste mundo,
o problema é seu mesmo.
Eu falo:
o problema é seu.

Quero que todos vocês, por favor,
desliguem o pensamento dessa parafernália musical
e levem para dentro de qualquer igreja maldita,
para dentro de qualquer mesquita maldita,
incluindo as malditas igrejas evangélicas!

Sofrer aqui no mundo.
Coro: Amém!
E desfrutar do paraíso.
Coro: Amém!
Os cristãos vão enganar você.
Coro: Amém!
In spiritus hevinus.

⁵ Salmo 51.

Coro: Amém!
Os muçulmanos vão sacanear.
Coro: Amém!
Alaahu akbar.
Coro: Amém!

Abre o olho e olha em volta.
O Arcebispo vive cheio da grana,
o Papa goza a vida em alto luxo,
o Imã quer ter tudo do bom e do melhor.

Coro:
O Arcebispo curte muito a vida dele,
o Papa curte muito a vida dele,
o Imã curte muito a vida dele.
E o quê que você me diz, meu chefe?
O quê que você me diz, meu irmão?
(OLANIYAN, 2004, p.62-63).

Nesse antagonismo que Fela assume contra o cristianismo e o islã, há pelo menos dois aspectos que coincidem com a crítica nietzschiana e com sua formulação do pensamento trágico. Em primeiro lugar, a questão do niilismo, que já aparece nesta referência a *Shuffling and smiling* e pode ser formulada como a noção de uma recompensa no “paraíso”, devida ao sofrimento padecido aqui nesse mundo. É o que Olaniyan caracterizou como a “teologia submissa das religiões – o ópio distribuído – que promete um paraíso celeste como um consolo pelos tempos difíceis na Terra, até mesmo quando os sacerdotes disputam com militares, executivos e burocratas o grande prêmio do poder aquisitivo da corrupção” (OLANIYAN, 2004, p.59-60). Em segundo lugar, a questão da transvaloração dos valores, que também deve ser compreendida como uma das características dessa oposição ao cristianismo e ao islamismo, como religiões estrangeiras e imperialistas, de um modo geral, ela dá a tônica de todo o projeto estilístico da vida e da obra de Fela Kuti, a partir de uma perspectiva que ele chama de “africanismo”.

Desde sua conversão à negritude [blackness], o “Africanismo”, como ele definiu, se tornou sua principal medida de valor. Por africanismo, ele compreendia um privilégio dos valores, das virtudes, das ações e dos processos africanos autóctones. Sua lógica era de uma simplicidade fascinante: não havia árabes ou europeus preocupados em se proclamar devotos de Ògún ou de Òbàtálá, então por que algum africano deveria se orgulhar em dizer que ele ou ela é muçulmano ou cristão? (OLANIYAN, 2004, p.59).

⁶ Autoridade religiosa do culto islâmico.

É no sentido de desarticular os aspectos da interpretação cristã atrelados à figura de Èsù, que me refiro ao pensamento trágico de Nietzsche, a partir da convicção de que sua filosofia contribui com elementos análogos aos dados que a etnologia de Bastide e a de Juana Elbein dos Santos identificaram em suas análises do culto aos òrìṣà. Como havia observado anteriormente, Èsù, assim como Dioniso, também é uma divindade estrangeira, no entanto ele é cultuado no Brasil nas casas de candomblé. Porém, pretendo considerá-lo eminentemente como princípio filosófico, ou seja, como um valor constitutivo de um determinado conhecimento, que deve ser compreendido independentemente das relações estabelecidas ao nível da religião; pretendo orientar minha interpretação no sentido de tudo aquilo que o aproxima das noções de força, poder, potência, afeto e instinto, e, ao mesmo tempo, de tudo que o afasta da ideia de divindade; ao invés de trabalhar com suas referências míticas como dados para a compreensão do culto, vou utilizá-las como elementos constitutivos da elaboração de um pensamento.

Embora eu não apresente aqui, em toda a extensão necessária, as articulações pertinentes entre a filosofia de Nietzsche e o simbolismo de Èsù, o principal aspecto que constitui a base da minha compreensão de uma abordagem filosófica desse simbolismo é a relação entre Èsù e o corpo. É a partir do corpo que Èsù deve ser compreendido como força, ou como poder – *agbára*. “Esse poder neutro que permite a cada ser mobilizar e desenvolver suas funções e seus destinos é conhecido sob o nome de *agbára*. Èsù é o senhor do poder, *Elégbára*, ele é ao mesmo tempo seu controlador e sua representação (SANTOS, 2008, p.134). Neste sentido, precisamente, *Elégbára* significa a vontade que diz “sim”, que, enquanto senhor, ou dono do poder, deve ser compreendido como a vontade relacionada ao jogo do mando e da obediência. A vontade que de si mesma é senhora e que, no entanto, não deve ser compreendida exclusivamente como vontade livre.

O que é chamado “livre arbítrio” é, essencialmente, o afeto de superioridade em relação àquele que tem que obedecer: “eu sou livre, ‘ele’ tem que obedecer” – essa consciência se esconde em toda vontade, e assim também aquele retesamento da atenção, o olhar direto que fixa exclusivamente uma coisa, a incondicional valoração que diz “isso e apenas isso é necessário agora”, a certeza interior de que haverá obediência, e o que mais for próprio da condição de quem ordena. Um homem que *quer* – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece. (...) Em todo querer a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base, como disse, de uma estrutura social de muitas “almas”: razão por que o filósofo deve se arrogar o direito de situar o querer em si no âmbito da moral – moral, entenda-se, como a teoria das relações de dominação sob as quais se origina o fenômeno “vida”. – (JGB/BM, §19).

Como podemos observar no *Crepúsculo dos ídolos*, existe em Nietzsche uma valorização do corpo, cuja importância para esta reflexão é fundamental. Neste sentido, pode-se dizer que vontade, potência, poder e força devem ser compreendidos em relação ao corpo, assim como o próprio pensamento:

É decisivo, para a sina de um povo e da humanidade, que se comece a cultura no lugar *certo* – *não* na “alma” (como pensava a funesta superstição dos sacerdotes e semi-sacerdotes): o lugar certo é o corpo, os gestos, a dieta, a fisiologia, o *resto* é consequência disso... Por isso os gregos permanecem o *primeiro acontecimento cultural* da história – eles sabiam, eles *faziam* o que era necessário; o cristianismo, que desprezava o corpo, foi até agora a maior desgraça da humanidade. – (GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, §47).

Em um artigo sobre a genealogia e o perspectivismo em Nietzsche, Jason de Lima e Silva fornece uma preciosa síntese da relação entre verdade, corpo e história, afirmando que é o corpo, em relação com outros corpos, a origem, a fonte, o manancial dos valores e das múltiplas perspectivas de interpretação do mundo

A verdade entre os homens e as coisas, e a verdade dos homens entre si, depende de uma circunstância histórica e casual, persuasiva em termos de força, convincente em termos de argumento, para significar um valor e submeter a natureza e os corpos. É no corpo, aliás, que os valores e verdades nascem e se modificam, continuam ou se dispersam. Ao corpo se dirigem controles políticos, sanções morais, castigos penais e preceitos espirituais: na superfície das práticas e dos discursos se formam as verdades mais profundas sobre o corpo, sua natureza, seu desejo, sua culpa ou redenção. E em contrapartida, é do corpo, no seu regime, na sua condução e no seu exemplo, que provêm uma série de interpretações sobre o mundo e sobre o sentido da existência (pelas quais ele sofre ou cresce em termos de força). Pensar o corpo é pensar as relações provenientes de valor entre os corpos e sobre os corpos, da dor ao prazer, do castigo à reverência, da culpa à redenção, do crime à glória. (SILVA, 2008, p.145).

Agora, vamos conhecer o nome de Èṣù que traduz a singularidade da função que pretendo utilizar como base da elaboração de um conceito, que privilegie o corpo como instância produtora de conhecimento, e, que possibilite a criação de uma filosofia do trágico, numa linguagem que incorpore o vigor da mesma experiência que se encontra nas bases da formação da cultura brasileira. Por mais que a filosofia no Brasil, de um modo geral, ainda não considere os valores oriundos do pensamento yorubá,

que tradicionalmente ficou restrito aos terreiros de candomblé e, no século XX, passou a interessar antropólogos e sociólogos, nossa língua e muitos de nossos hábitos refletem esses valores, como, por exemplo, não se pode negar sua influência sobre a música brasileira⁷ e sobre o hábito de usar branco e comemorar o ano novo à beira-mar.

Se é a partir do corpo que a figura de Èṣù deve ser compreendida como força, é porque é no corpo que ele se dá como potência de criação e transfiguração, constituindo no corpo, e com o corpo, uma relação de imanência. Neste sentido, o nome de Èṣù mais apropriado para designar a fórmula conceitual para a elaboração desta pesquisa é, precisamente, *Bara*, isto é, o rei do corpo.

(...) Todas as porções de existência diferenciada só podem existir e expressar-se por possuir, por estar “acompanhadas” por seu Èṣù, seu princípio de vida individual, seu elemento dinâmico; o rei do corpo, *Bara* = *Qba* [rei] + *ara* [corpo], (...). Para retomar as palavras de *Ifá*,⁸ “se cada coisa e cada ser não tivessem seu próprio Èṣù em seu corpo, não poderiam existir, não saberiam que estão vivos”. É o princípio dinâmico que mobiliza o desenvolvimento, o devir das existências individualizadas e da existência de todas as unidades do sistema. (SANTOS, 2008, p.180-181).

De acordo com Bastide, que faz uma análise da metafísica yorùbá, privilegiando os mitos e a dinâmica da vida nas festas e cerimônias dos terreiros da Bahia, obtemos uma informação complementar sobre o òrìṣà Èṣù, que permite considerá-lo como princípio de interação, comunicação e organização processual das forças em fluxo no devir. Bastide o considera como a “divindade das intercomunicações”.

O que quer dizer que a ordem do cosmo está ligada à classificação das coisas, à estabilidade dessa classificação, e que somente Exu tem o direito, como senhor dos caminhos, de ligar entre si os conceitos diretores, as categorias organizatórias do mundo. (...) Para que o universo seja compreensível, é preciso dividi-lo, pois, em conceitos classificatórios. (...) Todavia, a heterogeneidade dos conceitos é também obstáculo

⁷ Cf. PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados, orixás na alma brasileira*. Neste livro, o autor apresenta uma relação de músicas populares, compostas entre 1902 e 2000, que fazem referência às religiões afro-brasileiras e, portanto, aludem aos valores do pensamento yorùbá, totalizando cerca de 806 composições.

⁸ Ifá, ou Òrúnmilà, é tradicionalmente cultuado como o òrìṣà da sabedoria. Seu conhecimento é reservado aos iniciados no seu culto, os babálawo, termo que significa pai do segredo, e é transmitido com base na tradição da oralidade, embora muitos de seus textos já tenham sido amplamente publicados, por sacerdotes ou não, como observamos nos trabalhos de Juana e de Bolaji Idowu. Embora não haja o culto de Ifá no Brasil, “são fundamentalmente os textos oraculares de Ifá que esclarecem a maior parte da tradição e da liturgia Nàgô [ou yorùbá] (SANTOS, 2008, p.14).

ao pensamento, pois o pensamento não é apenas a redução da multiplicidade a certos esquemas, é também dialética ou passagem de uma categoria para outra. É verdade que a mitologia africana nos oferece, algumas vezes, ligações entre uma e outra categoria; Oxóssi, por exemplo, foi educado por Ossaim, tornou-se seu caçador, erra com ele no domínio das folhas; ou, ainda, Iansã dança entre os *eguns*, braços abertos em forma de cruz, como se repelisse a turba de mortos saídos do túmulo e que se comprimem em torno dela. Mas são apenas vínculos entre certos pares. Somente Exu aparece ocupando um lugar nas quatro grandes categorias; vimo-lo figurar sucessivamente como escravo de Ifá, como porteiro de Ossaim, como controlador das reencarnações dos *eguns* e como servo dos orixás. O que quer dizer que é ele e somente ele que representa o princípio da dialética e da intercomunicação. Respeitando a diversidade ou a multiplicidade do real, é ele quem oferece a base da unidade do mesmo real. Comparando com outros povos africanos, ele desempenha, por assim dizer, o papel que a palavra de Nommo desempenha na metafísica dos dogons, que as viagens de reconhecimento de Faro desempenham na religião bambara; e mitos análogos poderiam ser encontrados entre os ameríndios, que também não ignoram a figura do *trickster*, reconhecendo-lhe papel de grande utilidade. (BASTIDE, 2001, p.184-185).

Assim, à medida que percebemos que *bara se* constitui como um princípio dinâmico que mobiliza cada uma das forças em jogo nos desdobramentos do devir; que é imanente em relação ao corpo; que, em termos fisio-psicológicos, se destaca como instinto, ou como impulso, de organização, visto que participa da relação de mando e obediência da vontade, se configurando como a vontade do senhor (*Elégbára*), que manda e que se impõe contra a vontade que deve obedecer; e que, ainda, se constitui com o poder da comunicação, do gesto, da escuta, da fala e da palavra, em última análise, com o poder da criação e da transfiguração – à medida que percebemos tudo isso, devemos levar em consideração seu papel de desempenhar uma alternativa conceitual ao princípio do *lógos*, que está na base de toda a história da filosofia ocidental. Com efeito, de acordo com Derrida, portanto, a história da filosofia no ocidente equivale à história do logocentrismo.

Aqui, finalmente, devo indicar outro aspecto da contribuição nietzschiana para a pesquisa, que está relacionado à teoria da perspectiva, ou ao perspectivismo, que, de acordo com Nietzsche, é a condição básica de toda a vida (JGB/BM, “Prólogo”). O perspectivismo afirma a realidade em seu caráter múltiplo, ao mesmo tempo em que concede ao conhecimento uma infinidade de olhares, de perspectivas, de interpretações. Dito de um modo mais rigoroso, é precisamente em função da infinidade das interpretações, que o mundo se torna igualmente variado, diverso, múltiplo, infinito. “O mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em

que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*” (FW/GC, §374). E, dito de um modo mais radical, segundo Nietzsche, a vida não existiria sem avaliações e aparências perspectivas (JGB/BM, §34). De acordo com a análise de Danilo Augusto Santos Melo (MELO, 2011, p.32), o perspectivismo em Nietzsche “compreende todo o conhecimento como criação de um ponto de vista diferente e parcial que emerge das relações entre as forças do homem e as forças do mundo”. Neste sentido, devemos observar o seguinte:

Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria *castrar* o intelecto? (GM/GM, III, §12).

Assim, é com base nesse perspectivismo, abordado em termos gerais, no entanto, que o *bara* deve ser compreendido como alternativa ao *lógos*. Dessa forma ele se constitui como um conceito que não se prescreve como substancialidade, não se determina a partir de pretensões universais e não deve se impor como vontade de verdade. A questão do domínio a partir do *bara-perspectivismo* deve ser contemplada pelo menos ao nível de três acepções: artística, política e ética. Por exemplo, o domínio do corpo deve ser compreendido de um modo semelhante ao domínio que o artista exerce sobre a técnica de sua arte. Ele observa a multiplicidade de impulsos, instintos e afetos em jogo no próprio corpo e permite que um se sobreponha ao outro, com a certeza de que o impulso subjogado poderá vir a subjugar mais tarde, conforme a sua própria necessidade, em relação com as forças em jogo no mundo que, ao mesmo tempo, o constitui e do qual ele faz parte. O *bara-perspectivismo* deve se impor como princípio dinâmico do próprio pensamento, mobilizando o *interesse* pela descoberta de novas perspectivas e possibilidades, ao invés de se constituir como um sistema fechado e de prescrever tão somente uma outra centralidade. O *bara-perspectivismo* é uma fisiologia e, ao mesmo tempo, uma psicologia. Dessa forma, ele concebe o pensamento como instinto, ou, de um modo mais apropriado, e de acordo com Nietzsche (JGB/BM, §36), como relação entre impulsos.

Referências bibliográficas

- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- _____. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

- _____. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- _____. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza, São Paulo, Companhia das Letras, 2006.
- BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- BERKENBROCK, Volney J. *A Experiência dos Orixás*. Petrópolis, Vozes, 1997.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias, Rio de Janeiro, Editora Rio, 1976.
- IDOWU, E. Bolaji. *Olódùmarè: God in Yorùbá Belief*. Nova Iorque, Original Publications, 1995.
- MELO, Danilo Augusto Santos. Subjetividade e perspectivismo: a dissolução do sujeito metafísico a partir de uma lógica das relações em Nietzsche. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, Rio de Janeiro, Vol.4, nº1, p.25-36, 1º semestre de 2011.
- OLANIYAN, Tejumola. *Arrest the music!: Fela and his rebel art and politics*. Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 2004.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nàgô e a Morte*. Petrópolis, Vozes, 2008.
- SILVA, Jason de Lima e. Genealogia, história e *perspectivismo*: contra a origem e a finalidade das coisas. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*, Rio de Janeiro, Vol.1, nº2, p.142-151, 2º semestre de 2008.