

**O CORPO: A CONCEPÇÃO DOS GRUPOS ETNOLINGUÍSTICOS YORÙBÁ E
ALGUMAS CONTRIBUIÇÕES DOS DIÁLOGOS EPISTEMOLÓGICOS EM
FRANÇOIS DAGOGNET**

Ronnei Prado Lima¹

Resumo: No presente artigo nos propomos a analisar a concepção de corpo para os *Yorùbá* a partir das contribuições de Fábio Leite, Muniz Sodré, Amadou Hampâté Bâ entre outros pensadores e, não menos importante, as algumas contribuições do filósofo francês de François Dagognet. Não estamos propondo uma análise comparativa, que cairia nos binarismos existentes, mas a compreensão do corpo para a cultura ocidental e entre os povos yorubanos. Compreendemos o corpo em seus multicorpos, inserido em sua espacialidade e na transversalidade do conhecimento. Entender o corpo em sua fenomenologia inserida nessa historicidade do corpo humano, conforme Dagognet. Da mesma forma, analisar o corpo como representação visível do homem em seu complexo interno e externo, ou seja, a distinção entre a cabeça e o restante do corpo. Filosofar desde o corpo, pois no corpo existe uma filosofia.

Palavras-chave: Corpo. *Orí*. Fenomenologia.

Abstract: In this article we propose to analyze the concept of the body for the *Yorùbá* from the contributions of Fábio Leite, Muniz Sodré, Amadou Hampâté Bâ among other thinkers and, not least, the contributions of the French philosopher François Dagognet. We are not proposing a comparative analysis, which would fall into the existing binarisms, but the understanding of the body for Western culture and among the Yoruban peoples. We understand the body in its multibodies, inserted in its spatiality and in the transversality of knowledge. Understand the body in its phenomenology inserted in this historicity of the human body, according to Dagognet. Likewise, analyzing the body as a visible representation of man in his internal and external complex, that is, the distinction between the head and the rest of the body. Philosophize from the body, because in the body there is a philosophy.

Key-words: Body. *Orí*. Phenomenology.

¹ O autor tem graduação em Pedagogia (UFPE). Especialização em História da África (UNESF/FUNESO). Mestrado em História (UFPE). Integrante NEAB/UFPE. Pesquisador Jr do IEAF/UFPE. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4709297499856061>.

O pensamento de Dagognet: uma pequena introdução

*“i nye da yira nna
nki kana rnaaw kogo fo i ye”
“mostre-me seu rosto,
e eu te direi a maneira de ser
de suas pessoas interiores”
(Provérbio Bambara)*

Este presente ensaio trata do pensamento desde o corpo conforme os grupos yorubanos o concebem e, algumas contribuições desenvolvidas pelo filósofo francês François Dagognet. O desenvolver da narrativa da trajetória de vida de um sacerdote das religiões afro-brasileiras de Pernambuco², minha dissertação de mestrado, me instigou a fazer o atual artigo. No decorrer da pesquisa realizada sobre esse *Bàbálórìṣà*³, sentimos a necessidade de compreender mais sobre o corpo em sua perspectiva epistemológica, não nos restringindo a um único pensador e a uma concepção ocidental. Procuramos, neste sentido, ir mais além, analisando o entendimento também a partir da construção do juízo de valor feito pelos povos iorubanos. Encontramos, neste contexto, similitudes e discordâncias entre os autores estudados. São diferentes pensamentos que engrandecem significativamente o entendimento sobre o corpo de importante análise quando se estuda a biografia de um personagem. Abordaremos, mais adiante, essa concepção sobre o corpo em sua relação com a biografia coletiva ou individual na pesquisa histórica.

Neste caso, vale ressaltar que se podemos utilizar as concepções ocidentais para explicar os universos africanos, devemos refletir que tais empréstimos não passam de aproximações conceituais ou leituras do pensamento ocidental quando se propõe compreender a ideia sobre o corpo neste contexto iorubano. Pensar o corpo conforme sua origem iorubana é condição *sine qua non* para refletir sobre autores que se inseriram naquele universo em suas pesquisas e, mais ainda, a partir dos próprios filósofos africanos.

Pensar o corpo é fulcral nos estudos epistemológicos. Analisar as contribuições do pensamento europeu não destituindo a centralidade do pensamento *Nàgó*⁴ quanto a essa

² Lima, Ronnei Prado. Transitoriedades no Atlântico yorubano: *Bàbálórìṣà* Claudionor Antonio de Oliveira e o peculiar rito de *Ògún* dançar com a serpente. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em História. Recife: 2020.

³ Sacerdote responsável pelo culto aos *òrìṣà* (divindades cultuadas no território *Yorùbá*).

⁴ Os *Nàgó* imprimiram no Brasil suas profundas marcas. Ver SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis, Vozes, 1986. Conforme ela afirma, foram os últimos a se estabelecerem no Brasil, século XVIII e XIX. O termo *Nàgó* acabou sendo referência a todos os grupos da atual Nigéria que falam a língua *Yorùbá*, como os *kétu*, *Ōyò*, *Ègbá*, entre outros. Ver também OLIVA, Anderson Ribeiro. A invenção dos iorubas na África Ocidental. Reflexões e apontamentos acerca do papel da história e da tradição oral na construção da identidade étnica. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 27, n. 1/2/3, jan./dez. 2005, p. 141-179. Disponível em: <https://bit.ly/2Xj0M1L>. Acesso em: 15 jun. 2018. Ver também AYOH'OMIDIRE, Félix.

corporeidade faz parte deste ensaio. Um estudo que procura desvelar a concepção desse corpo entendido pelos grupos *Yorùbá*, corpo ligado ao mundo, à existência e as suas ligações com suas divindades. Ligação essa que se define pelo “comum dos corpos” (SODRÉ, 2017, p. 172), numa ligação com esse divino, compreendendo o que é ser *Nàgó*.

Ao longo da vida o corpo visível é um componente de referência histórica, elementos que individualizam o sujeito na sociedade. Um ótimo exemplo sobre o corpo é o seu manejo durante as danças realizadas por esses grupos iorubanos, o uso das roupas e máscaras que permite uma reflexão sobre a realidade em que vive. São tradições milenares nas quais o indivíduo identifica o seu grupo social de pertencimento. Portanto, perceber a importância do corpo pelos membros do grupo faz com que este seja incluído nas mais diversas manifestações sociais. Este corpo passa a ser percebido como elemento essencial na formação da personalidade do sujeito; a identidade do grupo dá a sensação de pertencimento. Perceber o próprio corpo é fundamental para os *Yorùbá*, pois os leva a compreender a sua importância social e individual. Um grupo que se define, originalmente, pelo comum dos corpos, nessa filiação humana e divina, podendo ser chamado de uma comunidade política.

Iniciaremos com a preocupação de Dagonnet que foi, principalmente, com a forma como as coisas ganham corpo. Em sua perspectiva, as linhas que constituem as coisas levam a compreender que o interior se manifesta no exterior. Pode ser considerado um filósofo antimetafísico, pois o Ser, para ele, está muito longe de ser o Ser da metafísica. De modo que o Ser é aquele que se manifesta no mundo, que aparece, o Ser que é acontecimento, é fenômeno, que ganha forma. Assim, é possível compreender Dagonnet enquanto integrante da tradição filosófica da fenomenologia, da materialidade, da corporeidade, por isso, um filósofo do corpo. Podemos dizer que seu pensamento reflete sobre a historicidade do corpo humano.

Afirma que o mundo dos objetos é imenso e mais revelador do espírito do que o próprio espírito. Não é através dos estudos da subjetividade que iremos compreender quem somos, pois são nas coisas que a mente se dá o melhor para ver. Suas obras são transdisciplinares, estudos transversais, na transversalidade do entendimento dos objetos, das coisas, do corpo, propondo-se a superar os binarismos da racionalidade tradicional, que se caracteriza pela dimensão da vontade. Para ele, conhecer não é entrar para o interior, com um olhar não vertical, mas aquele olhar da superfície, da pele, transversalmente.

Segundo Derrida, esses binarismos (2001, p. 49) se configuram enquanto:

Yorubanidade mundializada: o reinado da oralitura em textos yorubá-nigerianos e afro-baianos contemporâneos. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal da Bahia, Instituto de Letras, Bahia, 2005. Disponível em: <https://bit.ly/322wvpv6>. Acesso em: 10 jan. 2019.

[...] unidades de simulacro, falsas propriedades verbais, nominais ou semânticas, que não mais se deixam compreender na oposição filosófica (binária) e que, no entanto, habitam-na, resistem-lhe, desorganizam-na, mas sem jamais constituir um terceiro termo, sem jamais engendrar uma solução na forma da dialética especulativa [...] nem/nem é ao mesmo tempo ou isso ou aquilo.

Conforme seu pensamento, Dagognet afirma que a verdade se manifesta, se expressa nas formas que adquire no mundo. Neste sentido ele é racionalista, talvez numa outra perspectiva, pois não tem dúvida de que a razão leva ao conhecer que não se separa das outras dimensões do Ser, quebrando com o paradigma da concepção binarista, que separa a razão da sensibilidade, da imaginação. Assim ele foge das dicotomias da filosofia ocidental, mostrando que não tem sentido, pois tudo se mistura.

O pensamento de Dagognet é espacializante. Preocupa-se com as formas e as superfícies, numa espacialidade temporalizada, pois é na superfície que estão as verdades do mundo; a pele com suas rugosidades revela as verdades do corpo cultural, social e político, o corpo temporal. Neste sentido, o mundo não tem profundidade e, dessa forma, se faz necessário observar essas rugosidades da pele do mundo para que o homem chegue ao conhecimento. O mundo produz novas formas por suas dobras, por suas transformações contínuas que nos permitem compreender essas novas formas construídas, transformadas, em constantes mudanças.

Considera-se, assim, que Dagognet é um epistemólogo do espaço. Ele exalta as representações topográficas, fazendo um instrumento que instaura uma nova inteligibilidade, uma nova forma de perceber, pensar, analisar o mundo, o corpo. Talvez se aproxime do pensamento de Gaston Bachelard, pois, para ele, é através do espaço que se pode chegar a uma fenomenologia da imaginação, conhecendo a imagem em sua pureza, na sua origem (BACHELARD, 1993). Segundo Marly Bulcão: “É uma epistemologia do espaço, pois admite que a dinâmica do tempo só pode ser apreendida através da interpretação de traços expostos na configuração espacial” (2009, p. 34).

A exterioridade da vida e a simbologia do corpo

Dagognet não toma a vida como interioridade, mas pelo que produz de sua exterioridade. É a imagem perfeita de como ele pensa o mundo, composto por uma série de camadas que, em seu interior, movimentam a vida, explicando, assim, que a terra é viva, pois no seu interior há um movimento de vida contínuo, sempre em ebulição, rompendo sua

superfície e criando novas formas. Partindo do pressuposto que o mundo é a movimentação das formas, Dagognet pensa o corpo a partir desse mesmo princípio; um corpo em permanente transformação.

O corpo humano que é cultural, social e político está em constante transformação. A fisiologia humana é a principal responsável por essas modificações; a intervenção genética provoca alterações corporais. Ao passo que a cultura também é grande responsável por essas transfigurações no corpo. Toda cultura humana humaniza o corpo ou o desumaniza⁵; têm técnicas para suas transformações de um corpo que é natural ao corpo humano. Sempre houve rituais e procedimentos que construíam e ainda constroem os corpos. Em alguns grupos, crianças passam por rituais de passagem, tendo seu corpo deixado de ser natural para ser humano (animal), com marcas em seu corpo que o faziam se tornar humano. Grupos que falam a língua *Yorùbá*⁶, neste caso de estudo, modificam o corpo com suas escarificações, marcas grupais. Outros fazem suas pinturas corporais, usam máscaras, com a função de introduzir o corpo num complexo cultural que está inserido e torná-lo matéria cultural, como os Maoris com suas tatuagens. Em relação ao corpo (*Ara*) Leite (2008, p. 29) afirma que:

Ara, o corpo, representação visível do homem, é concebido como um complexo externo e outro interno em relação constante. O primeiro deles é percebido pela figura, estabelecendo-se uma distinção entre a cabeça e o resto do corpo, talvez em razão de a cabeça aparecer em primeiro lugar nos partos normais e por tratar-se da sede de um outro princípio vital de notável importância: o *Ori*. O complexo externo é também proposto pela noção de movimento, qualidade da capacidade motora propiciada pelos membros inferiores e principalmente pelos pés, *Ese*, permitindo ao homem ocupar espaços físicos e criar espaços sociais. A importância atribuída a *Ese* é significativa, estando mesmo ligada a certas práticas destinadas a *Ori*, tomando como divindade pessoal e privativa dos seres humanos, conforme indicado por Abimbola (1973). Esse compreende os dedos maiores dos pés, dentro de uma proposição diferencial relacionada com os ancestrais.

Durante o ritual de *bôrí*, que é prestar culto à cabeça, dar comida à cabeça⁷, também se homenageia nossos ancestrais, o pai e a mãe, que são representados pelos grandes artelhos

⁵ O racismo foi pensado em todas as suas dimensões para que concretizasse a desumanização do corpo negro, apagá-lo, exterminá-lo e explorá-lo.

⁶ Os *Yorùbá* são um grupo étnico com cerca de quinze milhões de pessoas espalhados por três países da África Ocidental, a Nigéria, o Benim (antigo Daomé) e o Togo, com sua maior concentração na atual Nigéria, compreendendo os reinos de *Òyò*, *Ondó* entre outros, caracterizando um dos três principais grupos étnicos. Temos também fortes grupos *Yorùbá* fora da África, na América do Sul, principalmente no Brasil, com os *Nàgô* e *Kétu*. São tradições que ligam ricamente as duas margens do Atlântico Negro com suas culturas, religiosidades e o corpo transverso inserido nessa pluralidade.

⁷ Ritual considerado um dos mais importantes e completos. Nele se presta homenagem ao *Òrìyá Ori*, a sua divindade individual. *Ó nbô Ori* – Ele está cultuando a divindade *Ori*. Para ver mais sobre *Ori* e sua influência

direito e esquerdo dos pés, caso estejam mortos, derramando um pouco de sangue dos animais sacrificados sobre os mesmos. Leite (2008, p. 29) informa que em *Ifê*⁸ com a morte de seu rei (*öñi*), os dedos “dos pés [são] unidos por uma pequena corrente metálica, e assim [ele] é enterrado. Assim, *Ese* liga-se a uma concepção de espiritualidade do homem, manifestada na instância material do corpo e à sua capacidade de realização, contendo em si uma dimensão ligada aos ancestrais da família”.

É dessa forma que os corpos são moldados socialmente para atender à cultura estabelecida como hegemônica numa determinada sociedade e ao social, conforme preconiza Dagognet. Mais ainda, utilizando as novas tecnologias, como as plásticas que produzem os corpos conforme as imposições criadas sobre eles, têm-se o ideal de corpo como aquele que é decorrente de técnicas de configuração dos corpos estabelecidas também nas academias que moldam, produzem esses corpos. Estamos numa sociedade que fabrica corpos que são pensados a partir da métrica estabelecida socialmente.

Entre os *Yorùbá* o homem não está desvinculado do seu espírito que está intimamente ligado ao seu corpo. O sujeito está nessa ligação entre o céu e a terra, localizando-se no centro entre o plano material e o não-material do universo.

Spiritually, though he belongs to the material plane, he has the potentiality, of becoming a member of the non-material plane -after death. Furthermore, and following from this, he partakes of both the spiritual and the material and this is what distinguishes him from the other occupants of the material plane. The distinctive meaning which his life or existence acquires derives from this participation in spiritual existence⁹. (GBADEGESIN, 1983, p. 178)

Diferentemente da concepção levantada anteriormente, para Dagognet, o corpo é uma produção cultural simbólica. É compreendido como produto do imaginário, pois todo corpo tem uma dimensão imaginária e simbólica além de sua dimensão carnal, biológica e natural. Mais ainda, ele é uma complexa produção de cada sociedade que parte de um conceito prevalecente hegemônico de corpo, fazendo-o coincidir com tais conceitos.

na personalidade humana, ver: BALOGUN, Oladele Abiodun. The Concepts of Ori and Human Destiny in Traditional Yoruba Thought: A soft-deterministic interpretation. *Nordic Journal of African Studies*. Olabisi Onanbanjo University, Nigéria, n. 16, vol.1, 2007. p. 116-130. Disponível em: <https://bit.ly/2XFdk2L>. Acesso em: 03 mar. 2019. Ver também: DIAS, João Ferreira. À cabeça carrego a identidade. O *Orí* como um problema de pluralidade teológica. *Revista Afro-Ásia*, n. 49, Salvador, Jan./Jun. 2014, p. 11-39. Disponível em: <https://bit.ly/2COZNda>. Acesso em: 15 jan. 2019.

⁸ Cidade da atual Nigéria situada a nordeste de *Ìbàdàn*. Considerada a origem do mundo pelos *Yorùbá*.

⁹ Espiritualmente, apesar de pertencer ao plano material, ele tem a potencialidade de se tornar um membro do plano não-material depois da morte. Além disso, e a partir disso, participa tanto do espiritual como do material e é isso que o distingue dos outros ocupantes do mundo material. O significado distintivo que sua vida ou existência adquire deriva dessa participação na existência espiritual.

Luz (2001, p. 62) afirma que as religiões de tradição africana concebem o corpo como uma outra forma de comunicação com o divino, “[...] onde o corpo em movimento culmina no solene momento de *religare*; a manifestação do orixá realiza num aqui e agora comunitário toda cosmogonia e projeções institucionais de valores hierárquicos que procuram ordenar e controlar o caos”.

Desta forma, o corpo é entendido como inserido na comunidade. A linhagem configura esse corpo, uma distinção básica usada no agrupamento social iorubano. Ascendência que é determinada pela ancestralidade patrilinear ou matrilinear, tendo como seu fundador, geralmente, uma criança ou neto do instituidor daquele grupo étnico. Entendendo que essas linhagens servem como pontes entre vários segmentos de um clã. Uma linhagem representa um único corpo de membros, mas os membros não necessariamente todos compartilham um nome comum. Uma linhagem pode manter propriedade em conjunto, mas um único líder, muitas vezes, exerce autoridade sobre os membros e serve como seu representante. As linhagens podem ser rastreadas por muitas gerações, e, desde que as linhagens geralmente são consideradas permanentes grupos, a inclusão de diferentes gerações cria uma estrutura social mais estável.

Analisando a territorialidade do corpo, Muniz Sodré (1988, p. 62), seguindo o pensamento de Roummerguère, explica que, para o “Olhar africano, isto sempre foi evidente, especialmente entre os bantos do Sudoeste africano”. Sob esta perspectiva, as conquistas espaciais, de territórios, são fundamentais, pois são tomadas enquanto conquista da pessoa. Neste contexto, entre os *Nàgó*¹⁰ o ser humano, o corpo do sujeito, os *aráiyé*¹¹, “são constituídos das diversas forças que regem o universo, entretanto, uma é preponderante na constituição de um indivíduo” (LUZ, 2003, p. 33) que é caracterizado pelo *Òrìyá* de cada pessoa.

Mais ainda, quando se refere aos ritos de passagem e sua representação simbólica, Muniz Sodré (1988, p. 62) afirma que, “Por ocasião do primeiro ritual iniciático, ensina-se o jovem a tratar o corpo como um mundo em escala reduzida. Com o desenvolvimento do processo, é a casa que se constitui como macrocosmo do corpo. E assim vai-se ampliando o espaço físico-espiritual do indivíduo”.

¹⁰ Os *Nàgó* são grupos que se localizam em território *Yorùbá* constituídos por grupos como os *Egbá*, *Egbádo*, *Òyó*, *Ijèsà*, *Ìjèbú*, *Ìfè*, *Ondo*, *Ilorìn*, *Ìbàdàn*, *Kétu*.

¹¹ Na cosmologia para os *Yorùbá* existe os seres vivos na terra (*aráiyé*) e os seres vivos no céu (*ará òrun*). Esse céu não tem a mesma concepção de paraíso tomada pelos cristãos. Seres que se complementam, que estão ligados pelos laços espirituais.

Para o iniciado o corpo se torna sagrado, espaço-moradia do *Òrìyá*. Assim, o ser deixa de ser um corpo profano para se tornar hierático. Esse ritual de iniciação, ou rito de passagem, marca a transitoriedade do corpo, do espírito, da cabeça (*orí*) que se torna solenemente religioso, passando o noviço a ser considerado renascido para o *Òrìyá*, uma nova vida que deverá seguir conforme os ensinamentos religiosos que lhe serão passados. Esse rito iniciático faz com que o sujeito tome consciência de sua aldeia familiar, de sua região e do todo¹² em que está inserido socialmente, ampliando seus conhecimentos míticos, sociais e da reflexão sobre o ser, permitindo que assuma seu papel social e interaja nessa mesma sociedade na qual está inserido. Nesses termos, Muniz Sodré (1988, p. 62) argumenta que: “A iniciação é, portanto, uma *entrada num espaço*, de ordem sagrada, que define a plena socialização do indivíduo aos olhos do grupo”.

Dagognet teoriza o corpo como o produto de uma forma de refletir. Na hierarquia que se dá aos órgãos propõe um pensamento, entendimento, de que o corpo é um produto de encaixe de todos os corpos, uma forma de se cogitar sobre o corpo. Analisa-se, assim, a interdependência de partes de seu corpo como se as partes dele tivessem vidas próprias.

A ciência está sempre reinventando as coisas, os objetos, os corpos, a natureza. A ciência é a criação de formas inexistentes no mundo, seja através de conceitos ou da própria prática. Assim, como tudo está em constante transformação, pode-se dizer que Dagognet é um filósofo da Agronomia, por ela estar sempre criando, transformando e inventando os vegetais, através de suas modificações genéticas. Ao modificar seres vivos para dar mais carne ou leite, no caso do gado, ou vegetais que ficam mais suculentos e macios, fica evidente como as formas estão em movimento.

As formas estão sempre em movimento, pois são sociais e culturais. Ao discutirmos sobre o corpo estamos analisando na perspectiva de sua arquitetura que está sempre em mutação. São as formas de organizar, de estabelecer a hierarquia nos elementos, colocando-os em conexão. Quando pensamos sobre o corpo o analisamos de forma um pouco diferente, mesmo com as hierarquias que tomamos sobre o corpo, refletindo sobre as conexões entre seus órgãos de forma também sutilmente distinta.

¹² Esse todo está constituído da concepção da palavra Sul Africana “Ubuntu”. Compreensão de que não há o individual, mas o coletivo. Eu existo porque nós existimos. Ideia de coletividade.

As hierarquias de sentidos sobre o corpo

O nosso corpo é atravessado pelo social, o qual se configura enquanto reafirmações sociais não apenas conceituais, mas também práticas. Tomemos como exemplo o racismo que reduz violentamente o corpo do negro ao criar imagens e símbolos que o estigmatizam. Todavia, não podemos esquecer que o corpo se adapta ao meio ou mesmo resiste a esse meio. Como o corpo é cultural, social e político, acaba por transgredir essas imposições.

Para Dagognet, devemos analisar o corpo como vários corpos. Entender sua especificidade além de suas características comuns, pois o corpo, com cada parte sua, está marcado pelo mesmo sinal que o individualiza, que enfatiza sua identidade. Platão, Aristóteles e mesmo os filósofos dos séculos XIX e XX entendiam o corpo em suas divisões. Amadou Hampeté Bâ, filósofo malinês, também faz essa divisão do corpo, conforme o pensamento de entendimento do corpo nas tradições Bambara, “Quanto ao corpo do ser humano, a tradição o considera como um pequeno edifício, miniatura de *dinya*, o mundo, que em si, é imensamente infinito” (1981). Daí a expressão ‘*maa ye dinye meremin de ye*’ (O homem é o universo menor). Dagognet afirma que são multicorpos integrados a um único corpo.

Esse corpo, em sua complexidade, liga-se, para os *Yorùbá*, às suas partes internas, no sentido de suas manifestações naturais e sociais. Sua interioridade é dotada de energia vital como sua espiritualidade; “[...] essa noção propõe que alguns fluxos vitais, ligados à existência histórica visível, manifestam-se como propriedade intrínseca do homem, formulados e sentidos em seu interior” (LEITE, 2008, p. 30). Deste modo, toma-se como princípio o coração (*òkàn*), não o órgão físico em si, mas a consciência, o espírito, o sentimento¹³. Para esse grupo, em específico, o *Êmí* (sopro divino, a vida) permite que esse corpo tome vida. O sopro vital dado por *Òlörún* (Deus, o Ser supremo) que é posto sobre o corpo modelado pela matéria primordial, o barro, a lama que é modelada por *Òrìyànlá* (divindade da criação, do branco, da transparência, da ética, da beleza (*çwá*))¹⁴.

Nesse contexto, há uma estreita ligação, na identidade africana, “entre o homem e o mundo” (SODRÉ, 1988, p. 62). Esse pensamento mostra que entre os *Yorùbá*, mais especificamente, o espaço é o mundo, pois são objetos de organização simbólica. Mundo que significa o Cosmos, o universo. Esses microespaços se amalgamam com o macroespaço. Assim, Sodré citando Dominique Zahar diz que: “Estas duas entidades são como dois

¹³ Em algumas regiões da África é comum ver a expressão “ventre” como “sentimentos”.

¹⁴ O corpo do homem, no pensamento *Yorùbá*, é constituído por seu *orí*, seu princípio vital, que define sua individualidade, seu destino que foi escolhido e moldado por *Àjàlá*, o oleiro divino que constantemente cria novas cabeças internas para que, assim, seja completo o corpo humano.

espelhos colocados face a face e transmitindo suas imagens recíprocas – o homem é um microcosmo que reflete o grande mundo, o macrocosmo, e este, por sua vez, reflete o homem” (1988, p. 62).

A noção de *Orí* vai além de sua materialidade, “do sistema físico” (LEITE, 2008, p. 30). Ela é considerada a cabeça interior do sujeito, “De fato, *Orí* configura principalmente a abstração de uma dimensão do homem ligada à problemática de sua existência histórica. Embora tendo como sede a cabeça física, *Orí* não propõe o estabelecimento de relações decisivas com a massa cerebral, ele é algo fundamental superposto à matéria”.

Sob este aspecto, o sujeito em seu corpo escolhe a sua própria cabeça interior, seu próprio destino, livremente, na qual cada um adota aquele destino de sua preferência, sem conhecer, de antemão, suas qualidades e seus defeitos. Configura-se, assim, enquanto momento crucial em sua existência individual e social.

É dessa forma que a cabeça se interliga ao destino individual de cada sujeito, de cada corpo. Um destino singular, particular “em razão da combinação única de suas partes constituintes que existem no orun” (LUZ, 2003, p. 46). É dessa forma que essa cabeça interior, o *Orí inú*, é sacralizada, reverenciada e divinizada nos rituais de *bôrí* fortalecendo o destino pessoal de cada ser.

Vale ressaltar aqui as concepções distintas tomadas pelo pensamento de Dagognet sobre a cabeça e a compreensão filosófica dos grupos *Yorùbá*. A concepção *Nàgó-Yorùbá* sobre a cabeça parte do princípio de que ela é composta pelo *àsíwájú Orí* (a frente) que representa a nascente do mundo e deve ser reverenciado primeiro. O *lèèhìn Orí* (parte de trás da cabeça) relacionado com *ìwò-òrun*¹⁵, o poente – o osso occipital – honrado em seguida durante o ritual de *bôrí*. O *apá òtún Orí* (lado direito), terceiro a ser contemplado durante o mesmo ritual relacionado à ancestralidade masculina. Em seguida o *apá òsì Orí* (lado esquerdo) representando a ancestralidade feminina. Por fim, o *ààrin ti Orí* (meio da cabeça) que congrega todos os aspectos. Dessa forma se compreende a relação do *Orí* ao destino, à noção de pessoa no pensamento *Yorùbá* onde se aborda os conceitos de *odù*¹⁶ (destino), *ìdílé* (família), *émí* (a respiração que dá a vida), *çnikéjì* (duplo espiritual), *òkàn* (coração, consciência, espírito), *ìwà* (caráter), *ìpilèsê* (origem) *çgbě òrun* (comunidade espiritual), *alààbò* (protetor espiritual), *ipònrí* (origem ancestral¹⁷), *èbí* (família) etc. Vale ressaltar que para que essa cabeça esteja bem todas as partes do corpo devem funcionar conjuntamente,

¹⁵ O tempo passado, referindo-se ao passado – ancestrais – da pessoa.

¹⁶ São os signos do sistema de *Ifá* revelando instruções e histórias em forma de poema.

¹⁷ Está relacionado ao dedão do pé. Do lado direito a ancestralidade masculina e do lado esquerdo a ancestralidade feminina.

numa harmonia¹⁸. É nessa perspectiva que o corpo toma uma dimensão sagrada com os elementos que o constituem. Há substâncias que são concretizadas nessas forças cósmicas divinas que regem toda essa cosmogonia.

Salami (2008, p. 58) recolheu um *orin* (canto) para *Orí* que enfatiza que ele é responsável pelo destino da pessoa.

- | | |
|---------------------------------------|--|
| 1. <i>Orí ló dá mi</i> | 1. Foi meu <i>Orí</i> que me criou |
| 2. <i>Èyàn kö o</i> | 2. Não foi um ser humano |
| 3. <i>Ôlörün ni</i> | 3. Foi <i>Olódùmàrè</i> |
| 4. <i>Orí ló dá mi</i> | 4. Foi meu <i>Orí</i> que me criou |
| 5. <i>Orí Agbe ló dágbe; ló dágbe</i> | 5. O <i>Orí</i> de <i>Agbe</i> criou o pássaro <i>Agbe</i> |
| 6. <i>Àtári àlùkò ló sì dálùkò</i> | 6. O <i>Orí</i> de <i>àlùkò</i> criou o pássaro <i>àlùkò</i> |
| 7. <i>Èniyàn kö</i> | 7. Ele não é um ser humano |
| 8. <i>Çlèdàá mi ló dá mi</i> | 8. Ele é meu criador, que me fez |
| 9. <i>Èyàn kö o</i> | 9. Ele realmente não é uma criação humana |
| 10. <i>Çlèdàá mi ló dá mi</i> | 10. Ele é o meu criador, que me criou |

Dagognet reconhece a existência de vários corpos no próprio corpo. Um corpo natural que pertence à cultura que o constitui, “antecedentes culturais continuam pesando sobre nossas representações” (2012, p. 63). Então, o corpo humano deve ser entendido em sua especificidade, além de suas características comuns, pois está marcado pelo mesmo sinal que o individualiza.

Alguns autores separam o corpo em três partes distintas e interligadas, com a cabeça sendo o centro da razão que está ligada ao coração pelo intermédio do pulmão, que é mediador entre esses dois centros do corpo. Blocos indissociáveis, unidos e divisíveis. Há outros pensadores que refletem sobre essa dialética do corpo. Dagognet entende que as estruturas estão submersas no conjunto de extrema mobilidade, de forma que o corpo, com suas diferenças, faz uma unidade, sendo o cérebro a parte principal, ou seja, a cabeça controla todo o corpo que é objetivo.

¹⁸ A leitura de Marco Aurélio Luz, *Agadá*, 2003, p. 48-49 é bastante esclarecedora. Indico também a leitura de Luiz L. Marins, *Orí Nikàn*, 2011. Disponível em: <https://bit.ly/2LAfk61>.

O corpo como transgressão em Dagognet

É o corpo entendido como sendo para transgredir. É a transversalidade proposta por Dagognet que procura fugir das categorias binárias levando a um pensamento sobre a realidade humana de forma sempre transversal. O corpo trans é a materialização dessa lógica, ultrapassando os limites binários, como a binaridade de gênero (masculino x feminino); é ir além e pensar a transversabilidade entre os pólos. Nesse caso não estamos nos restringindo a unicamente entender o corpo dessa forma, mas pensar o conhecimento, o mundo, nessa perspectiva transversal. Evitar os pólos opostos, mas analisar os elementos que vão de um pólo ao outro – os temas transversais – que devem atravessar todas as disciplinas.

O mercado, o capitalismo, molda o corpo, fabrica-o. São os corpos moldados a se adaptarem inteiramente à velocidade das máquinas que transportam os produtos para serem produzidos. O corpo, neste sentido, é maquinizado, doutrinado para atender as determinações pré-configuradas nas máquinas. Dessa forma, o capitalismo produz esses corpos, que são treinados gestual e meticulosamente. A disciplina que treina e separa o corpo em partes, que elabora técnicas, disciplinas para cada parte do corpo que vai ser utilizada para um determinado trabalho. Notamos também nas práticas esportivas de alto rendimento que transformam, criam, fabricam corpos de acordo com as modalidades esportivas em suas especificidades.

Sob esta perspectiva, podemos afirmar que a corporeidade se adequa ao capitalismo. As máquinas mudaram a composição corporal dos(as) trabalhadores(as) de acordo com as peculiaridades dos procedimentos realizados das exigências técnicas impostas no mundo do trabalho que moldam esses corpos. Um trabalhador do campo do corte da cana tem o seu corpo moldado de acordo com as necessidades de seu trabalho; esse mesmo trabalhador do campo, quando está encarregado no manuseio de grandes máquinas agrícolas, tem o seu corpo moldado para aquela atividade particular.

Esse trabalhador, como qualquer outro, mostra no seu corpo as transformações temporais através de sua pele, de suas rugosidades. A historicidade do corpo mostra como ele envelhece de acordo com as necessidades peculiares do seu trabalho, de sua vida social, política e cultural, o corpo moldado conforme as imposições que se estabelecem sobre ele. Assim, compreende-se que o envelhecimento do corpo não se dá somente de forma natural; depende das condições nas quais esse corpo está inserido. As condições sociais, culturais, de trabalho e mesmo políticas que levam um corpo a envelhecer muito mais rapidamente do que outros corpos interferem e decorrem das situações nas quais ele é colocado. O corpo humano

está completamente moldado por suas relações. Por conseguinte, Dagognet (2012, p. 100) diz que “Nosso corpo encerra uma história que o constitui, mas que não pode deixar de vir à tona. É importante, então, retomar esse ‘expressivo velado’ – velado porque nós o estamos sempre ocultando e exibindo, ao mesmo tempo”.

Mais ainda, Dagognet (2012), como um filósofo da corporeidade, ressalta que devemos pensar com mais direcionamento o corpo humano “único, deve merecer toda a nossa atenção”. Nós, seres humanos, formatamos o mundo à nossa imagem e conforme as nossas necessidades. O homem configura o mundo com dois instrumentos diferentes: a ciência que utiliza o conceito e as artes que utilizam a imagem. Imagem e conceitos são duas formas de o homem lidar com o mundo.

Não é apenas a História que inventa os objetos, todas as ciências fazem isso. A História não inventa o seu passado; a Física, por exemplo, inventa a natureza como a Biologia inventa a vida, porque todas as ciências são conceituais e se transformam, modificam-se ao longo do tempo. Neste sentido, para Dagognet, ciência e artes não são antagônicas, posto que a ciência é uma forma diferente de fabricar o mundo das artes. As ciências e as artes são duas formas, conforme Dagognet, que o homem encontra para construir formas, de dar forma humana ao corpo.

No caso da História, ela usa as ciências e as artes. Utiliza os conceitos e as imagens, pois História é narrativa, tendo sua linguagem, nesse contexto, imagética, metafórica, antropológica. Podemos afirmar que História é ciência por usar conceitos e estabelecer regras, tem normatividade criada por seus pares. A História, epistemologicamente, sempre esteve alojada nesse lugar de transição entre as ciências e as artes. Assim, Dagognet pensa o corpo como objeto de reflexão filosófica e histórica.

A narrativa histórica, a trajetória de vida e o corpo

Na narrativa histórica, conforme o pensamento de Dagognet, o corpo deve ser materializado, pensado, refletido. Pensar a materialidade do homem como objeto de reflexão. Não se pode negar o corpo, o personagem histórico, principalmente quando se trabalha com a trajetória de vida individual ou coletiva, pois os(as) personagens têm cheiro, afeto, odores, desejos, movimento, vida, pensamentos, uma vez que o corpo humano é fluxo. O desejo é muito pouco trabalhado pelos(as) historiadores(as); essas dimensões afetivas do corpo são dificilmente tratadas, não sendo consideradas as dimensões corporais que configuram os(as) personagens históricos(as), “Pequenas histórias, histórias de vida, são capazes de trazer, para

essa questão, grandes esclarecimentos” (SODRÉ, 1988, p. 57). Na mesma perspectiva José Bento Rosa da Silva (2018), trabalha com essas histórias de vida em seu artigo *A força do Feitiço: tradição oral, afro-memórias e historiografia*, da mesma forma em seu livro *Família Cazumbá* (2018) e, com grande maestria, Valéria Gomes em seu livro *É do dendê* (2009).¹⁹

Fazer a biografia de um(a) personagem e não descrever o corpo desse(a) mesmo(a) personagem, como se o corpo não tivesse nenhuma importância, é cair na falácia de um discurso histórico sem vida. Os acontecimentos que estão inseridos em seu cotidiano têm importância crucial, pois sua vida com seus desejos é que configuram a dinâmica da biografia; um(a) personagem sem vida, sem desejos, atemporal, sem movimento invalida a narrativa histórica. Deve-se considerar a cor da pele da pessoa, como ela está inserida na vida social, política e cultural, sua estima, considerando-se bonito(a) ou feio(a), branco(a) ou preto(a), são partes importantes na construção biográfica, pois têm repercussão de como ele(a) vê as coisas do mundo. A corporeidade deve aparecer nos(as) personagens históricos(as) revelando sua pele, suas rugosidades, sua vida. O corpo é o nosso espaço de existência.

Conforme Hampâté Bâ (1981, p. 3), sobre o corpo segundo as tradições que foram pensadas em seu ensaio:

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

Em similar perspectiva, Dagognet trata o corpo como um acontecimento, fenômeno; o corpo é fenomênico. O corpo vivo que congrega inúmeros elementos, cheio de imensidão, pois o corpo é o que nós fazemos dele, é aquilo que acontece com ele, com suas reconstruções, seus movimentos, suas transformações. O corpo é uma matéria sempre em transformação, por isso Dagognet não aceita definições fixas sobre o corpo, por ser um produto de saberes humanos, biológicos e cotidianos. Devemos pensar o corpo como vivência, experiência e experimentação, aberto, constantemente refeito, repensado. “É mais

¹⁹ Ver José Bento Rosa da Silva, *A força do feitiço: Tradição oral, afro-memórias e historiografia* (2018). Disponível em: <https://bit.ly/2VHP1yw>. Acesso em: 10 jan. 2019. SILVA, José Bento Rosa da. **Família Cazumbá**: as peculiaridades dos descendentes africanos nos últimos anos da escravidão e no pós-abolição (Recôncavo da Bahia). Itajaí, SC: Casa Aberta; Recife: Ed. UFPE, 2018. Ver também: COSTA, Valéria Gomes. **É do dendê!** História e memórias urbanas da Nação Xambá no Recife (1950-1992). São Paulo: Annablume, 2009.

difícil atingir o corpo do que imaginamos. Antecedentes culturais continuam pesando sobre nossas representações” (DAGOGNET, 2012, p. 63). É o corpo humano que cristaliza o passado pessoal de cada um.

Esse corpo deve ser definido, realmente, como uma exterioridade enigmática, pelo simples fato de ter registrado (na epiderme, pelo menos) contatos, choques, excitações e, principalmente, trocas cujas marcas ele conserva; a história individual o traspasa. Será possível reencontrá-la, com a condição de ultrapassarmos a percepção habitual e de nos situarmos nos pontos de ancoragem do desejo e de suas manifestações furtivas (o corpo palimpsesto). (DAGOGNET, 2012, p. 101)

O procedimento que se realiza em História deve ser diferente do que se realiza em Filosofia. O(a) historiador(a) não pode sair do concreto para o abstrato, mas fazer o conceito se encarnar no(a) personagem, nas vivências, fazê-lo ser vivido; o(a) historiador(a) deve ir além dos conceitos. O tempo todo estamos adequando nossas ações aos conceitos, adequando nossas ações ao corpo que circula socialmente, até tentamos adequar nosso corpo a essa realidade ligada a esses conceitos existentes nos diferentes espaços sociais e temporais. Há diferentes formas de se pensar a matéria que se modificam ao longo do tempo, conforme as novas pesquisas desenvolvidas.

A ciência inventa o mundo, pois é produto do olhar humano que é limitado. A ciência é produto do conceito humano que cria, por definição, uma lente desse mundo. O conceito é uma definição que abstrai, que leva o mundo para além dele, que cria o suplemento do mundo. O ser humano cria para além do conceito, manipulando-o, para termos o mundo às mãos, criando teorias e conceitos. A verdade do mundo não é aquilo que vemos, não é ver alguma coisa, pois não conseguimos ver a totalidade das coisas, pois o mundo é muito mais complexo. A verdade é pensada parcialmente, sempre como alguma coisa em sua incompletude.

Enfim, o pensamento de Dagognet é definido por Marly Bulcão (2009) como se fosse um grafismo, com mudanças nas formas que o configura. Seu pensamento está centrado em como a verdade do mundo não se esconde, pois ela aparece nas superfícies, nas transformações, nos movimentos. Conhecer essa verdade é acompanhar essas mudanças nas formas, nas superfícies do corpo, mudanças que transformam a pele do mundo. Neste sentido, o pensar é construir conexões, perceber as conexões que se estabelecem nas coisas do mundo, como elas constroem e reformam as arquiteturas do mundo. Conhecer é muito mais descrever do que interpretar, no sentido de penetrar para o interior do desconhecido. Pode-se entender isto como uma outra forma, uma outra imagem do pensamento, pois o pensamento tem

formas que atravessam a superfície das coisas, do corpo, do mundo. A superfície é enganosa, ideológica. Para Dagognet, pensar é perceber as conexões, as relações, os jogos de superfícies, as mudanças, as linhas de continuidade e descontinuidade.

Fazer uma cartografia, que é descrever as formas, percorrer as formas, as linhas do mundo, das coisas. O que é interior se externaliza em um só, pois toda existência se externaliza, está na superfície. A aparência é a essência manifestada fenomênica que aparece, posto que a essência não se esconde, a essência aparece, manifesta-se. As coisas emergem, vêm à luz, tornando-se visíveis, tornando-se figuras para o pensamento, para o saber. As coisas emergem como uma questão, uma figura, um problema de um dado tempo. Vale ressaltar que a essência não está desligada da aparência, ela está na aparência, é imanente, o aparecer é a essência se manifestando.

É assim que se estrutura o pensamento fenomenológico, o ser das coisas se dá no acontecimento, se dá no fenômeno, o ser não o antecede, o ser não existe antes e aí depois de manifestado, ele é na manifestação. Não existe um sujeito que antecede a ação, o sujeito é a ação. Assim o corpo só é sujeito na ação. Daí numa biografia ser necessário perceber a ação do sujeito para ele se tornar sujeito do acontecimento, pois ele está no ato de fazer história, de concretizar o acontecimento. Ele só é sujeito histórico quando inserido no acontecimento.

O corpo e sua concepção na África Negra

Pensar a concepção de pessoa na África negra e, mais especificamente, no contexto do grupo etnolinguístico *Yorùbá*, remete-nos a uma pluralidade de elementos constitutivos. Para os Bantu há uma distinção entre o corpo, a sombra e o sopro – entendido como signo aparente da vida – e, também, o homem em si mesmo. O corpo é entendido como princípio vital, uma vez que a morte não é uma parcela do homem, diferentemente do pensamento *Yorùbá*, mas a própria pessoa. O princípio vital para os Bantu constitui-se de uma força viva e individual que pode ou não ocupar um corpo físico (GIROTO, 1999).

Nesse caso podemos afirmar que a personalidade no(a) iorubano(a) está inserida no contexto da composição de um corpo e um espírito. Não havendo enfaticamente uma preponderância de um sobre o outro, há uma inter-relação entre ambos. O corpo é sagrado e está ligado ao sopro divino e à espiritualidade, o metafísico que está relacionado à concepção cosmogônica compreendida por seu grupo. O aspecto social que formata todas essas relações existentes em sua exterioridade sociológica. Dessa forma, o corpo (*ará*) para os *Yorùbá* é a

representação material do homem que dá e suporta sua essência, ligado à morte no momento do falecimento quando volta a ser lama, pertencente à *Nàná*, quando devolvido por *Ikú*²⁰.

Santos (1986, p. 221) afirma que:

Devemos novamente insistir no fato de que, para o *Nàgó*, a morte não significa absolutamente a extinção total, ou aniquilamento, conceitos que verdadeiramente o aterrorizam. Morrer é uma mudança de estado, de plano de existência e de status. Faz parte da dinâmica do sistema que inclui, evidentemente, a dinâmica social. Sabe-se perfeitamente que *Ikú* deverá devolver a *Iyá-nlá*, a terra, a porção símbolo da matéria de origem na qual cada indivíduo fora encarnado; mas cada criatura ao nascer traz consigo seu *orí*, seu destino. Trata-se, portanto, de assegurar que este se desenvolva e se cumpra.

Verger (1973) afirma que para o *Yorùbá* o corpo ao ser enterrado torna-se areia no terceiro dia. Acreditam, dessa forma, que essa momentânea vulnerabilidade pode ser manipulada pelos feiticeiros com a finalidade de prejudicar alguém ou aumentar a energia vital de uma pessoa.

Algumas partes do corpo têm sua importância maior. São as sedes das energias vitais que dão vida ao corpo e ao espírito, contendo uma parcela diferenciada dessa mesma energia: a cabeça, os pés, o coração²¹, o fígado, o estômago, os pulmões, o sangue²², o suor, a saliva, o esperma e a respiração fazem parte, dentre outros, dessa diferenciação que está inserida nesse conjunto que é o corpo. Verger diferencia, também, para os *Yorùbá*, o cordão umbilical e a placenta (VERGER, 1973, p. 99).

Como já trabalhado anteriormente, e ressaltando mais ainda, os *Yorùbá* dão especial atenção ao *Orí* (cabeça) constituída de uma parte física e outra espiritual (a energia vital). O *orí-inú* – o interior, o espiritual, a consciência – é a representação da combinação de elementos densamente ligados ao destino (*odù*) de cada ser, sua “existência individualizada” (SANTOS, 1986, p. 99).

Orí que é modelado por *Àjàlá* com auxílio de *Òrìyànlá* e os dezesseis *Odù*, feito no *òrun*, configura a matéria do qual o ser é feito, seu *ipõnri*, e mais precisamente, do que é feito a sua cabeça (*orí*). Assim, o ser individual, antes de nascer no mundo físico, a Terra (*áiyé*) tem a liberdade de escolher seu *Orí*, entendido aqui como seu destino. Essa cabeça interna será alojada em sua cabeça física e passará por rituais específicos que lhe proporcionarão a renovação de suas forças cósmicas (*ajé*), sendo necessário fazer os rituais de *Bòrí* para essa

²⁰ Também considerado *òrìyà*. A divindade da morte.

²¹ O coração está relacionado com a ideia de íntimo, alma, consciência.

²² O sangue (*éjç.*) faz parte também do corpo visível interno. Tem muita importância para o povo *Yorùbá*.

finalidade. Sodré (2017, p. 189), desenvolvendo seu pensamento sobre essas trocas entre o divino e o material (o sujeito corpo), afirma que para o sistema simbólico iorubano essa troca “[...] gira por inteiro em torno da restituição, que é um mecanismo de equilíbrio e de harmonia. Pode ser descrito, portanto, como um éter no movimento coletivo de trocas – dar, receber, restituir – regido pelo princípio da reversibilidade, inclusive das coordenadas temporais”.

Mais ainda, seguindo o pensamento de Sodré (2017, p. 190):

Isso não é a mesma coisa que um princípio de realidade biológica e psíquica, nem uma dimensão imaginária e sim uma ontologia relacionada à origem. A origem é imemorial, irrepresentável, mas está presente como dinâmica no plano de uma organização social que se rege por uma lógica da reciprocidade – do receber e restituir dentro de uma quadratura do céu e terra, homens e deuses, a mesma lógica relacional da *communicatio*.

Em alguns terreiros de tradições afro-religiosas, além das oferendas feitas no próprio *Orí*, há o *Igbá-Orí* que é a representação simbólica do *orí-inú* no mundo material e que deve ser zelado com todos os cuidados necessários. Nesta cerimônia, os pés (*ese*) também recebem atenção especial por representar os ancestrais, especialmente os grandes artelhos (VERGER; ABIMBOLA, 1973, p. 66).

Sob esta perspectiva, Sodré (2017, p. 101) explica a importância dada ao corpo:

Decorre daí a grande importância outorgada ao corpo, já que não se trata de uma subjetivação ancorada em estruturas lógicas de representação, mas nos posicionamentos de potência corporal inscritos num território. Seja entre nagôs ou entre hindus, o corpo abriga as representações do cosmo e de todos os princípios cosmológicos, portanto, as divindades. Corpo não se entende, portanto, como um receptáculo passivo de forças da alma, da consciência ou da linguagem, a exemplo da síntese teológica, segundo o qual “corpo é a carne possuída pelas palavras que nele habitam”.

De fato, o corpo é um fenômeno dinâmico cheio de representações, tornando seu entendimento bastante complexo. Nesse contexto, o corpo é continuamente pensado e trabalhado em sua concepção mais complexa que dá significação a seu funcionamento.

Há também um outro elemento que constitui o corpo, o sujeito, *Çyù*. Cada pessoa tem o seu *Çyù*²³ (que representa simbolicamente o corpo) que desempenha o seu papel, ajudando cada ser em sua individualidade para que adquira um bom nome e poder se desenvolver. Essa

²³ Para uma melhor compreensão sobre o conceito utilizado sobre *Bára* ou *Báara*, se referindo ora ao espírito que acompanha o corpo, ora a “*Çyù* do corpo” ver MARINS, Luiz L. *Bára* do corpo. *Revista Olorun*, n. 23, fev., 2015. Disponível em: <https://bit.ly/2RY8dpd>. Acesso em: 15 maio 2019.

divindade é o princípio que desvenda e conduz a *ayé*²⁴ que está presente em tudo, o individualizador da existência, nesse mundo físico e, também, o dirigente do destino pessoal. Essa é a concepção que os povos yorubanos tem de *Èyù*, bastante diferente da visão estereotipada imposta pelo cristianismo que o associa ao demônio cristão.

Stefânia Caponne (2009, p. 54) afirma que *Èyù* para os *Yorùbá* exerce papel múltiplo cheio de contradições e paradoxal. “Ele é o grande comunicador, intermediário e restaurador da ordem, o senhor do destino, o que desfaz as abordagens de conformismos, e, em detrimento do caráter forte, irascível e esperto”. Por ser representado simbolicamente por seu falo, a força masculina da procriação, o associaram rapidamente ao Diabo cristão.

Sodré (2017, p. 179) diz que, conforme o pensamento dos povos *Nàgó*, essa divindade primordial, *Èyù*, representa o próprio movimento, o próprio corpo, a dinâmica social dos grupos.

Exu é primogênito, portanto, mais igualmente – por deter o primado do processo de estruturação sobre seus próprios filhos – é pai-ancestral, a que corresponde outra representação (*Exu Oba*). Como *Exu Bara*, ele rege o interior do corpo, assegurando a circulação nas vias internas, assim como a *dejeção*, função de filtro das impurezas ou do inessencial, passível de ser etimologicamente lida no próprio nome – *Exu* – uma aglutinação do prefixo *è* como a raiz verbal *xú* (literalmente, “defecar”) e semioticamente afim ao primeiro significado grego de *Arké*, que é “ânus”, ou seja, a boca “última” do corpo, que remete logicamente à boca da absorção. E assim por diante, são muitas as modulações representativas, que jamais se fecham inteiramente na interpretação, abrindo-se para outras apropriações simbólicas²⁵.

Èyù está ligado com os ancestrais femininos e masculinos, toda a simbologia relacionada a essa coletividade que se caracteriza por um corpo comunitário. Ele é o elemento dinâmico de tudo que existe no *òrun*²⁶ e no *àiyé*²⁷, ou seja, os seres sobrenaturais e os seres vivos. Assim, ele está ligado a tudo e nunca particularizado, isolado em nenhuma categoria “participa forçosamente de tudo” (SANTOS, 1986, p. 131), aquele que tudo resolve.

Ainda, de acordo com Sodré (2017, p. 175), o ser humano tem seu *Çyù* individual, da mesma forma que a cidade, a família, a casa, pois é ele quem dá vida e movimento a tudo. Sem essa divindade em seu próprio corpo o ser não saberia que está vivo, o corpo não

²⁴ Entendido como a força vital que está constituída em tudo e move a existência humana.

²⁵ SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade: A formação social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988. Para ver mais sobre *Èyù* ver mais sobre o princípio dinâmico da existência relacionado a essa divindade, indico SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1986.

²⁶ O céu, o firmamento.

²⁷ O mundo, o plano terrestre, o planeta.

passaria de uma massa inerte, sem essa existência diferenciada como princípio dinâmico da vida; “O corpo, entre todos os elementos, é o único extingüível.” (DIAS, 2014, p. 20).

Tanto o sujeito como seu corpo interagem com o mundo. Os *Yorùbá* compreendem que esse corpo não é definitivo, mas finito. A cultura modifica o corpo em sua experiência diária causada pelas transformações sociais que marcam o corpo como uma escarificação. Ao estudarmos o corpo compreendemos melhor esse universo cosmogônico em que ele está inserido. Dessa forma, parece que o corpo físico no pensamento *Yorùbá* é momentâneo e o indivíduo com sua subjetividade realiza esse diálogo com a pluralidade existente na sociedade, com a flora, a fauna e nas relações interpessoais.

A criança começa a se relacionar com o mundo pelo corpo, conforme o pensamento desse grupo iorubano. Assim, o corpo se torna um instrumento de socialização para a criança, desde o ventre, quando há uma interação entre ambos e que continua com o seu nascimento. O fato de mães africanas carregarem seus(suas) filhos(as), recém-nascidos(as) ou não, colados(as) em seu corpo envoltos em tecidos demonstra essa relação entre os corpos.

Ao chegar da velhice, o corpo do idoso, que cumpriu os requisitos iniciáticos tradicionais aos quais pertence, está preparado para voltar ao *òrun*. O idoso que deixou descendentes, ético e respeitado pela sociedade, trabalhou, constituiu família e teve filhos será reverenciado continuamente. Logo, a morte de um ancião é comemorada com festas. Esse ser com seu corpo, que completou com sucesso a totalidade do seu destino, está maduro para a morte.

Esse corpo físico constitui a casa e os demais componentes do mundo espiritual. *Çmi*²⁸ acompanha sua vida no *Àiyé*. Ao morrer, seu *Çmi* termina. *Orí* que o acompanha desde antes do seu nascimento, volta com ele após sua morte. Segundo Ribeiro (1996, p. 52), o *orí* é uma divindade “parcialmente independente, considerado uma divindade em si próprio”.

Assim podemos perceber a morte (*ikú*) em sua relação com o corpo. Ao passar do *àiyé* para o *òrun*, após rituais (*àyêyê*²⁹), se torna um ancestral que será cultuado, podendo ser chamado como um ancestral não divinizado (*Égún*)³⁰. Uma análise das características diferenciais do corpo com o fim de sua existência visível que leva ao entendimento da imortalidade, de sua memória ser sempre lembrada e louvada, sua condição de historicidade.

O corpo constitui o homem em seus significados sociais, culturais e religiosos, nunca podendo ser negligenciado. Em vida, enquanto elemento visível, é referência histórica, fator

²⁸ O sopro divino, a alma do corpo.

²⁹ Sem esse ritual não há começo, o recomeço, a existência. É a passagem para o mundo espiritual, permitindo assim, o eterno renascimento.

³⁰ Ver Santos (1986) sobre a concepção de *égún* para os *Yorùbá*.

de individualização e coletividade – corpo coletivo – os grupos sociais em sua existência; ligado também aos processos iniciáticos, com o objetivo de introduzir o sujeito em seu grupo, Leite (2008, p. 39) pondera: “Porém, não obstante a ampla dimensão social proposta pelo corpo, as características que o definem não possibilitam considerá-lo como o elemento vital mais histórico do homem e capaz de ligá-lo decisivamente à sua configuração ancestral.”

Esse pensamento *Nàgó* elabora a relação do mundo com o cosmo. Está numa compreensão além da imanência ritualística, configurando-se numa interpretação etnológica que traz à luz uma evidência da singularidade, da autenticidade iorubana numa dimensão reflexiva quanto às categorias ocidentais. É assim que Leite (2008, p. 93) afirma que:

Nessa formulação do homem, a morte aparece como fator decisivo para a objetivação dos conceitos definidores do ancestral. Assim como o estado de união vital dos elementos naturais e sociais constitutivos do homem caracteriza sua manifestação do mundo terrestre, a dissolução dessa união estabelece novo estado existencial. A morte, portanto, permite a última transfiguração do homem.

Ainda não terminando, estudar o corpo, apesar de sua complexidade, faz-se necessário nos estudos históricos e filosóficos. Esse pensamento *Nàgó* traz problematizações que não foram discutidas em sua plenitude, se é que podemos dizer que tais discussões podem atingir a perfeição de suas análises. O que a filosofia problematiza é a paixão do viver, que dá sentido às coisas do mundo, ao corpo, à corporeidade, à espacialidade, dando sentido à vida e suas singularidades e pluralidades. A filosofia é uma experiência de pensamento.

Esse pensamento *Nàgó* se dá pela diátese que se caracteriza pela posição fundamental do sujeito no verbo e, dessa forma, conforme essa linha de aforismo, o iorubano não separa o real do cósmico, ambos estão entrelaçados em seus processos verbais que se fazem no interior do indivíduo, que acaba por solicitar o corpo. E o corpo é um Atlas universal.

Ara kētu ré, fáárà ìmòra, fáárà ìmòra Olúwó, fáárà ìmòra. Numa tradução livre o cântico tradicional dos candomblés *kētu* que, por muitos, o identificam como o hino dessa nação: “É através do corpo que nos abraçamos, que nos tocamos, que percebemos a vida em sua plenitude, todos os filhos de *Ôlörún*.”. Pressupostos poéticos inseridos nesse pensamento filosófico sobre o corpo.

Foi no corpo que negros(as) escravizados(as) criaram as condições para sua sobrevivência de suas culturas e religiões no lado de cá do Atlântico. Nele e sobre ele que inscreveram e guardaram suas marcas e influências nesse país admiravelmente africanizado. Conforme Le Breton (2002), o corpo tanto pode ser servido como instrumentos de dominação

como de luta, resistência e que é artifício da expressão. Um corpo que serve de pela principal para esses papéis sociais que desempenhamos. O corpo é uma realidade em constante transformação, dinâmica que muda sua concepção de acordo com a sociedade em determinado espaço temporalizado. Todo o simbolismo criado em relação a ele se modifica ao longo do tempo e são variados em sua plenitude. Estudar o corpo é analisar a vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AYOH'OMIDIRE, Félix. *Yorubanidade mundializada: o reinado da oralitura em textos yorubá-nigerianos e afro-baianos contemporâneos*. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal da Bahia, Instituto de Letras, Salvador, 2005.

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BALOGUN, Oladele Abiodun. The Concepts of Ori and Human Destiny in Traditional Yoruba Thought: A soft-deterministic interpretation. *Nordic Journal of African Studies*. Olabisi Onanbanjo University, Nigéria, n. 16, v.1, 2007. p. 116-130. Disponível em: <http://www.njas.helsinki.fi/pdf-files/vol16num1/balogun.pdf>. Acesso em: 03 mar. 2019.

BULCÃO, Marly. O espaço como fundamento da Neo-Epistemologia de François Dagognet. *Reflexão*, Campinas, v. 34, n. 95, p. 95-102, jan./jun. 2009. Disponível em: <https://bit.ly/2Trsbs8>. Acesso em: 05 jan. 2019.

BULCÃO, Marly. *O gozo do conhecimento e da imaginação: François Dagognet diante da ciência e da arte contemporâneas*. Rio de Janeiro: Mauad, 2011.

CAPONE, Stefania. *A Busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Tradução de Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; Pallas, 2009.

COSTA, Valéria Gomes. *É do dendê! História e memórias urbanas da Nação Xambá no Recife (1950-1992)*. São Paulo: Annablume, 2009.

DAGOGNET, François. *O corpo*. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

DERRIDA, Jacques. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

DIAS, João Ferreira. À cabeça carrego a identidade. O *Orí* como um problema de pluralidade teológica. *Afro-Ásia*, n. 49, Salvador, jan./jun. 2014, p. 11-39. Disponível em: <https://bit.ly/2COZNda>. Acesso em: 15 jan. 2019.

GIROTO, Ismael. *Universo mágico-religioso negro-africano e afro-brasileiro: Bantu e Nàgó*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, FFLCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, São Paulo, 1999.

GBADEGESIN, Olusegun. Destiny, personality and the ultimate reality of human existence: A Yoruba perspective. In: *Second Biennial Meeting of the Institute for Ultimate Reality and Meaning*, Toronto, Canada, ago.1983. Disponível em: <https://bit.ly/2V8IN93>. Acesso em: 03 mar. 2019.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A noção de pessoa na África Negra. Tradução de Luiza Silva Porto Ramos e Kelvlin Ferreira Medeiros. In: DIETERLEN, Germaine (Ed.). *La notion de personne en Afrique Noire*. Paris: CNRS, 1981, p. 181-192. Disponível em: <https://bit.ly/2PhgQIe>. Acesso em: 05 jan. 2019.

LE BRETON, David. *Antropologia del cuerpo y modernidade*. 1ª ed. 1ª reimp. Buenos Aires: Nueva Visión. 2002.

LEITE, Fábio Rubens da Rocha. *A questão ancestral: África negra*. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2008.

Lima, Ronnei Prado. *Transitoriedades no Atlântico yorubano: Bábálórisà Claudionor Antonio de Oliveira e o peculiar rito de Ògún dançar com a serpente*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em História. Recife: 2020.

LUZ, Marco Aurélio. *Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira*. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2003.

LUZ, Marco Aurélio. *A cultura negra e a ideologia do recalque*. 3. ed. Salvador: EDUFBA; Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

MARINS, Luiz L. Bára do corpo. *Revista Olorun*, n. 23, fev., 2015. Disponível em: <https://bit.ly/2RY8dpd>. Acesso em: 15 maio 2019.

OLIVA, Anderson Ribeiro. A invenção dos iorubas na África Ocidental. Reflexões e apontamentos acerca do papel da história e da tradição oral na construção da identidade étnica. *Afro-Ásia*, ano 27, n. 1/2/3, jan. /dez. 2005, p. 141-179.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Alma africana no Brasil: Os iorubas*. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1986.

SALAMI, Ayo Chief. *Yorùbá Theology an Tradition: the man & the society*. Oyo: NIID Limited Pub., Ojoagbi House, 2008.

SILVA, José Bento Rosa da. A força do feitiço: Tradição oral, afro-memórias e historiografia. *Revista ABPN*, v. 10, n. 26, jul. /out. 2018, p. 202-219. Disponível em: <https://bit.ly/2VHP1yw>. Acesso em: 10 jan. 2019.

SILVA, José Bento Rosa da. Família Cazumbá. As peculiaridades dos descendentes de africanos nos últimos anos da escravidão e no pós-abolição (Recôncavo da Bahia). Itajaí, SC: Casa Aberta; Recife: Ed. UFPE, 2018.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.

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

VERGER, Pierre. Notion de Personne et Lignée Familiale chez les Yorùbá. In: *Colloques Internationaux du CNRS*, n. 544. La Notion de Personne em Afrique Noire. Paris: CNRS, 1973.

VERGER, Pierre; ABIMBOLA, W. The Yorùbá Concept of Human Personality. In: *Colloques Internationaux du CNRS*, N. 544. La Notion de Personne em Afrique Noire. Paris, CNRS, 1973.

ZAHAR, Dominique. Religion, spiritualité et pensée africaines. *Revue de l'histoire des religions*, v. 181, n. 1, Payot, 1972, p. 106.

Artigo recebido em: 14/08/20

Artigo aprovado em: 04/12/20