

ITAN*

O chapéu de duas cores

Conta uma lenda nagô que na Aldeia de Ajalá havia dois irmãos muitos unidos. Eles jamais tinham brigado entre si. Nunca tinham se aborrecido um com o outro. A fama daquela amizade corria as aldeias e todo mundo comentava, fazendo disso admiração em geral.

Um dia, Exu andava por aquele lugar e ouviu referencias sobre o fato. Então ele resolveu fazer um teste sobre a fortaleza daquela amizade. Descobriu os dois irmãos arando um campo dividido ao meio por uma estrada estreita. E eles trabalhavam cantando, cortando o mato com afiados facões e conversando sobre diversos assuntos. Aí, Exu pôs na cabeça um chapéu pintado de vermelho e preto, sendo que de cada lado só se via uma única cor.

Então Exu passou pela estrada, entre os dois irmãos e os saudou, dizendo:

— Bom dia, irmãos unidos!

E os irmãos responderam a Exu em só voz. Mas Exu passou por entre eles, sempre olhando para frente e seguiu adiante, ate desaparecer na curva da estrada. Ai, um dos irmãos perguntou ao outro:

— Quem era aquele homem de chapéu vermelho?

Ao que o outro respondeu:

— Mentira sua! O homem usava chapéu preto...

O irmão que viu o homem de chapéu vermelho sentiu ofendido e, pela primeira vez,

mostrando-se aborrecido, devolveu a ofensa. E o que tinha visto o homem de chapéu preto ficou aborrecido também. Daí, eles começaram a discutir, num desentendimento sem igual. A raiva cresceu tanto que terminaram se agredindo com palavras e depois ainda brigaram armados de facão, ate que se mataram. E porque eles não tinham herdeiros, o campo ficou entregue as feras e as ervas daninhas.

E por isso que, ate hoje, nas aldeias, os mais velhos ainda avisam:

— **Cuidado com o chapéu de duas cores!**

* História do sistema oracular do povo Nagô.

O que o povo africano diz

*A lonjura e a demora têm o tamanho da preocupação.
Bula com quem não conhece e veja o que lhe acontece.*

Quem muito quer ver pouco enxerga.

Na terra de sapo, de cócoras com ele.

Quem não ouve sossegue ouve coitado.

Quem quer o que Deus não quer terá o que Deus quiser.

*Não há bem que sempre dure, nem mal que nunca se
acabe.*

Quem tem boa memória também grava o que não presta.

*A água pode pegar fogo
e o tempo voltar atrás
e quem do pouco se admira
corra o mundo que vê mais.*

Quem perdeu o amor dorme e acorda lembrando da dor.

Quem deixa passar passa também.

Quem fala muito da bom-dia a cavalo.

*Quem hoje não vê e amanhã não enxerga depois está
cego.*

Enquanto Deus estiver no céu, urubu não come capim.

*Se todas as sementes nascessem,
não haveria caminho na mata.*

O tempo só é ruim para quem não sabe esperar.

O estagiário frente aos novos paradigmas

Dulce Coelho Ferreira e Edeildes Sena Nunes¹

O Kàwé – Núcleo de Estudos Afro-Baianos Regionais já é uma realidade. Nós, na condição de estagiárias, acompanhamos de perto o desenrolar dessa caminhada, enfrentando as dificuldades inerentes à realização de um trabalho de pesquisa e envolvimento de pesquisadores, cujo, maior compromisso é a construção do saber.

Interessante notar que, na condição de estudantes, ouvimos falar da necessidade que as Universidades têm de desenvolver seus campos de pesquisa, entretanto, no momento da concretização das atividades para o desempenho de pesquisas, encontramos inúmeras dificuldades que acreditamos não serem somente relativas à UESC, mas da universidade pública brasileira, que está passando por sérias dificuldades num país que dá pouca ênfase à educação.

Vencer as amarras é tão complicado que só as ações comprometidas com um desejo de questionar os modelos culturais e sociais estabelecidos podem conseguir ultrapassar os entraves do dia-a-dia.

¹ Graduandas em Letras e Filosofia na UESC, estagiárias do Kàwé

É exatamente desse ponto que parte o trabalho do Núcleo: a busca pelo conhecimento da cultura do saber do negro, na área de influencia da UESC. Suas complexidades, seus símbolos, suas raízes, sua concepção de mundo ainda são encarados por muitos como saber inferior por não se adequarem aos padrões de “racionalidade” cultuados pelo mundo ocidental.

Vivemos atualmente inseridos em um contexto mundial onde essa racionalidade tem sido bastante questionada. Acostumamo-nos a dar credibilidade apenas ao que só estatisticamente pode ser provado, medido e comprovado, enquanto outros saberes que revelam novas possibilidades de conhecimento são colocados à margem do saber oficial.

Devido à ênfase dada ao pensamento cartesiano durante quase quatro séculos, realmente torna-se difícil para a maioria das pessoas aceitar outras formas de conhecimento e entender que o lúdico e o mito são também outras formas de se conceber e interpretar os diferentes níveis da realidade.

Sabemos que a Teoria Quântica surpreendeu o meio científico com o princípio da incerteza ao detectar a posição e o movimento do “elemento” observável, refutando a idéia clássica da analisabilidade do mundo em partes isoladas em um dado espaço e tempo e portadoras de existência independente.

A partir desse momento de grande importância para nossa visão de mundo é que o saber

humano passa a ser visto, então, não como uma série de conhecimentos isolados, onde esse ou aquele conhecimento possui maior credibilidade por serem julgados lógicos ou racionais, mas todos os saberes precisam ser compreendidos como parte de um todo em que se pratica a decomposição da natureza humana em matéria e alma como dimensões distintas, mas são vistos como partes de uma mesma complexidade.

Os corpos na teoria quântica podem ser entendidos também como expressões enérgicas. Daí, se os corpos podem ser compreendidos em termos de energia que se intercomunicam, poderemos transpor o mesmo raciocínio para o plano dos saberes, onde as formas de conhecimento se interrelacionam e revelam facetas da realidade percebida enquanto totalidade.

O saber do povo negro há séculos observa o mundo, o homem e a natureza sob a ótica do mítico, do lúdico, do rito, do estético, que tão bem interpretam o universo e a vida. Justamente por acreditarmos nessa proposta de tradição africana, que concebe o mundo não sendo oriundo de uma verdade única e irrefutável, e sim como resultado de uma rica diversidade, estamos juntos nessa busca para compreender a realidade do conhecer de tradição africana nas multifaces que a formam.

Felizmente a UESC tem se empenhado no que diz respeito ao desenvolvimento no campo da pesquisa, acreditando no empenho de nossos professores pesquisadores. Isso tem proporcionado a nós, estagiárias, o ingresso à iniciação científica, desenvolvendo a nossa criticidade, através das

leituras e discussões que ocorrem durante as reuniões, onde as nossas participações têm ocorrido na realização de um trabalho de participantes ativas onde podemos atuar com opiniões, questionamentos e dúvidas, enriquecendo assim o nosso estágio, assegurando-nos uma verdadeira possibilidade de crescimento.

Ser estagiária no Kàwé está sendo uma experiência muito maior que cuidar apenas de questões burocráticas, que são ações necessárias, mas nosso estágio está indo além desse tipo de fazer. Está sendo enriquecedor porque estamos construindo conhecimento com todo o grupo. Recentemente, na realização do primeiro Caderno Kàwé, os professores pesquisadores colocavam seus textos para serem discutidos e nós participávamos ativamente, dizendo também a nossa opinião sobre os mesmos e tivemos as nossas observações consideradas.

Estamos rompendo, na prática, com a visão que predominou ou ainda predomina: o pesquisador era o detentor do saber; o estagiário, mero aprendiz, apenas apresentava resultados no trabalho final. É no Kàwé onde estamos tendo a oportunidade de perceber como se constrói o saber frente aos novos paradigmas. É uma pena que o tempo seja tão curto, um ano é muito pouco para uma iniciação científica ser realizada com profundidade. Nós estagiárias, a partir desta experiência, queremos sugerir à UESC que possa se criar condições para o estágio ser realizado com um mínimo de dois anos, tempo em que, acreditamos, permitirá a todos os estagiários que compõem os quadros dessa casa um melhor desempenho como iniciantes à pesquisa científica.

O nosso estágio tem sido de grande importância para a vivência acadêmica ao nos permitir uma maior verticalização do que aprendemos na graduação. Tem nos mostrado também que fazer pesquisa é um exercício estimulante para a compreensão do mundo que nos cerca, eliminando aquela visão de que só poucos fazem pesquisa. Acreditamos hoje que pesquisa é uma atividade constante e cotidiana na universidade, estando permanentemente ao alcance de alunos e professores. Aprendemos também que fazer pesquisa não é um exercício solitário, mas um trabalho de troca e de intercâmbio com o outro, nesse momento contemporâneo que nos instiga tanto e que nos coloca em constante vigilância em relação aos paradigmas que estamos construindo.

VALHA-ME SANTANA, militância escrava em Ilhéus no século XIX !

Elias Lins Guimarães

No momento em que os problemas sobre os negros estão ficando cada vez mais polêmicos e cresce o interesse e a produção de estudos acadêmicos sobre o tema, inclusive na UESC com a criação do **Kawé – Núcleo de Estudos Afro-baianos Regionais**, ressalta-se o artigo do historiador João Reis, publicado em 1979, sobre a resistência escrava no engenho de Santana, em Ilhéus - Bahia, no século XIX.

Como afirma o autor, pouco se sabe dessa sublevação de escravos e da ocupação do referido engenho por três anos, e muito menos porque os escravos do **Santana** eram particularmente militantes.

Ora, essa constatação é extremamente convidativa ao estudo, pois aponta para a formação e sentido da nossa matriz estrutural básica: a polaridade senhor de engenho e escravo plasmada numa relação de dominação e opressão, via integração, dispare de interesses de classe, condição essa provocadora de diversos tipos de conflitos sociais, étnicos, religiosos e políticos. Por outro lado, evidencia as formas de resistência à dominação criadas pelos negros escravos, dentro dos limites sociais reservados a eles, seja através de negociações

políticas, seja através do uso das estruturas simbólicas.

A exploração agrícola no Brasil Colônia e durante o século XIX sedimentou-se na empresa agroindustrial exportadora, sendo a posse e exploração de um grande domínio o único meio de classificação social.

Evidentemente, essa estrutura imprimiu uma feição cultural à sociedade brasileira tradicional, delineando uma forma de existência mediante o estabelecimento de relações de trabalho escravo, estrutura de poder oligárquico e organização da família patriarcal. O engenho açucareiro consubstanciou a matriz do primeiro modo de ser dos brasileiros (Ribeiro, 1996).

Por necessidade de braços para os grandes canaviais e por ser o tráfico um negócio altamente rentável, a migração forçada de escravos negros para o Brasil, a partir do século XVI, transformou-os em **seres mercadorias**, propriedade do outro, sujeitos a toda espécie de violência, inclusive a criada pela ideologia dominante, a da **não figura**, a do preto (Oliveira, 1987).

Assim, enquanto escravos, eles se constituíam uma força oposta ao sistema, havendo insistência em abrir e reabrir lutas para fugir ao destino que lhes fora prescrito. Ao analisar essa situação, Gorender (1990: 38) afirma que “uma vez que não havia o consenso dos escravos à escravidão, nem esta implicava numa relação contratual, o cativo devia ser, por natureza, inimigo da escravidão.”

O escravismo colonial voltado para a produção mercantil estabeleceu uma relação não de dependência, porém de domínio, onde formas

polarmente opostas no plano social, devido aos antagonismos essenciais de interesses, eram mutuamente desiguais dentro da sociedade escravocrata.

Desde o início da nossa colonização, a classe dominante bifurcou sua conduta. De um lado, a mais significativa cordialidade nas relações com seus pares, e de outro, o descaso e opressão no trato com os que lhe são socialmente inferiores, institucionalizando-se desde cedo as distâncias sociais entre os diferentes estratos, principalmente em relação ao negro, que se viu incorporado na sociedade brasileira à força.

Entretanto, é lugar comum na historiografia oficial apresentar nossa história como de paz social, sem confronto nem conflito, construída por atores sociais amorfos, pacíficos, cordatos, principalmente quando se trata das matrizes índias e negras. Ou, então, apresentar o negro como um sujeito sem história, sem cultura, sem alma, culpado das suas próprias desgraças e, assim, predestinado a ser queimado, nesta vida, na caldeira do engenho e, na outra, nas labaredas do inferno.

Diferentemente dessa visão europocêntrica, preconceituosa e reducionista, novos estudos mostram que o negro lutou, se rebelou, resistiu e negociou: foi sujeito da sua própria história.

Certamente, a grande maioria dos escravos não se rebelou e nem fugiu, não significando tal atitude, aceitar a escravidão. Para tentar sobreviver, eles se adaptaram. E resistiram. Desde a resistência ao trabalho, como nas reivindicações da defesa de sua vida espiritual e lúdica autônoma, a exemplo dos escravos do **Engenho de Santana**.

Os escravos se defrontavam com enormes dificuldades estruturais, oprimidos pelo mais duro regime de exploração do trabalho, entretanto, as enfrentavam com sofrimento, humor e astúcia.

O enfrentamento dessas dificuldades se expressava desde a “resistência astuciosa ao trabalho compulsório e a elaboração reiterada do imaginário coletivo” à “diferenciações étnicas, religiosas, lingüísticas e outras de natureza cultural” (Gorender, 1990: 122), que aprofundaram separações, estranhamento e hostilidades entre os escravos africanos.

Mas não se pode esquecer que a identidade étnica na Bahia estava ligada a posição dos africanos em relação à escravidão, contendo fortes elementos de classe. Desse modo, como afirma Reis (1989: 7), os escravos “não foram vítimas nem heróis ao tempo todo, situando-se na sua maioria e na maior parte do tempo numa zona de indefinição entre um e outro pólo.”

Enfrentando toda carga de opressão, preconceito e discriminação, a rebeldia negra escrava teve início com o tráfico e foi encerrada com a abolição da escravidão, se materializando de diversas maneiras, via negociação com senhores de engenho ou pela inversão na ordem simbólica, expressa nos folguedos lúdicos de coroação dos reis e rainhas negros. Mas teve sua forma principal na fuga, criando redutos de resistência – os quilombos — onde se procurava reconstituir uma identidade étnica, uma forma de existência africana na diáspora.

Resistindo as formas de dominação e institucionalizando canais de negociação os escravos rebeldes do Engenho de Santana, através de um tratado proposto a Manuel da Silva Ferreira (Reis,

1989, p.123/124), propunham os escravos, ao lado das demandas por terra e melhores condições de trabalho:

“em cada semana nos há de dar os dias de sexta-feira e de sábado para trabalharmos para nós não tirando um destes dias por causa de dia santo”;

“não nos obrigar a fazer camboas nem a mariscar, e quando quiser fazer camboas e mariscar mandar chamar os seus pretos de Minas;”

“poderemos plantar nosso arroz onde quisermos, e em qualquer brejo, sem que para isso peçamos licença, e cada um poderemos tirar jacarandás ou qualquer pau sem darmos parte para isso”;

Ainda exigiam o direito de poderem

“brincar, folgar e cantar em todos os tempos que quisermos sem que nos impeça e nem seja preciso licença.”

O negro escravo ajudou a construir a sociedade brasileira, e nesse esforço se desfez, em razão de sua total desafricanização, guardou no recôndito do peito um sentimento feito de retalhos culturais, religiosos, culinários, artísticos. Porque não tentar investigar o conflito do enfrentamento racial e de classe no Engenho de Santana, escrevendo sua história que certamente não teve as bênçãos de Nossa Senhora Santana?

Referências Bibliográficas

GOENDER, Jacob. **A escravidão reabilitada.** São Paulo: Editora Ática, 1990.

OLIVEIRA, Francisco. **O elo perdido. Classe e identidade de classe.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

REIS, João José e SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

REIS, João José. **Resistência escrava em Ilhéus: um documento inédito.**

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: evolução e sentido do Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

Conhecimento Mítico: expressão do imaginário

MARIA CONSUELO OLIVEIRA²

O Ocidente estabeleceu nos últimos séculos os padrões para a compreensão da vida a partir de uma visão racional, tendo na ciência a sua maior expressão. Descartes foi quem melhor expôs a doutrina do racionalismo científico ao acreditar na certeza do conhecimento e propor a rejeição de tudo aquilo que fosse meramente provável. A ênfase conferida ao método cartesiano consolida e impõe o império da razão sobre a emoção, da objetividade sobre a subjetividade e separação entre mente e matéria como dois domínios separados e independentes.

Estabelece-se assim, a grande cisão em nosso modo de conhecer e o conseqüente alijamento da afetividade, da emoção, da imaginação e tudo o que não pudesse ser quantificado. O universo na era medieval que era percebido numa concepção orgânica e espiritual, passou a ser compreendido, a partir do século XVII, como uma máquina e a ciência a ter como objetivo último a dominação e o controle da natureza.

O que hoje se pretende mostrar é o esgotamento da pretensão de se abarcar a realidade a partir de uma visão homogênea, unidimensional e do

² Mestranda em Educação pela UFBA, Professora do Departamento da Filosofia e Ciências Humanas da UESC.

predomínio de uma concepção de conhecimento oriunda exclusivamente do modelo de ciência que teve o marco inicial com Galileu, vindo a consolidar-se no século XIX com o positivismo, cujo objeto de estudo é aquele que é passivo! de explicação através da observação e da experimentação.

Duas importantes descobertas no campo da física, neste século - a teoria da relatividade e a teoria quântica - contribuíram decisivamente para enfraquecer os conceitos da visão de mundo cartesiana e da mecânica newtoniana. A noção de interconexão é apresentada pela Física Quântica a partir do momento em que se constata que na natureza não há quaisquer elementos isolados, mas evidencia uma teia complexa de relações entre as várias partes de um todo unificado. Qualquer objeto atômico, uma partícula por exemplo, não existe isoladamente, mas numa interrelação com o seu meio ambiente.

Nessa perspectiva, no universo da pesquisa, o sujeito não é mais o senhor poderoso que observava e descrevia "de fora" o seu objeto de estudo. Ele necessita agora do outro para se construir juntos e se dizer numa realidade onde todos os elementos estão interrelacionados. O saber passa a ser negociado e, como nos diz Oliveira (1993), é resultado da relação de permanente diálogo entre pesquisados e pesquisadores, que articulam ou confrontam seus respectivos horizontes.

Discute-se também, nesse momento contemporâneo, a concepção de conhecimento como produto acabado e cristalizado. A visão do conhecer

passa, então, por uma ampliação conceitual que comporta a incompletude, a provisoriedade e a permanente construção do conhecer a partir de um conjunto de saberes, sem o estabelecimento de hierarquias axiológicas de uma dimensão do conhecimento em relação a outra. O olhar sobre o mundo tem os matizes da pluralidade e nenhuma das formas pode dar conta de toda diversidade do real. Não há uma realidade única, mas maneiras diferentes de concebê-la. A ciência, a filosofia, a arte, o mito, a religião e o saber popular dialogam entre si, apresentando visões distintas mas sem perder de vista a noção de interconexão dessas expressões. Nessa mesma trajetória, o conhecer mítico teve a sua significação enfraquecida em nossa língua com os sentidos correntes de fábula, fantasia ou de um estágio inicial que os povos teriam que necessariamente superar. Daí, ate bem pouco tempo ter sido considerado como uma elaboração de menor valor, por não ser possível enquadrá-lo nos estatutos científicos. Etimologicamente o termo vem do grego *mythus* significando palavra, discurso:

O mito e uma narrativa. É um discurso, uma fala. É uma forma de as sociedades espelharem suas contradições, exprimirem seus paradoxos, dúvidas e inquietações. Pode ser visto como uma possibilidade de se refletir sobre a existência, o cosmo, as situações de "estar no mundo" ou as relações sociais (Rocha, 1985: 7).

Os trabalhos recentes sobre o tema têm demonstrado que a estrutura da mentalidade dos

povos tanto e composta do elemento mítico como do racional. Leenhardt (1987) nos diz que não há anterioridade de um em relação ao outro. A racionalidade é tão inicial quanto o mito na história do pensamento. Os estudos de Eliade (1972), Cassirer (1985), Moraes e outros (1988), atentam para a lógica própria do mito em relação ao racional. O mito é outro registro, não é ficção, engano, falsidade, é sim um modo de falar, ver e sentir dimensões da realidade inatingíveis por um certo modelo de racionalidade que pretendeu dominar tudo. No entendimento da racionalidade instrumental, o que não passasse por sua lógica era descartado ou minimizado.

Para Durand (1981), a referência de toda a produção humana é o imaginário, sobretudo através de sua manifestação discursiva, o mito. O trajeto antropológico do qual ele nos fala e, em termos gerais, a interação do humano e do cósmico para a formação de imagens. Temos o imaginário como dinâmica subjacente as produções do homem que nos surge em discursos, principalmente através das elaborações míticas que estão em todos os âmbitos das construções socio-historico-culturais. Nas diversas épocas existem os mitos que orientam e que modulam o curso do homem, da sociedade e da história. Esses esquemas, segundo Durand (idem), são simbólicos e coletivamente aceitos. Eles estão implícitos nas diversas manifestações criadoras do espírito humano.

Hoje assiste-se a um interesse pelos estudos sobre o imaginário, ressurgindo com força, devido a saturação do modelo anterior que não o vislumbrava como uma importante dimensão da realidade para a

construção de conhecimento, principalmente por não se conseguir encaixá-lo nos parâmetros da lógica mensurável. Quando o homem se redescobre não mais um ser de conhecimento uniforme, passa então a perceber o grande valor da fantasia, do sonho, da imaginação em sua vida. Nunca uma época foi tão fértil na produção de imagens como a nossa, com grande profusão inflacionária em nossas vidas. Estamos cercados por todos os lados de valores, materiais, atitudes, que são expressos por imagens. E nesse ambiente imagético e simbólico que o discurso mítico passa a ser revalorizado.

A linguagem mítica perpassa o nosso cotidiano. Esta em nossos lares, na academia, nas relações com amigos, na política nacional e local. Embora vivenciemos cotidianamente inúmeras elaborações simbólicas, muitas vezes não prestamos atenção aos seus significados porque nosso olhar foi direcionado para desconsiderar tudo daquilo que não pudesse ser enquadrado nos ditames do modelo estabelecido. Se o mito em nossa sociedade foi relegado ao esquecimento durante o longo período de tempo da modernidade, vamos encontrar nesse ambiente o mito nagô sendo muito menos considerado ainda. Essa postura é resultante do desrespeito ao saber dos povos africanos que, trazidos a força para o nosso território, foram cravados com a marca da escravidão em sua história. Estar na condição de escravo, todos sabemos, era ser considerado inferior e não possuidor de conhecimento. As consequências dessa perspectiva não foram totalmente banidas; elas ainda estão presentes em nossa sociedade gerando os preconceitos e o desrespeito à diferença.

Ao trazermos o conhecer mítico para a mesma dimensão dos outros saberes, o que se quer e restituir também aos povos africanos o que lhes foi retirado e negado, o direito a expressão de um singular modo de agir diante da vida. Para as comunidades de filiação nagô, o mito é uma realidade fundante, como nos diz Bastjde (1961). É um saber que remonta as tradições africanas e de todo um patrimônio cultural, compreendendo bens físicos, simbólicos, étnicos, técnicos e políticos. O mito integra-se ao conceito de legado cultural africano numa interação dinâmica com o *ethos* da terra brasileira.

É um modo de interpretação da vida que carrega em sua dinâmica intrínseca um variado simbolismo. É uma realidade polissêmica que se deixa expressar no gestual, na dança, no ritmo musical, nos rituais ou nos cantos que compõem a dimensão arquetípica nagô. Na comunidade religiosa Ilê Axé Ijexá, por exemplo, podemos observar a presentificação do mito na variedade de significações das divindades do panteão africano através do código de cores, dos movimentos, das oferendas, da forma dos objetos, dos textos orais ritualísticos e em inúmeras manifestações que estão a todo momento nos remetendo as significações míticas.

A comunidade nagô é profundamente marcada pelo aprendizado através do mito. Aprende-se os fundamentos da vida, os valores que direcionam o estar no mundo, a relação com o outro, o respeito as tradições e a coexistência entre o sagrado e o humano, numa compreensão de cultura que trabalha com a noção de entrelaçamento de símbolos. A concepção de cultura como entende

Geertz (1989), tem caráter semiótico, ao considerar o homem um ser amarrado a teias de significação que ele próprio tece, a partir da interpretação da realidade a procura de significado.

Nas diversas culturas o mito é um modo de interpretação simbólica, que ficou por muito tempo esquecido e desconsiderado porque as concepções estabelecidas pelo viver moderno não permitiam que nosso olhar sobre a vida fosse múltiplo, diverso e plural. A tentativa de homogeneização do conhecimento na modernidade, em que abarcou-se a realidade por uma única vertente, foi bem sucedida, chegando-se às raias de um cientificismo e o conseqüente empobrecimento de nossa visão de mundo com a eliminação de outros olhares e de outros modos de relação com a vida.

O mito resistiu e, na verdade ele nunca desapareceu. A própria modernidade criou os seus mitos. A camisa de força a que fomos submetidos está se rompendo porque a complexidade do ser humano e as suas construções não poderão mais ficar restritas ao predomínio de uma única postura diante do mundo. Rever o papel do mito em nossa cultura é abrir os horizontes para uma proposta de expressão plural sobre o real através das diversas modalidades de conhecimento com suas inerentes especificidades, mas num permanente intercâmbio e interrelações entre os saberes. O mito nessa dimensão é um tipo de conhecimento que expressa em formas simbólicas, o imaginário que o homem constrói na sua relação com a existência.

Bibliografia Citada

CASSIRER, Ernest. **Língua e Mito**. 2ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 1985.

DURAND, Gilbert. **Mito, Símbolo e Mitologia**. Lisboa: Editorial Presença, 1981.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação da Culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1989.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo, Perspectiva, 1972.

LEENHART, Maurice. O Mito. *In: Religião e Sociedade*. São Paulo: 1987.

MORAIS, Regis de (org.). **As Razões do Mito**. Campinas: Papirus, 1988.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de et al. A Categoria de (des)ordem e a pós-modernidade da Antropologia. *In: Pós-modernidade*. 4ª Ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.

ROCHA, Everardo P. G. **O que é Mito**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia**. São Paulo: Nacional, 1961.

Silêncio! Uma voz africana pede passagem

MARIALDA SILVEIRA³

A compreensão do valor do silêncio, na análise dos fatos da linguagem e, muitas vezes, considerada como assunto de segunda ordem. Ela é, quase sempre, vinculada ao espaço das conversações, quando se analisa, principalmente, as negociações estabelecidas por falantes na posse de turnos de fala ou ainda compreendido num jogo de operações em que se equacionam o valor dos implícitos linguísticos.

No caso específico desta abordagem que me proponho construir, refletir sobre um silêncio constitutivo na fala de uma criança, membro de uma comunidade africano-brasileira, não parece soar bem aos ouvidos de quem acredita que terreiro de candomblé e silêncio nunca se constituíram numa parceria muito harmoniosa. Afinal, sendo espaço da festa, ao som de atabaques, como pode o terreiro fazer compreender um certo silêncio?

O silêncio de que falo e aquele reconhecido como terreno de construção de sentidos e como lugar de onde nascem significações, sustentada na idéia de que, relembrando Orlandi "*(...) todo o dizer cala algum sentido*" ou "*que as palavras vêm sempre carregadas de silêncio(s)*" (1995:105).

³ Mestranda em Educação pela UFBA, Professora do Departamento de Letras e Artes da UESC.

Enquanto constitutivo da linguagem, o silêncio é fundante a todo dizer, ocupa um lugar primeiro, significando que, quando dizemos algo, silenciemos sempre, em nos, alguma coisa que a linguagem na sua expressão, interditou.

Nessa perspectiva, através da compreensão do enunciado "*Tia, eu vou sair do candomblé! (...) Vou sair porque eu quero, porque eu vou*", emitido por uma criança pertencente, por linhagem familiar, a comunidade religiosa africano-brasileira do Ilê **Axê Ijexá** (Itabuna-BA), procuro refletir sobre o valor discursivo do silêncio nesse espaço específico de produção a possibilidade que a sua leitura abre à compreensão da trajetória de construção identitária.

A orientação teórica que auxilia a minha compreensão e a da Análise de Discurso (AD) de linha francesa, que considera que os eventos discursivos, em sua constituição de sentidos, são determinados pelas condições sócio-históricas e ideológicas nas quais os sujeitos estão submersos. Todo dizer então, apresenta uma história, insere-se em cadeias discursivas que determinam o uso ou não uso da linguagem, o dizer e o não-dizer numa situação dada. Essas cadeias estão atravessadas pelas representações que os sujeitos fazem da sua história, do seu ambiente, isso constituindo-se como o seu imaginário discursivo. Desse modo, o sujeito é constituído pelo discurso e o dizer é o espaço capaz de revelar ideologias, crenças, valores e de construir identidades.

A partir dessa compreensão e considerando o silêncio como fundante da linguagem, questiono quais sentidos estão calados no dizer "*Tia, eu vou sair do candomblé! (...) Vou sair porque eu quero, porque eu vou*". Em qual história esse dizer se inscreve? Quem é afinal o sujeito desse dizer? De qual lugar fala e que efeitos tem essa fala à construção da identidade?

Compreender essas questões exige situar a historicidade que as permeia, os seus processos de significação, além de considerar que os contextos são sempre constitutivos do sentido.

Um fato que veio ampliar a minha reflexão foi o de saber que a decisão tomada pela criança de afastar-se do terreiro devia-se ao seu desconhecimento (pela razão de não ter sido evidenciado no Oráculo nagô) a qual orixá pertencia (modelo cósmico da cultura nagô a que todo ser humano se filia). Isso reforçou ainda mais a minha necessidade de compreensão do silêncio que estava constituído no seu dizer, procurando entendê-lo a partir da discussão de duas categorias da AD: a de sujeito e a de discurso

Para a AD, o sujeito não é o dono exclusivo do seu dizer, em cada dizer circulado pelo sujeito ha uma dispersão caracterizada pela heterogeneidade dos discursos que lhe constituem, isto é, o sujeito ao dizer algo está sempre atravessado por outros dizeres. Então, ele não diz o que pode, a qualquer momento, em qualquer lugar. Fala a partir da formação discursiva em que está inserido. Isso se efetivaria por um processo de apagamento do sujeito que está constantemente afetado por determinada formação ideológica, o que equivaleria a dizer, conforme Pecheux, "(...) *que as palavras, expressões, proposições, etc. recebem seu sentido da Formação Discursiva na qual são produzidas*" (1988, Apud Gallo, 1992:23). Assim, o dizível e o sentido não nascem do sujeito, mas das relações sócio-histórico-ideológicas que lhe são próprias. Para cada dizer há uma memória dada pelo lugar antes percorrido pelo sujeito no seu próprio discurso e uma outra memória dada pelo lugar do já construído pelos "outros sujeitos". Dizer é então um trabalho de inserir-se, utilizando-me da expressão cunhada por Orlandi, em um "*continuum discursivo*". Então, conforme esta autora, "*O sujeito não se apropria da linguagem num movimento individual. A forma dessa apropriação e social (...) porque os discursos tem*

formas institucionais que os definem''(1993:18).

Voltando ao nosso enunciado e tomando essas categorias, compreendo, respondendo as questões orientadoras anteriormente formuladas, que o dizer "*Tia, eu vou sair do candomblé! (...) Vou sair porque eu quero, porque eu vou*" sugere reconhecer a existência de um sujeito que atravessado pela sua historicidade e pela formação discursiva a que pertence (a comunidade religiosa), requer para si aquilo que esta na memória do dizer do seu povo: e precise conhecer a quem me filio. O que equivaleria, em termos elementares, ao sujeito ser portador de um documento de identidade que lhe possibilitaria uma certa legalidade em transitar no ambiente onde se situa. Como o desconhecimento do orixá da sua cabeça não dependia necessariamente do humano (foram varias as tentativas de consulta ao Oráculo, sem que houvesse respostas), na formação discursiva a que pertence, só restava ao enunciador silenciar sob a forma da resposta evasiva que temos acima. O seu dizer sugere compreender um dizer reivindicatório do estar no mundo enquanto sujeito identificado, que tem nome, sente, age, inserido no seu modelo arquetípico. Mas é um dizer silenciado porque não lhe e, no seu imaginário discursivo, permitido reivindicar as instancias divinas. O indivíduo transformado em sujeito pela formação discursiva a qual pertence e recorrendo a memória dos dizeres da comunidade (ao Oráculo não se faz exigências, ouve-se o que ele tem a dizer), guarda na sua estratégia de silenciamento uma interdição ao dizer. Isso reforça a idéia de que o sujeito ao dizer algo, retomando Orlandi, "apaga necessariamente outros sentidos possíveis, mas indesejáveis, em uma situação discursiva dada". (1995:55). Isso reflete o lugar de onde o sujeito fala e a sua consequente inscrição em uma determinada formação discursiva. Nesse caso específico, o sujeito, não podendo manter um discurso de cobrança e, diante dessa impossibilidade, procura construir um outro espaço para ser ouvido: esse espaço e o do silêncio constitutivo do seu

dizer. Nesse momento, o silêncio e o lugar de reafirmação de memórias discursivas e elaboração de outros sentidos. O sujeito do dizer e disperse porque aponta para as possibilidades desse mesmo dizer se localizar, ao mesmo tempo, no sujeito e em todos os outros (o sentimento de qualquer integrante no **terreiro**, seguramente estaria atravessado pela mesma trajetória diante de uma indefinição arquetípica).

Essa discussão ratifica que a identidade, mesmo considerada em seu aspecto subjetivo, não pode deixar de ser vista em sua dimensão social e simbólica. Interiorizar valores é sempre um exercício que requer a apreensão de um conhecimento marcado por manifestações de processos subjetivos de outrem.

Essas observações me fazem considerar que, sendo o sujeito disperse, isso aponta para pensar que o dizer analisado, partilhado social e culturalmente, sugere:

- reafirmar também o valor simbólico do silêncio no Candomblé como um silêncio de "matriz africana", que traduz uma obediência. Obediência entendida, entretanto, sob uma nova noção: a da escuta sensível e constante a sabedoria dos mais-velhos; a da recuperação do valor simbólico da palavra, que sendo transmissora de axé (força que dinamiza a existência e está presente em todas as coisas materiais e/ou imateriais), só pode, ser utilizada em tempo e local apropriados;
- que na prática educativa do Candomblé, a apreensão e leitura do silêncio deve ser um componente necessário a revelação de uma identidade africana silenciada, de um modo geral, em sua expressividade social;
- que não se pode ser "alguém" na comunidade do terreiro de Candomblé, sem que se conheça o seu lugar no mundo, a sua trajetória identitária;

Retomando o silêncio, fio teórico condutor destas reflexões, em termos mais gerais, penso que:

- A linguagem, procurando tornar sem voz o silêncio está, inevitavelmente, relacionada com este. Isso exige pensar que não se pode compreender qualquer manifestação verbal ou não-verbal da linguagem sem que esteja reconhecido o estatuto particular do silêncio;
- para que o silêncio faça sentido, é preciso recorrer à intervenção da história;
- em sua dimensão prática, a leitura do silêncio e um rico mecanismo para a compreensão dos processos discursivos que ajudam a desvendar e enriquecer o fazer pedagógico de qualquer espaço;

Para instituir um silêncio para essas reflexões, penso que aqui houve uma voz africana que não apenas pediu passagem, mas afirmou que o silêncio não escolhe lugar para firmar-se ou anunciar-se: o espaço da festa e também o seu lugar de presentificação. Por isso mesmo é que estar atento é muito pouco, é preciso afinar os ouvidos, pensar a linguagem e trazer a história revelando outras vozes (e elas são diversas) que pedem passagem através do silêncio.

Bibliografia Citada

1. ORLANDI, E. P. **As Formas do Silêncio no Movimento dos Sentidos**. Campinas Editora da Unicamp, 1995.
2. _____. **Discurso e Leitura**. Campinas: Editora da Unicamp, 1993.
3. GALLO, Solange Leda. **Discurso da Escrita e do Ensino**. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

Bibliografia Consultada

- BRANDÃO, Maria Helena N. **Introdução à Análise do Discurso**. Campinas: 1995.
- MAINGUENEAU, Dominique. **Novas Tendências em Análise do Discurso**. São Paulo: Pontes, 1993.
- PÊCHEUX, M. **Discurso: Estrutura ou Acontecimento**. São Paulo. Pontes: 1990.
- POSSENTI, Sírio. **Apresentação da Análise do Discurso** (mimeo), 1993.

Um olhar sobre a África

MARIA LAURA DE OLIVEIRA GOMES⁴

África, imenso continente dividido entre os sentimentos paradoxais do amor e do ódio proporcionado pelas relações de dominação e poder de outras nações. O tempo ainda não conseguiu apagar magoas e dívidas impostas a seus povos, as quais não obscureceram a vocação indissociável de traçar percursos e rotas históricas, tendo sempre como protagonistas seus filhos heróicos, onde muitos foram vencidos e não puderam presenciar o silêncio de culpa ou ressentimento dos vencedores. Por ironia do destino, ainda neste final de século, os africanos constataam que as suas existências se cruzam favoravelmente com os destinos dos povos europeus, numa demonstração cristalina de que os ventos que tecem a História de hoje demonstram a aptidão democrática e secular de juntar crenças e raízes tão distintas.

A vastidão geográfica do mundo africano tem a mesma medida da dimensão utópica do desejo, da esperança de transformar o sonho de um povo em realidade de celebração e conagraçamento, num sentimento de universalidade, como pode ser constatado pela trajetória histórica bipolarizada de conquistas e derrotas vividas. Espaço mítico de resistência e de preservação dos valores culturais legados por uma cultura milenar, que soube plasmar

⁴ Especialista em Literatura Brasileira, Professora do Departamento de Letras e Artes da UESC.

experiências impostas por outros povos com a sua vocação histórica de agente catalisador de discursos heterogêneos.

O escritor africano busca inexoravelmente o alento e a coragem nesse imenso *loccus* pontilhado de imagens totêmicas e míticas que permeiam toda a sua existência, refletindo no produto artístico a trama bem tecida de variadas culturas que se abraçam nos mistérios e desvendamentos. O espaço do poeta e de enfrentamento das coisas e dos homens, numa preocupação em preservar o seu topos, as idéias formuladas pelo alargamento de experiências, desaguando num imaginário construído através dos tempos, com a leveza e o multicolorido das aves e animais de África, mas também com a resistência heróica das grandes feras das savanas. Esse experimentalismo existencial de resignação e liberdade vai configurando gradativamente a marca do mundo africano de denúncia, protesto, lutas e dor.

O imaginário construído reflete a multiplicação dos espaços sem fim do seu continente, que não deixa de estar impregnado das tonalidades fortes e passionais desses sentimentos, porque ao tempo em que encontramos o sangue rubro das revoltas e desejos, deparamo-nos com as nuances serenas das madrugadas em África. E do sentimento complexo de dor e orgulho de ser negro que as imagens vão se formando num movimento fractal, que tão bem caracteriza o itinerário imagético desse povo e, assim, de partes em partes, de reações diversas e adversas o caleidoscópio africano se revela exorcizando os demônios que povoam o mundo e as relações dos incrédulos quanto ao futuro promissor do continente.

O texto silenciado, o discurso milagrosamente colocado dando voz a outros discursos e o silêncio dos marginalizados e frustrados tornam-se tão perceptivos quanto a claridade solar que invade a terra quente e castigada dos africanos. Sabedoria adquirida e repassada pela cultura milenar, ou como dirão os teóricos, estratégias discursivas homologadas pelas estéticas consagradas? A História tem sido implacável para com o povo africano e, em especial, para com os poetas e ficcionistas, pois os tem obrigado a usar sempre a voz do discurso oficial, para que o seu canto plangente de dor e emoção seja ouvido e escutado.

Desse mundo mágico de transmutação os homens seguem o seu caminho como agentes catalisadores de sentimentos e ações marcadas a ferro e a fogo nas canções, ora melancólicas, ora objectuais. O imaginário africano busca integralizar a magia primitiva e dialética da vida, pois sabe, como afirma Cezanne, "a fraqueza de muitos homens e não saberem transformar-se nem numa pedra, nem numa árvore" e é dessa verbalização estética propiciada pela língua portuguesa que materializam as produções vazadas na afetividade dos dialetos e, também, encontram a plasticidade para transitar com passos firmes entre os vários códigos, numa prática inter-semiótica desafiadora de tempos e cânones.

Da prática milenar da colecção de ritmos, gestos, vozes e ruídos da natureza, o universo da escrita e das imagens vai sendo tecido, ora através do *mise-en-scène* da oratura, ora pelos parâmetros consagrados dos modernos discursos. Da polifonia de vozes ao cromatismo exuberante e intenso é que a

relação espaço-temporal se constrói na marcação dos fatos históricos; no registro quase pueril da paisagem natural impregnada de sons, cheiros e cores; nos segredos consagrados dos temperos exóticos e no registro da vida que oscila entre a indignação contida e o sentimento de superioridade de um Reino distante.

Esse tecido cultural urdido com os pertences seculares dos africanos revela que, para efetuar uma análise sobre o seu patrimônio, faz-se necessário um conhecimento profundo da ontologia negra e dos valores coletivos que tão bem caracterizam essa cultura. Eles tinham plena consciência de que só poderiam sobreviver, tanto existencial quanto culturalmente, através da força coletiva e, assim, a destruição acontecida com as suas linhagens, clãs e realezas foi sublimada com um dos tesouros que podiam ser salvos: o culto aos orixás, voduns, voduns e ancestrais, e celebração de ritos.

É, portanto, da síntese histórica feita pelos africanos espalhados por todas as quadraturas do mundo, onde o silêncio e a resistência convivem lado a lado com a liberdade e a obediência e que a *africanidade* - metáfora residual dessa cultura - constrói as imagens sempre recorrentes em qualquer época, ou seja, a temática e sempre voltada para a terra sacralizada, para o fogo como elemento purificador e também anunciador de chuvas copiosas a banhar esse imenso território. Desta mundividência, os africanos celebram a união dos quatro elementos do Cosmos e expressam através das variadas formas artísticas a concepção valorativa e temática do seu universo.

Esse saber assistemático forjado com coragem e destemor impediu que a faina reducionista dos brancos destruísse as diferenças que cada povo e nação trazem e transmitem aos seus membros, conscientizando-os da necessidade de preservação do seu mundo cultural, embora convivendo com os embates valorativos dos povos que os submeteram..

Num momento histórico, onde a homogeneidade era considerada uma prerrogativa de domínio e segurança para as nações poderosas, o mundo africano sempre cultuou as suas desigualdades ou diferenças, mostrando, ainda que de maneira acientífica, não podia haver a ditadura da Estética branca, porque a beleza esta na visão do observador e, por conseguinte, e privilégio de quem olha. Entretanto, esses olhares estéticos devem ser sistematizados, a fim de que essa cultura multifacetada seja respeitada, não só pelos seus pares ou estudiosos, mas por todas as nações que já começam a apresentar os primeiros sinais de exaustão de valores e necessitam urgentemente do espaço mágico e do realismo fantástico do mundo *afro-americano*, promovendo a revitalização temática necessária para dar voz e vez aos chamados discursos periféricos.

Embora os africanos tenham sido historicamente submetidos e torturados, eles não perderam a docilidade em prover o "mundo civilizado e branco" dos elementos encantatórios de suas culturas. A História certamente equacionara as divergências e contradições destes percursos de sonhos e utopias.

Individualismo e Holismo na Cultura Científica Ocidental

MILTON FERREIRA DA SILVA JÚNIOR⁵

Na cultura ocidental, de raízes greco-latinas e ideário católico, apostólico romano, o conhecimento científico assume certas especificidades. Tradicionalmente, as ciências buscam uma "opinião" mais fundamentada sobre determinados fenômenos. A rigor, privilegia o individualismo, a autoria. Classicamente, as suas produções de conhecimentos e tecnologias admitem uma separação entre sujeitos ávidos por saber e objetos a serem conhecidos, ou seja, criadores e criaturas (re)conhecendo "verdades", tal como a luz dissipa a escuridão.

A relação habitual entre o criador (sujeito) e a criatura (objeto) pode se, estabelecer de três formas. A primeira defende ciência como a objetividade em "*observar para explicar*" a realidade. Autores de orientação mais idealista, a exemplo de Bacon, Hume, Hobbes, Galileu, Newton, Comte e Durkheim, entre outros, aperfeiçoaram o método-experimental-dedutivo comum nas ciências naturais. A partir disto, a criatura "informa" ao criador o que e, quando colocada em certas condições.

⁵ Mestre em Sociologia Rural pela UFRGS, pesquisador da CEPLAC/CEPEC. Professor do Departamento de Ciências Agrárias e Ambientais da UESC.

A segunda postula ciência como uma certa neutralidade em "*reconstituir a realidade para compreendê-la*". Outros autores a exemplo de Descartes, Leibnitz, Husserl, Bretand, Sartre, Merleau-Ponty, Max Weber e Bachelard, apoiados tanto no idealismo como no realismo, desenvolveram o método racionalista, frequente nas ciências humanas. O criador, sujeito do conhecimento, coloca-se no lugar da criatura, para entender como ela esta. E ir da empatia aos tipos abstratos.

Um terceiro grupo de autores, nitidamente respaldados no realismo, a exemplo de Diderot, Holbach, Marx, Engels, Lenin, entre outros, postulam ciência como uma tomada de posição. E o "*engajar-se para transformar a realidade*". Trata-se do método dialético, utilizado nas ciências sociais. Alternam-se criador e criatura, induzindo mudanças recíprocas durante a produção de conhecimentos. Tudo e definido politicamente, nada e definitivo, a não ser a próxima síntese, travestida de futura tese.

Tais métodos surgiram e se formalizaram no percurso entre Idade Média, Renascimento e emergência do Capitalismo Liberal. Entre a Revolução Industrial e a Francesa, tanto a aristocracia decadente como a burguesia em ascensão entendiam ciência enquanto resume de experiências fortuitas. Era de "bom-tom" ter um "laboratório" anexo à biblioteca das suas residências, sinal de notoriedade.

Na Modernidade, as ciências passam a ser programas de experiências. Inúmeros especialistas "colaboram". O protótipo do gênio sozinho, no seu escritório ou no laboratório, cede lugar ao líder de

equipes multi, pluri, trans ou interdisciplinares. Busca-se superar o individualismo: as limitações em "saber tudo" sobre um pequeno fragmento da realidade. Tanto a "existência" como as relações entre o criador (sujeito) e a criatura (objeto) são revistas. Outras possibilidades anunciam o conhecimento não mais como luz e sim como som. Conhecer passa a ser ouvir o silêncio do (des)conhecido. Decompor a sua harmonia, melodia e ritmo em padrões (ir)regulares. E orquestrar, reger equipes ao invés de gerenciá-las. Produzir conhecimentos torna-se elaborar uma compreensão para as diversas linguagens, associando as "palavras às coisas".

Uma dessas possibilidades admite que produzir conhecimento e "dialogar para emancipar" os seres humanos das coerções psicossociais e ambientais. Diversos autores, próximos da Escola de Frankfurt ou nela inclusos, a exemplo de Adorno, Horkheimer, Habermas, Marcuse, Bloch, entre outros, oscilam entre uma melancolia ou esperança na intersubjetividade capaz de equiparar a criatura ao criador e reconciliar o ser humano com a natureza e seus semelhantes. Trata-se do *descentramento*.

Outros autores a exemplo de Foucault, Guatarri, Lacan e Deleuze enfatizam ciência como "*fazer falar o inconsciente*". Neste caso, o real e o discurso que e o sistema de regras anônimas, pletora dos acontecimentos naturais e necessidades sociais. Inexistem criador e criatura. O nicho está vazio e a identidade individual ou coletiva é um vácuo da iconoclastia. Tudo é existência ao sabor dos acasos. As relações de poder, produção e desejo são "megaforças" estruturadoras e estruturantes do

destino de cada um. Afinal o "*apriori*" e histórico.

Outros ainda entendem o fim da Modernidade, isto é, a Pós-Modernidade, como moldura para o "*anarquismo epistêmico*", compreendendo que, em ciência, "*vale tudo*". Maffesoli, Durand, Giddens, Feyerabend, Philips, Illich, dentre outros, advogam a provisoriade dos posicionamentos científicos e outras formas de saber, além das conhecidas pela nossa cultura greco-latina e católica, apostólica, romana. Denunciam a ciência como o maior dos mitos, uma vez que ela propõe posições metodológicas rígidas. Beiram o ecletismo, embora enfatizem a dimensão criativa da utopia coletiva como a "*antimetodologia individualista*" por excelência.

De uma forma ou de outra, essas três últimas possibilidades sugerem uma concepção de holismo, ou seja, analogicamente, ao se descartar o conhecimento como luz e privilegiá-lo enquanto som, enfatizam-se menos as análises reducionistas e acentuam-se mais as sínteses totalizantes na produção de conhecimentos científicos sobre os fenômenos estudados.

Resta questionar se, para melhor abordarmos certos fenômenos da cultura africano-regional, e necessário, além da "visão" e da "audição", fundirmos os demais "sentidos" ("olfato", "paladar", "tato" e o "sexto sentido"...) em uma sétima possibilidade epistêmica ainda a ser elaborada. Mas isto ultrapassa os limites deste texto e é um desafio às competências atuais.

Bibliografia Consultada

ALQUIÉ, FERDINAND et al. **Galileu, Descartes e o Mecanismo**. Lisboa: Gradiva, 1987.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

FREITAG, Barbara. **A Teoria Crítica Ontem e Hoje**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.

GUATTARI, Félix. **Caosmose: um novo paradigma estético**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

GIDDENS, Anthony. **As Consequências da Modernidade**. São Paulo: Editora da UNESP, 1991.

LACAN, Jacques. **Escritos**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

OLIVA, Alberto et al. **Paradigmas Filosóficos da Atualidade**. Campinas: Papyrus, 1989.

MAFFESOLI, Michel. **O Conhecimento Comum**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

Quarto de Consulta: um espaço para a terapia africana

RUY DO CARMO PÓVOAS⁶

Em sua página 3, do número 30, fevereiro/97, o jornal *Universus* informa: "*Como fato de destaque, o esperado debate de astrólogos e astrônomos, que ocorreu pela primeira vez num evento público de astrologia, transcorreu de forma elegante e cordial.*" O referido evento aconteceu no **1º Simpósio Nacional de Astrologia**, realizado no Rio de Janeiro, nos dias 24 e 25 de janeiro deste ano e se constitui "sinal dos tempos". Enfim, astrônomos reconhecem que não basta apenas que eles digam ser a Astrologia um amontoado de credices e superstições. Também psicólogos, psiquiatras, analistas e terapeutas, em grande número, consideram os participantes dos *terreiros de candomblé* alienados, supersticiosos e ignorantes, quando não os vêem na condição de desequilibrados. Evidentemente, aí se revela um mundo de preconceitos firmados nos desvãos da colonização portuguesa, no paradigma racionalista que sufoca a civilização ocidental, no entendimento de que fora da ciência dos brancos não há salvação.

Para que esta visão nefasta se desfaça, é necessário fazer o que astrônomos e astrólogos

⁶ Mestre em Letras Vernáculas pela UFRJ, Babalorixá do Ilê Axé Ijexá, Professor do Departamento de Letras e Artes da UESC.

fizeram no Rio de Janeiro: romper a barreira do preconceito e colocar as cartas na mesa. E eis aqui uma carta para quem quiser participar do jogo da verdade. Vaidade? Não; apenas vontade de ver também acontecer por aqui um simpósio parecido, reunindo nosso povo e nossa gente, para juntarmos nossos saberes e construirmos o Conhecimento.

Um *terreiro de candomblé* é, antes de tudo um espaço onde atua um conjunto humano com base em um outro saber. Ali, preserva-se a Natureza e rende-se culto as suas forças. A vida social, política, religiosa, econômica e familiar tem como eixo fundante o axé, a força responsável pelo que é e pelo que será. Os humanos e as divindades convivem no mesmo espaço de interação: dialogam, visitam-se, divertem-se, disputam, decidem, choram, riem, cantam, dançam. Ali, os humanos também têm um lado divino e as divindades, uma porção humana. Plantas, bichos, minerais e gente são considerados participantes do mesmo bloco. E sem um, o outro não é. Sem folhas não há orixá; sem orixá, não há a pessoa humana; sem a pessoa humana, a Terra perde a sua função de Mãe. E sem essa função, para que as folhas?

Pois bem. Essas imagens fundantes (gente, natureza, divindade) interagem, comunicam-se entre si para formar uma totalidade. E nada se faz sem que se proceda essa comunicação com anterioridade. Ao retirar-se algo da natureza, a crença no sistema de trocas determina a reposição. Ao olhar o outro e para o outro, há uma obrigação de se olhar o divino e para a divindade. E tudo isto está posto na compreensão de que nada é essencialmente bom e nada e

essencialmente mau e de que não há bem que sempre dure, nem mal que nunca se acabe, pois tudo é considerado em permanente movimento. Nada está parado, tudo se move: as estrelas, a terra, as ondas, as folhas, os orixás, o axé, os humanos, os mortos, os vivos, o direito, o esquerdo... E é esse movimento que perfaz o *orun* e o *aiê*, isto é, o mundo da matéria consolidada e o mundo sutil das energias não condensadas.

No terreiro, os humanos se entendem a partir de uma outra concepção de cabeça, denominada *ori*. E no *ori* onde se decide o destino, mas o destino, para esse segmento social, é uma escolha. E pode ser desvendado através do jogo-de-búzios. É aí que entra em cena o *quarto de consulta*. Um quarto de consulta não é bem um quarto. Mas é uma estrutura espacial e especial para o diálogo com o orixá, isto é, com a cabeça da pessoa, com objetivos de busca do equilíbrio. E lugar imantado, preparado para tal fim. E esse prepare liga-se a preceitos, respeito e segredo. Há normas de conduta, higiene e asseio. Há concentração, meditação e busca da harmonia. Há contatos com aquilo que os humanos têm de mais bonito: vontade de melhorar. Ser melhor por dentro e por fora. Ser melhor na família, no trabalho, na profissão, no amor, no dinheiro. Melhor consigo mesmo e com os outros, com sua cabeça, com seu orixá, com seu mundo interior e com as forças cósmicas.

Quem se dedica ao atendimento em quarto de consulta primeiro se qualifica, tomando-se pai ou mãe-de-santo. E submeter-se a isso é dedicar à existência a construção de um saber. Longos são os períodos de recolhimento, difícil é a submissão que a

carreira exige a preceitos éticos, civis e religiosos. Para se chegar lá, percorre-se um longo caminho através dos vários níveis hierárquicos. Não há saltos e os que não cumprem a carreira são desacreditados.

A consulta exige o domínio de uma linguagem iniciática, herança africana conservada no Brasil, transmitida de geração em geração e exclusivamente pela iniciação religiosa. O jogo-de-búzios não é uma diversão. Não é um momento de adivinhação. É, antes de tudo, um momento de leitura e interpretação de textos virtuais que se configuram na caída dos búzios. É a caída que é lida, pois ela manifesta o que esta na mente do consulente, a expressão do seu mundo, do seu cosmo, da sua paixão, da sua razão, da sua emoção, dos modelos que foram tomados por base para construção da personalidade de quem está fazendo a pergunta. E não se aprende isso por impressão. São necessárias horas e horas a fio de contato com o orixá, por toda a existência.

É no quarto de consulta que se lê a fala do orixá. Uma leitura enviesada, equivocada ou incompleta é altamente comprometedora. O consulente pode ser informado errado. Pode deixar de ser avisado a tempo de perigo iminente. Pode ser traído e isso é grave aos olhos do orixá, pois provoca a sua ira e o desatino reverte-se em direção ao *terreiro*, atingindo toda a comunidade.

Para a interpretação da fala do orixá através do jogo-de-búzios, é necessário aprender os *odu* de Ifá, o orixá da adivinhação. É um sistema binário de 16 combinações iniciais que se combinam mais 16 vezes, formando 256 *odu*. E outra vez é possível mais outras 16 combinações. O número de *odu* sobe,

então para mais de quatro mil. E para cada odu, há dezenas de itan, histórias do sistema oracular, que explicam o que é perguntado. É preciso memória boa, dedicação e atenção. E muitos por aí, sem nenhum conhecimento de causa, julgam que a consulta é um ato pagão, de um ignorante qualquer que pensa estar adivinhando alguma coisa....

Evidentemente, existe por aí um sem numero de aproveitadores da ingenuidade alheia, com suas tendas e tabuleiros, fazendo consultas a torto e a direito. Mas não estamos falando dessas pessoas do mesmo modo que não objetivamos alcançar o professor "embromador", quando estamos fazendo o planejamento escolar, nem objetivamos colocar um ladrão numa prefeitura, quando votamos num candidato, nem queremos nos entregar a um assassino, quando fazemos uma consulta médica. Mas há prefeito ladrão e médico que mata o paciente por irresponsabilidade.

Pois bem. O quarto de consulta é um consultório. Para lá acorrem os que padecem de dor física, moral e psíquica. Os que padecem fome e sede de justiça. Os perseguidos da má sorte, do desatino, da perdedeira na vida. Os traídos, os desnorteados, os que choram. Os que não sabem, mas querem saber. Os que não se entendem, mas querem se entender. Os que se amam, mas foram separados. Os que, desconstruídos de si mesmos, anseiam saber o que fazer da vida, por onde seguir, para chegar a inteireza de si mesmos, costurar as fendas de sua alma, tornar-se digno de si mesmo.

Na verdade, todas as civilizações, de todas as épocas, tiveram e tem seus quartos de consulta. Na

atualidade, os psicólogos, psicanalistas, terapeutas os tem. Os economistas e administradores também. E que outra coisa é a Internet? Não passa de um imenso e virtual quarto de consulta, onde toda a sorte de questões e de procuras são colocadas.

Em relação ao *terreiro* e seus participantes, alguém poderá perguntar: "Mas por que nada disso é dito, falado, comentado, escrito ou dissertado por eles?" Primeiro há de se entender que, para se chegar ao que está posto como Ciência, a Academia cobra uma elucubração de referenciais teóricos, metodologia e embasamentos que exigem muito mais que construir o conhecimento. Exige-se a elaboração teórica de como construir o conhecimento. Leva-se uma vida para discutir os teóricos, compará-los, entendê-los, interpretá-los, testar o que eles revelam como pedras fundamentais. E depois disso, provar por $A + B$ que o que se diz é verdade porque se apoiou em fulano e em beltrano. E o povo do *terreiro* não está a fim disso. Lá, o contato com o conhecimento é imediato, não se precisa do aval de um sabido para a verdade ser entendida como tal. Basta apenas sentir o pulsar da verdade e ela se apresenta na sua mais elementar simplicidade. Por isso mesmo, para o povo de *terreiro*, estudar é outra coisa: sem provas, sem sala de aula, sem projetor de "slide". Apenas são necessários o coração e a mente, suportes básicos também para o funcionamento do *quarto de consulta*.