



A FILOSOFIA NAGÔ E A TEMPORALIDADE DA VERTIGEM

THE NAGO PHILOSOPHY AND THE TEMPORALITY OF THE VERTIGEM

Luís Thiago Dantas

Instituto Federal do Espírito Santo (IFES)

fdthiago@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.22481/odeere.v3i6.4304>

RESUMO

O conceito de tempo é uma das formas primordiais para entender como a atividade filosófica acontece em diferentes culturas. Assim, este artigo analisa como a temporalidade é interpretada pela Fenomenologia e pela Filosofia Nagô por meio de uma dialogia através dos esquemas intencionais da consciência fenomenológica e do jogo de posições circuladas por Èşù. A partir dessa circulação em Èşù serão apresentadas as implicações filosóficas sobre a temporalidade que caracterizam a Filosofia Nagô.

Palavras-chave: Èşù; Filosofia Nagô; Fenomenologia; Temporalidade.

ABSTRACT

The concept of time is one of the primary ways to understand how the philosophical activity happens in different cultures. So, this article looks at how the temporality is interpreted by Phenomenology and Philosophy Nago through of a dialogy through intentional phenomenological awareness schemes and circulated by Èşù positions. From this movement in Èşù will be presented the philosophical implications about the temporality that characterize the philosophy Nago.

Keywords: Èşù; Philosophy Nago; Phenomenology; Temporality.

1. O tempo...

A história da filosofia reserva passagens que se tornaram marcas para o pensamento humano. Passagens conduzidas por interrogações que buscam pelo sentido da realidade. Uma delas diz respeito a Santo Agostinho que no Livro XI das *Confissões* expressa: “Mas então o que é o tempo? Se ninguém me perguntar, eu sei; se quiser explicá-lo a quem me fizer a pergunta, já não sei”¹. Essa aporia revela justamente o quanto a pergunta pelo tempo refere-se a um dos temas centrais da própria filosofia. Tanto que há quem diga que as perguntas pelo tempo e pelo ser caso fossem respondidas de maneira unânime não necessitaria mais produzir filosofia. Porém o tempo perdura como uma das principais temáticas em que nas várias tradições no Ocidente existiram pensadoras/es que debruçaram sobre esse tema. No entanto, as respostas no campo filosófico por mais que houvesse diferenças ainda reproduziram somente as perspectivas de uma tradição, sem atentar ou tratar de forma equânime as vozes de outras tradições, já que o conceito de tempo percorre a toda humanidade.

Por esse viés, este artigo pretende argumentar sobre o tempo a partir das tradições ocidentais e africanas. Para isso será discutido a temporalidade, ou seja, a compreensão da existência de fases temporais que permitem uma organização dos fatos ou dos eventos. Tal compreensão tem a importância de indicar a forma como um povo relaciona-se com o indeterminado e assim constrói a própria história. Entendemos essa construção como meio de inserir a interrogação acerca do que é necessário e do que é contingente. Principalmente pelo fato de que o desenvolvimento de algo estando no tempo se dá por meio de uma duração que condiciona a própria existência.

Desse modo, notam-se várias correntes ocidentais construindo uma interpretação acerca da temporalidade, e essa construção similarmente acontece com correntes africanas que instituem o tempo como eixo para análise dos eventos. Assim, para apresentar não somente uma mera oposição de análises, mas principalmente apresentar como um tema filosófico pode ter outros tratamentos desde que perspectivas diferentes sejam colocadas em questão, fazem-se necessárias “outras relações com as diversas tradições culturais que não falam na filosofia. [...] para além do *logos* europeu, fazendo-se *diálogos*, portanto, sem silenciar e sem silenciar-se”².

Do lado ocidental a análise se concentrará na Fenomenologia devido a sua grande

¹ AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *Confissões*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1988, p. 278.

² SCHNORR, Gisele Moura. A filosofia intercultural de Raul Fonet-Betancourt: práxis dialógica e a reapredizagem do pensar. *Tese* (Doutorado em Filosofia da Educação). Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 2015, p. 11, (grifos da autora).

influência no século XX. A Fenomenologia inaugurada pelo alemão Edmund Husserl tinha a pretensão de transformar a filosofia em uma ciência rigorosa. Isso seria possível enquanto uma descrição pura dos fenômenos. Essa descrição buscava formular um *eidos* dos entes sem os seus contatos prévios. Com isso a consciência torna-se uma via acessível a tal *eidos* de modo que Husserl definiu como consciência intencional, isto é, uma consciência é sempre consciência de... E através desse método fenomenológico, o tempo se torna crucial para envolver as intencionalidades. Com tal inovação no modo de interpretar o mundo, inúmeras/os filósofas/os – Jean Paul Sartre, Paul Ricoeur, Edith Stein e Maurice Merleau-Ponty – construíram as suas filosofias influenciadas pelo método fenomenológico.

Do lado africano, a Filosofia Nagô pensará o tempo como um jogo de posições alimentado pela temporalidade exúnica. É necessário destacar que a expressão Filosofia Nagô aqui é construída a partir da denominação de cultura Nagô que, conforme explica Muniz Sodré³, não se limita à produção filosófica da tradição do Oeste africano também conhecido como *Yorubaland*, mas também da cultura construída na diáspora especialmente no Brasil: “O universo ‘nagô’ é, na verdade, a resultante de um interculturalismo ativo, que promovia tanto a síntese de modulações identitárias (*ijexá, ketu, egbá* e outros) quanto o sincretismo com traços de outras formações étnicas (*fon, mali* e outros), aqui conhecidas pelo nome genérico de ‘*jeje*’”⁴. Com isso nós partimos das investigações de Muniz Sodré que explica o pensamento nagô como aquele que provoca a transmutação dos modos de existência por meio de enunciações filosóficas oriundas do próprio sistema simbólico. Essa contraposição de ideias é construída a partir da noção de “dialogia” que, de acordo com Sodré, “implica, no limite, indeterminação das posições ou das identidades supostamente fixas ou dadas para sempre”⁵. E vale ressaltar que essa dialogia envolve um desafio por não se tratar de uma afirmação de um si-mesmo narcísico na cultura, mas que “as diferenças se determinem mutuamente no processo e no encontro”⁶.

Com essas interpretações, os próximos passos consistirão em analisar as diferenças de tratamento da temporalidade para a Fenomenologia e a para a Filosofia Nagô. Após essa análise, propomos verificar como os esquemas temporais divergem entre si no que diz respeito de um lado ao privilégio do acontecer em um sujeito e, do outro, à fundação do passado no que existe. Por fim, apresentaremos como o esquema temporal nagô contribui para pensar outras

³ SODRÉ, Muniz. *Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015, p. 191.

⁴ *Ibidem*.

⁵ SODRE, *Pensar Nagô*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2017, p. 23

⁶ *Ibidem*.

possibilidades ao conceito de tempo, já que envolve não uma determinação da existência no tempo, mas que o tempo está na própria existência.

2. Temporalidades encruzadas

Para melhor entendimento acerca da temporalidade fenomenológica, este artigo se concentrará no capítulo “Temporalidade” do livro *Fenomenologia da Percepção*, de Merleau-Ponty. Nesse capítulo o filósofo faz um exame do tempo que será de grande valia ao atual trabalho. Merleau-Ponty analisa o tempo não como uma ideia externa ao sujeito, mas que, na verdade o constitui e o forma como tal:

Analisar o tempo não é tirar as consequências de uma concepção preestabelecida da subjetividade, é ter acesso, através do tempo, à sua estrutura concreta. Se conseguirmos compreender o sujeito, não será em sua pura forma, mas procurando-o na intersecção de suas dimensões. Portanto, precisamos considerar o tempo em si mesmo, e é seguindo a sua dialética interna que seremos conduzidos a refazer nossa ideia do sujeito⁷.

Essa construção da subjetividade é importante para a compreensão fenomenológica, pois apresenta o tempo como elemento que atribui ao sujeito uma não eternidade que o especifica como determinação de um sentido interno. Uma interioridade que relaciona o próprio pensamento às existências das coisas. Assim, o mundo objetivo traz o passado e o porvir atrelado ao presente que constitui o ser através do não-ser. Essa constituição ocorre por meio daquilo que aconteceu ou que ainda está por acontecer. Diante disso há uma categorização temporal que o sujeito moderno divide entre presente, passado e futuro e que, por efeito a própria subjetividade busca uma harmonia com o próprio modo de ser. Entretanto, para Merleau-Ponty, a separação entre o mundo objetivo e as perspectivas finitas promove no mundo concreto uma afirmação de “agoras”, que como tal “não erra apenas por tratar o passado e o porvir como presentes: ela é inconsistente, já que destrói a própria noção do ‘agora’ e a noção da sucessão”⁸.

Essa sucessão diz respeito mais ao modo como habitualmente explicamos a relação do porvir com o presente e este com o passado. Por consequência, há uma orientação contínua para que se atente ao porvir, principalmente quando o vincula à ideia de desenvolvimento, ou seja, todos os eventos atuais têm uma finalidade que procura por um tipo de melhoramento. Com isso,

⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1999, p. 550.

⁸ *Ibidem*, p. 552.

o porvir transforma-se em um vazio que é preenchido pela expectativa do presente. Uma expectativa que também influi na representação do porvir como aquilo que está projetado como “diante de nós”, pois “o tempo é pensado por nós antes das partes do tempo, as relações temporais tornam possíveis os acontecimentos no tempo”⁹. Desse modo o tempo não é um dado da consciência, mas uma idealidade para que a consciência não se feche para o presente, pois há uma temporalidade que é percebida no campo de presença do sujeito. Esse campo é dividido em protensões e retenções. Elas são as intencionalidades que circundam a subjetividade, oriunda do campo perceptivo que traz tanto um horizonte de retenções quanto as protensões do porvir. Dessa maneira, o presente torna-se um corte temporal que apresenta aquilo que foi atuante através da recordação e projeta as intensões para que seja o “meu” presente. Por isso, aquilo que esteve retido passa a ser a retenção da retenção e apenas se torna possível por causa do campo de percepção atual. Além disso, Merleau-Ponty acrescenta ao esquema husserliano de tempo uma perspectiva de protensão, definindo o tempo não como uma linha, mas uma rede de intencionalidades, que é visualizada no seguinte gráfico:

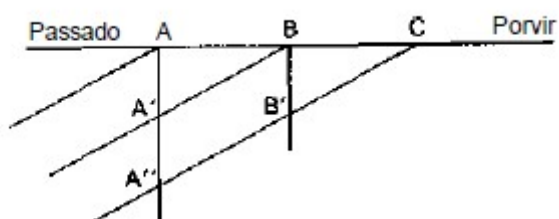


Figura 1: Tempo das retenções (*Abschattungen*)
 Fonte: Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p. 559.

Esse gráfico revela na leitura de Merleau-Ponty o ser do tempo da consciência. Na horizontalidade, A, B e C são as séries dos “agora”, interpretados habitualmente como passado, presente e futuro, mas nas linhas oblíquas (B corta A’, C corta B’ e A’’) se encontram as retenções (*Abschattungen*) dos seus respectivos “agoras”. Tais “agoras” são vistos de maneira ulterior ao outro, principalmente pelo fato de que na vertical aparecem as retenções sucessivas de um mesmo “agora” (A’’ e A’ de A; B’ de B). No entanto, esse esquema permite certas problematizações que serão feitas posteriormente. Antes seguiremos para o outro lado do Atlântico, já que Muniz Sodré explica que “Èşù inventa o seu tempo”¹⁰. Esse corolário pode aparentar ao olhar da racionalidade ocidental uma construção frasal gratuita, sem maiores

⁹ *Ibidem*, p. 555.

¹⁰ SODRÉ, 2017, p. 171.

implicações, porém essa invenção não é uma gratuidade e sim uma condição filosófica para a Filosofia Nagô. E é a partir dela que desenvolveremos outras perspectivas filosóficas do tempo, tendo como base o seguinte oriki¹¹: “Èşù matou um pássaro ontem com uma pedra jogada hoje”¹². A peculiaridade desse oriki deve-se à conjunção de consequências no cerne de seu pensamento, inclusive por revelar o caráter de individuação de Èşù. Isso por Ele ser um *orishá* que fornece dinamicidade a tudo que existe: animais humanos e não-humanos, plantas e divindades: “tudo estar sob o jugo de Exu, pois ele é o todo da sabedoria africana e essa sabedoria se expressa não em conceitos de totalidade, mas em expressões de singularidade”¹³. Inclusive Èşù carrega um princípio simbólico que proporciona a gênese da diferença ou do movimento pré-individual, pois Ele é a própria comunicação: “Èşù é o princípio da existência diferenciada, que o leva a propulsionar, a desenvolver, a mobilizar, a crescer, a transformar, a *comunicar*”¹⁴. É através dessa característica que se assenta a Filosofia Nagô: “o pensamento nagô não toma o ‘eu’ como figura do fundamento da subjetividade e sim como uma unidade diferencial e pré-individual (Èşù) investida de uma potência (*ase*) cuja intensidade se desdobra no desenvolvimento ontogenético do indivíduo”¹⁵.

Por essa forma, oposta à fenomenologia husserliana, não há necessidade de um campo presencial para que a subjetividade ganhe corpo e interiorize os fenômenos, pois cada “eu” é uma ficção por se constituir como movimento de um coletivo cósmico. Diante disso, o tempo pré-existe como comunicação, ou seja, no limite do ser que torna vinculativo ou relacional os humanos e os *orishás*, o *Orun* e o *Aiyé*. Essa vinculação/relação ocorre justamente por Èşù transitar as margens que dão estrutura ao centro. Por efeito, toda identificação de um sujeito pode ser modificada e, por consequência, transformar a tradição para mantê-la atuante.

Tais considerações revelam as faces desse *orishá* que, por meio da multiplicidade, constrói a unidade, podendo ser interpretada através dos *itáns*¹⁶. Os *itáns* revelam justamente com quais valores os corpos diaspóricos se relacionam e se comunicam através dos anúncios de Èşù, já que Ele “é a síntese da sabedoria produzida pela experiência africana”¹⁷. Essa síntese produz uma inclusão contínua de perspectivas, pois a tarefa é desmistificar a verdade paradigmática de que há

¹¹ Oriki é um canto de louvor que expressa certas qualidades ou fatos particulares de uma pessoa, divindades, linhagens, etc. Cf. ELBEIN DOS SANTOS, 2012, p. 52.

¹² SODRE, 2017, p. 171

¹³ OLIVEIRA, Eduardo David. *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação*. Curitiba: 2007, p. 140.

¹⁴ SODRE, 2017, p. 175

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ Os *itáns* são no pluriverso ioruba o conjunto de canções, narrativas e explicações temporais do eventos e de divindades que compõe a sociedade iorubana.

¹⁷ OLIVEIRA, op. cit., p. 144.

apenas um caminho para resolução de uma questão. Na variação de caminhos personifica a encruzilhada como espaço de encontro entre perspectivas que aparecem e desaparecem à medida do tempo e conforme os corpos que por ali se cruzam. Com efeito, a ideia de jogo movimenta a temporalidade exúnica por provocar um simulacro da própria realidade, visto que “a ideia do jogo é uma pintura das possibilidades de combinações de imagens que constituímos e que nos constituem”¹⁸. Essa constituição se traduz não como algo referente à negação da realidade, mas como uma combinação de realidades que podem ser experimentadas nas formas linguísticas do corpo, como acontece na capoeira em que há uma dinamicidade de posições. Uma dinâmica que desorienta a racionalidade plantada no visível. Por essa maneira, podemos interpretar o tempo nagô não como uma linha ou uma rede, e sim como um jogo de posições. E, portanto, ao esquematizarmos o oriki: “Èṣù (A) matou um pássaro (C) hoje com uma pedra (B) que jogou ontem”, o gráfico se mostra da seguinte maneira:

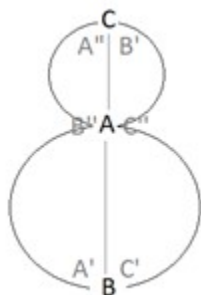


Figura 2: Esquema de tempo exúnico

Fonte: Organização do autor

E a partir desse gráfico, o tempo nagô desvanece a racionalidade ocidental, pois o que fornece sentido ao evento é o “passado” (a pedra jogada ontem) que sustenta o presente (matou o pássaro hoje). Além do que o Ocidente normalmente trata os orikis como provérbios/aforismos de enunciação moral e mais raramente político, mas, conforme explica Sodré, esse oriki possibilita a interpretação temporal de que não se devem reduzir os acontecimentos a uma ideia de projeção, de melhoramento, de futuro como se o progresso fosse efeito de ações passadas; antes “seria, portanto, uma valorização do passado, do vigor de fundação do grupo”¹⁹. E com essa exposição dos esquemas temporais fenomenológicos e nagôs, o próximo passo deste artigo é problematizar o primeiro através do segundo e, por consequência, produzir outra perspectiva filosófica sobre o tempo.

¹⁸ *Ibidem*, p. 145

¹⁹ SODRÉ, 2017, p. 171.

2. Esquemas temporais

Para fazer essa contraposição de esquemas é necessário que os coloquemos um ao lado do outro para, assim, conduzirmos a análise sobre compreensões distintas de temporalidades:

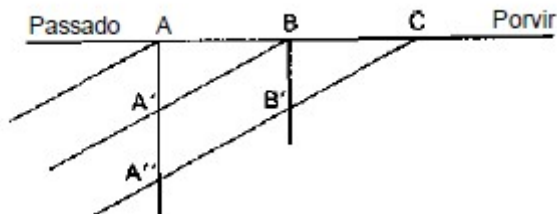


Figura 1. Tempo das retenções (*Abschattung*)

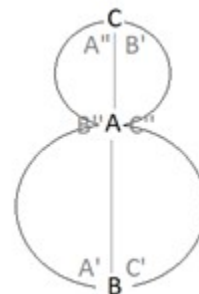


Figura 2: Tempo Exúnic

Na figura 1 o esquema da temporalidade se desenvolve a partir de uma ordem não apenas como sucessões A, B, C, mas por retenções (*Abschattung*). Elas, de acordo com Merleau-Ponty, não devem ser entendidas como sínteses de identificação (por exemplo, A, A' e A'' são reunidas em uma idealidade A), mas que “através deles, eu tenho o próprio ponto A em sua individualidade irrecusável, fundada de uma vez por todas por sua passagem no presente, e porque vejo brotar dele os *Abschattungen* A', A''”²⁰. Com isso, as retenções acontecem por estarem direcionadas ao campo de presença do sujeito através de um corte instantâneo do tempo que não é dividido em momentos isolados, e sim há uma conjunção de modo que o evento porvir se faz presente e enquanto tal deixa de ser. Porém tal movimento sempre acontece tendo como referência um campo de percepção. Por isso, o ponto A' é um retenção de A, enquanto intencionalidade de B, da mesma forma que A'' é retenção de A', enquanto intencionalidade de B' e C é protensão de B', enquanto intencionalidade de B.

Em decorrência dessa rede de intencionalidades, as protensões transformam-se em sistemas de retenções diante da multiplicidade dos fenômenos. No entanto, a Fenomenologia busca uma unidade diante dos múltiplos fenômenos que, por conseguinte, o tempo torna-se um crivo pelo qual escoam os *Abschattung*: “O tempo é o único movimento que em todas as suas partes convém a si mesmo, assim como um gesto envolve todas as contrações musculares que são necessárias para realizá-lo”²¹. Além disso, Merleau-Ponty adverte que os movimentos de B que se

²⁰ MERLEAU-PONTY, 1999, p. 560

²¹ *Ibidem*, p. 563.

tornam C e também B' para transformar-se em A, A', A'' não ocorrem por sínteses de identificações, mas por uma síntese de transição, pelo fato de um sair do outro e cada projeção consistir em um aspecto da dissolução total. Uma dissolução que aparenta um contínuo interminável, como olhar através da janela de um ônibus em movimento, mas na verdade tanto o passado como o futuro “só existem quando uma subjetividade vem romper a plenitude do ser em si, desenhar ali uma perspectiva, ali introduzir o não-ser. Um passado e um porvir brotam quando *eu* me estendo em direção a eles”²². Em síntese, o tempo fenomenológico atribui seu sentido sempre relacionado ao campo de presença de um sujeito para que as retensões e as protensões transformem-se na intencionalidade da consciência.

Por outro lado a figura 2 do esquema de tempo exúnico aqui proposto contribui para repensar a temporalidade, já que ela se dá pelos fatos e não através de um campo de presença. Em outro sentido, *Èşù*, que seria dentro de uma lógica habitual o agente da ação, apenas possui sentido por causa da pedra e do pássaro. Dessa maneira não há uma separação de passado, presente e futuro, mas aqui o tempo é uma invenção de *Èşù* através da “reversibilidade”. Esse conceito sugere que a pedra “está no meio” da ação de forma que expõe o presente no passado, já o pássaro “torna possível” o acontecimento que atua nele mesmo. Isso, para Sodré, envolve uma dinâmica de retrospectão e de prospecção: “Em outras palavras, esse acontecimento não é em si mesmo temporal, isto é, não está no horizonte determinado, mas é temporalizante, funda o tempo, o que implica já trazer o seu poente e o seu nascente”²³. Além do que a experiência da reversibilidade é o ponto central para entender a história como um futuro alimentado por um passado a por vir, ou seja, “o pássaro está em outra perspectiva ou em outro ponto de fuga temporal para que se perceba como a origem é a série infinita dos acontecimentos iniciáticos, onde tudo, absolutamente tudo, é reversível”²⁴.

Por isso o tempo nagô difere do tempo ocidental que necessita de um sujeito para o tempo se manifestar. E para a filosofia nagô, *Èşù* sendo ao mesmo tempo ancestral e descendente comunica-se com todos os entes, já que Ele não é sujeito, Ele não explica as coisas, tanto mais pelo fato de que cada objeto tem o seu próprio *Èşù*. E com essa multiplicidade de *Èşùs* que lemos na figura 2 que B tem A', ao mesmo tempo em que C tem A'' e, por efeito, A possui tanto B'' quanto C''. Nesse compartilhamento C e B tem, respectivamente, B' e C'. Isso é justamente o jogo de posições que pelo fato da Pedra e do Pássaro possuírem *Èşù* não há uma sobreposição de um evento a outro. Em outras palavras, um evento não está isolado ou precisa se estabelecer a partir

²² MERLEAU-PONTY, 1999, p. 564.

²³ SODRÉ, 2017, p. 187-188.

²⁴ *Ibidem*, p. 190.

de um ponto fixo, mas há uma permissão dentro do próprio evento para que ele aconteça. Diante dessa configuração, a dinamicidade reposiciona o tempo como meio e não mais como o fim para que os eventos aconteçam.

3. Temporalidade vertiginosa

Com essa dinamicidade, a exposição do esquema temporal exúnico não apresenta somente a caracterização de outro tipo de temporalidade, mas invoca uma série de problemáticas para a atividade filosófica. Se como vimos na Fenomenologia o tempo necessita de uma subjetividade para inserir-se como meio de manifestação, na Filosofia Nagô essa subjetividade não é necessária, pois tudo que existe tem o próprio *Èṣù* e, como tal, permite que a transformação circule naquilo que está na abertura do tempo. Importante destacar que as modalidades de ser *Èṣù*²⁵ proporcionam uma re-inscrição a qualquer possibilidade filosófica, já que apesar de comumente ser interpretado antropologicamente, Esse *orìṣa* fundamenta a filosofia africana por tratar de aspectos essenciais a tal filosofia como “a comunicação, a mudança, a não hierarquização, especialmente de um pensamento sobre o outro, já que percorre caminhos e descaminhos na filosofia ocidental com os pés dançantes sobre o terreiro da filosofia africana”²⁶.

Por isso, partindo das implicações originadas pelo oriki – *Èṣù* matou um pássaro hoje com uma pedra que jogou ontem – há uma reflexão de como essa temporalidade afeta os questionamentos filosóficos. Assim a argumentação segue para a característica de *Èṣù* enquanto mensageiro que transita as palavras entre os mundos que, por efeito, a temporalidade não é uma divisão de diferentes eventos, mas uma circulação de perspectivas. Por causa dessa circulação há uma vertigem por justamente ampliar as condições de possibilidades de conhecimento e, conseguinte, desarticular com qualquer pensamento racional, lógico e metódico. Tempo da vertigem é o que pretendemos anunciar como efeito da temporalidade nagô.

Para entender esse efeito é importante salientar que *Èṣù* alimenta o sujeito humano pelo fato de associar-se aos aspectos corporais tomando-o como “dono do corpo”²⁷. Um domínio que o transforma em diferentes modos de percebê-lo, já que em um momento pode se apresentar de uma forma ou de outra conforme os pontos de vista de quem os observam e, nessa observação, revela mais a característica do observador ao invés do próprio *Èṣù*. Isso acontece no *itàn* que *Èṣù*,

²⁵ *Èṣù* tem várias qualidades que são seus adjetivos: *Bará, Yangí, Eleru, enú-gbárijó*, entre outros.

²⁶ ROCHA, Aline Matos da. Exu: o filósofo da comunicação. *Das Questões*, n. 4, ago/set. 2016, p. 2.

²⁷ SODRÉ, 1997, p. 31.

utilizando um chapéu de um lado vermelho e do outro preto, passou no meio de dois amigos e provocou uma discórdia acerca da cor do chapéu, já que um viu a cor vermelha e o outro a preta. Ao fim os amigos não perceberam que as cores no fundo eram o assunto superficial, visto que o importante seria o evento de Èṣù passar no meio deles. Uma interpretação dessa valorização ao superficial é que como a razão direciona-se para uma parte da realidade, ela nunca vai captar quem é Èṣù: “Vocês não saberão como eu sou se não derem a volta em torno de mim”²⁸. E a grande questão de “fazer o giro” é que Èṣù impulsiona o inconformismo com aquilo que provoca o acomodamento com “o verdadeiro”. E nesse impulso ampliam-se as perspectivas que geram a vertigem: “Dar uma volta é, de fato, um movimento curvo e não retilíneo, que dependendo da velocidade que se cumpra a tarefa, pode levar à vertigem o espectador. Exu é o mestre da vertigem!”²⁹.

Por essa maestria, conforme argumenta Oliveira (2007), Èṣù constrói uma cultura do simulacro que não tem uma conotação de negar a realidade, e sim de que a realidade se trata de um jogo de combinações. E para jogá-lo precisa ter no corpo a sensação de tanto aquilo que é visível quanto daquilo que é invisível, principalmente pelas palavras consistirem em um movimento que a interpretação pode se modificar conforme a localização do corpo de quem as enuncia. Com isso para Oliveira a realidade é um jogo de sedução por justamente prevalecer um conjunto de metáforas que simboliza o sistema de ícones escritos no próprio modo de operação cultural: “Metáforas iconográficas no sentido de imagens aderentes ao nosso modo de pensar e agir”³⁰. Desse modo ratifica-se a ideia de jogo como combinações de imagens que constituímos e que nos constituem.

Por essa maneira que Èṣù não carrega em si um único sentido, pois nessa combinação são inúmeras as variações que a interpretação apresenta enquanto signos deste mundo. Assim, na cosmo-sensação africana “não importa quem está certo, errado, quem tem a verdade, quem domina a lógica; aqui o mais importante é saber se as coisas têm sentido, pois apenas o sentido é capaz de nos fazer escutar e comunicar”³¹. Em outras palavras o problema do tempo é ontológico e, como tal, ele intervém no ser e no próprio espaço.

Essa intervenção está simbolizada no próprio esquema temporal exênico, pois a sua forma é a da cabaça e como tal revela um dos nomes de Èṣù: *Oritá Metá* ou *Igbá Ketá*. Esse nome indica-o como o Senhor da terceira cabaça, já que foi recebido a partir de Èṣù em tempos imemoriais

²⁸ OLIVEIRA, 2007, p. 128.

²⁹ *Ibidem*, p. 129.

³⁰ *Ibidem*, p. 130.

³¹ *Idem*.

duas cabaças, uma que continha o pó que positivava a vida (na ordem do ser) e o que negativava a vida (na ordem do não-ser). Porém Èṣù, não confortável em escolher um dos dois, escolhe uma terceira cabaça totalmente vazia (na ordem do nada) e despeja os pós das outras duas cabaças na que estava vazia, misturando-os e soprando-os na proto-matéria. Nesse sopro, Èṣù inventou o devir, a temporalidade que potencializa as ambivalências, as dúvidas, o imprevisível e a transformação:

É no vazio das incertezas que Èṣù nos aponta caminhos. Já nos diz a máxima versada nos terreiros: onde existe dúvida, é sinal de que Èṣù está a praticar seus furdunços para que nos reinventemos! Obá Oritá Metá/Igba Ketá, aquele que é o '3' por excelência. Sua potencialidade nesse sentido é a de operar nas frestas, no tempo/espço da síncope. É ele a energia propulsora do dinamismo e das interações; é ele quem cria a partir das desconstruções e desordens.³²

Portanto, partindo das desordens que esse artigo considera em últimas linhas que a invenção de Èṣù simboliza um ponto inicial para relocalar as condições filosóficas de diversos temas na intermediação com a Filosofia Nagô. Uma das filosofias diaspóricas e continentais africanas que se assenta em Èṣù para estabelecer comunicação entre diferentes conhecimentos. E essa comunicação, por fim, proporciona outros *orixas* para aparecerem com seus contributos à Filosofia Nagô. Contributos através de interpretações como a técnica a partir de *Ogún*, a morte a partir de *Nanã* e a justiça a partir de *Sangó*. Assim, com esse horizonte de possibilidades, este artigo acena a temporalidade como um assentamento das combinações de realidade que compõem o mundo.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *Confissões*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1988.
- ELBEIN DOS SANTOS, Juana. *Os Nagô e a Morte: Padê, Asèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2012.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1999.
- OLIVEIRA, Eduardo David. *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação*. Curitiba: 2007.
- ROCHA, Aline Matos da. Exu: o filósofo da comunicação. *Das Questões*, n. 4, ago/set. 2016.
- SCHNORR, Gisele Moura. A filosofia intercultural de Raul Fonet-Betancourt: práxis dialógica e a reapredizagem do pensar. *Tese* (Doutorado em Filosofia da Educação). Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, 2015.
- SODRE, Muniz. *A Verdade Seduzida*. Rio de Janeiro, DP & A. 2005.

³² RUFINO, Luiz. Exu e a Pedagogia das Encruzilhas. *Seminário dos Alunos PPGAS-MN/UFRJ*. Rio de Janeiro, 2016, p. 4.

_____. *Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015.

_____. *Pensar Nagô*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2017.

Rufino, Luiz. Exu e a Pedagogia das Encruzilhas. *Seminário dos Alunos PPGAS-MN/UFRJ*. Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: https://www.academia.edu/32012934/EXU_E_A_PEDAGOGIA_DAS_ENCRUZILHADAS_Luiz_Rufino_-_PPGAS-MN_UFRJ. Acesso em 10/10/2018.

Luís Thiago Freire Dantas: Doutor em Filosofia pela UFPR com a tese: Filosofia desde África: perspectivas descoloniais. Mestre em Filosofia pela UFPR, Especialista em Educação das Relações Étnico-Raciais pelo NEAB/UFPR e Licenciado em Filosofia pela UFS. Autor do livro “Descolonização Curricular: a filosofia africana no ensino médio” e pesquisador das temáticas: Filosofia Africana, Pensamento Decolonial, Ensino de Filosofia e Hermenêutica.

Artigo recebido para publicação em: Outubro de 2018.

Artigo aprovado para publicação em: Novembro de 2018.