

## Sentenças proverbiais africanas: a um só tempo, literatura, filosofia e acontecimento

Tiganá Santana\*

Universidade Federal da Bahia – UFBA

### RESUMO

Este artigo traz à tona o lugar específico e relevante do que nele se cunha como sentença em linguagem proverbial – diferentemente, de uma ideia euro-ocidental de provérbio – para civilizações africanas, a exemplo da Bantu-Kongo, Changana e Yoruba. A complexidade semiótica, filosófica e estético-inscricional de tal expressão (associada a corporalidades coletivas e singulares) está também na dimensão do acontecimento a mover-se entre temporalidades, o conhecido e o desconhecido. Linguagem, nesse caso, faz-se, antes de tudo, comunicação entre frequências.

**PALAVRAS-CHAVE:** Sentenças em linguagem proverbial. Provérbio. Civilizações africanas.

### ABSTRACT

This article brings up the specific and relevant linguistic space of what is called here a sentence in proverbial language—unlike a Euro-Western idea of a proverb—for African civilizations, such as Bantu-Kongo, Changana and Yoruba. The semiotic, philosophical and aesthetic-inscriptional complexity of such an expression (associated with collective and singular corporealities) occurs within the dimension of a linguistic event that is in the process of moving between temporalities, the known and the unknown. Language, in this case, is, first of all, communication between frequencies.

**KEYWORDS:** Sentences in proverbial language. Proverb. African civilizations.

### Das sentenças em linguagem proverbial: introdução a uma conceituação

Parece-nos fundamental reconhecer a efetiva relevância do que cunhamos como sentenças em linguagem proverbial, em muitas experiências civilizatórias negro-africanas, para a validação de um contato com complexos pensares filosóficos ou, se quisermos, performativo-filosóficos. A utilizar o termo “provérbio” preferimos “sentença em linguagem proverbial”, dado que, em tais civilizações – como vimos a partir de nossas pesquisas que versam sobre *kingana* (assim denominado na língua de tronco *bantu*, o *kikongo*) ou sentenças proverbiais entre os *bantu-kongo* –, a forma de se relacionar com os mundos, as comunidades, as singularidades, reflexões, transmutações, criações etc., com a participação de tais sentenças, enquanto acontecimentos técnicos, filosóficos, transtemporais e corporais, ocupa um lugar muito distinto daquele ocupado pelos “provérbios”, conforme comumente conhecemos quando advindos de culturas euro-ocidentais. A sentença em linguagem proverbial destaca-se pelo seu diâmetro de força a circundar, simultaneamente, o ancestral e o circunstancial, uma vez evocadas certas combina-

\* santanatigana@gmail.com

ções de palavras-frequência. Aquilo que Steinberg (1995, 2002) chamou de “formas estereotipadas de introdução”, tais como “É como se diz”, “Como já diziam os antigos”, “na minha terra se costuma dizer” etc., atribuindo aos provérbios a característica de as terem originado, é, segundo afirma o pensador congolês Fu-Kiau (2001), algo de suma relevância; o que ancora e catapulta a enunciação de uma sentença em linguagem proverbial. Isso quer dizer que tal sentença não dispõe de uma estrutura fixada numa fórmula ou não deve, necessariamente, ser sempre metafórica, como no caso dos provérbios, segundo correntes dos estudos paremiológicos.

A sentença em linguagem proverbial sobressai-se em relação à linguagem cotidiana – como o fazem os provérbios – e, de fato, é, usualmente, uma manifestação de comunicação com significativo poder de síntese. Sua aplicação também tem cunho filosófico, de aconselhamento ou ético, muitas vezes, como no caso dos provérbios, mas não só (pode, por exemplo, ser aplicada, oficialmente, nas instâncias jurídicas ou para explanações científicas). No entanto, trata-se, com efeito, de determinada asserção, necessariamente, manifesta/expressa, na maioria das vezes, dita, com força de evocação, conclusão, iniciação, argumentação que versa sobre assuntos diversos e dispõe, via de regra, de soberania e reconhecimento público na comunidade. Digamos que a sentença em linguagem proverbial marca-se por uma linguagem própria que desenha o mundo com os contornos do seu *modus operandi* e o preenche com o seu pensar/figurar/comunicar, igualmente próprio. Nesse sentido, é válida a sua comparação ao poema, conforme fizeram alguns estudiosos da paremiologia entre provérbios e versos. Devemos ponderar que o uso do vocábulo “linguagem”, na acepção das sentenças em linguagem proverbial, não implica a sua manifestação neurológico-cognitiva, mas a codificação de tudo o quanto seja alcançado pela razão, sensação ou qualquer vivência humana, seja ela tangível ou intangível.

O escritor e pesquisador Fonseca (2008), para apresentar sentenças em linguagem proverbial tradicionais de Angola, as quais listou, tematicamente, em seu “Contos de Antologia” – tal qual o pensador Fu-Kiau (2001) – escreveu: “Os mais velhos falaram assim: – Se pelas canções e pelos contos tu não podes (aprender), deixa-te instruir pelos provérbios; o provérbio não sai do nada; o provérbio não é um tolo que o cita” (FONSECA, 2008, p. 85). Por seu turno, o poeta e pesquisador Paxe (2016), em suas investigações quanto à proverbialidade implicada e complexificada, em intersemiose e intertextualidade, nas regiões angolanas de Cabinda, Lunda e sul, traz-nos dimensões textuais – em que textos não se restringem a codificações alfabéticas, mas a conjuntos sígnicos os mais diversos – imagéticas em diálogo com o proverbial, entre o verbal e o não verbal, isto é, por meio das quais os “testos de panela” e “esteiras”, por exemplo, exprimem-se com o escultórico e a tela. Nesse caso, as sentenças e as materialidades artístico-imagéticas traduzem-se, complementam-se, enunciam uma discursividade múltipla em combinação a ser recebida, equivalentemente, em perspectivas trançadas por quem estiver imiscuído em tal teia comunicacional. De todo modo, as sentenças em linguagem proverbial são inscrições literárias – para além de um senso restritivo e, na maior parte das vezes, etnocêntrico de “letra” – em que as frequências vibratórias, as quais antecedem mesmo as forma-

ções imagéticas, ganham “carnalidade” estética, rítmica (e, notadamente, epistemológica) de modo avozeado, figurativo, antropomórfico (em relação com o extra-antropomórfico) e com base nas corporalidades em performance. Na introdução da obra “601 provérbios changanas”, centrada em sentenças proverbiais cultivadas por tal civilização *bantu* de Moçambique e da África do Sul, Ribeiro (1989) afirma, categoricamente, que “Os provérbios são, talvez, o produto mais autêntico da literatura africana”.

Para nos reportarmos, teoricamente, à dimensão vibracional das frequências formadoras de toda comunicação proverbial ou não proverbial – nesse caso, especificamente, *bantu* africana –, voltemo-nos a um princípio alicerçal perfilado pela ideia de ondas e radiações. De acordo com Fu-Kiau (2001), podemos perceber o grande significado desse princípio para os *bantu-kongo*:

A vida é fundamentalmente um processo de comunicação constante e mútua, e comunicar-se é emitir e receber ondas e radiações [minika ye minienie]. Esse processo de receber e liberar/transmitir [tâmbula ye tambikisa] é a chave para o jogo de sobrevivência do ser humano. Uma pessoa é constantemente banhada pela carga das radiações [zitu kia minienie]. A carga [zitu/demo] das radiações pode ter um impacto negativo ou positivo sobre qualquer pequeno ser, por exemplo, uma pessoa, que representa o “kolo” (nó) mais vibrátil das relações (FU-KIAU, p. 113-114)<sup>1</sup>.

A sentença em linguagem proverbial é a depuração do conhecimento de trocas de ondas e radiações no ato enunciativo. Há uma “energia” (*ngolo*) que não é proveniente da sonorização das palavras ou dos significantes, mas aquela que evoca toda uma maneira de referir-se à existência, uma cosmologia inerente e, sobretudo, a vivência de um efetivo poder de realização. Há também o reconhecimento de que se trata de um princípio sistêmico, apenas (de) codificado por aqueles que compartilham certa forma de experienciar a linguagem e ser/viver culturalmente, qual podemos interpretar em Fu-Kiau (2001, p. 11): “Um entendimento sistêmico, portanto, é possível apenas se alguém pode experimentar e sentir a beleza da radiação [n’nièzi a minienie] da língua que gera a cultura em questão”<sup>2</sup>. As sentenças proverbiais, dobradiças que condensam e fazem nascer narrativas existenciais, são receptores (*tambudi*), com *miekese* (antena), para que as ondas e radiações possam presentificar conteúdos e símbolos ancestrais. A esfera coletiva memorial atravessa a performance singular do corpo a expressar a literatura filosófico-proverbial diante das devidas circunstâncias, no átimo em presença, ou seja, uma determinada experiência criativa anterior volta a fecundar e propulsionar as infini-

---

1. Originalmente: *Life is fundamentally a process of perpetual and mutual communication; and to communicate is to emit and to receive waves and radiations [minika ye minienie]. This process of receiving and releasing or passing on [tâmbula ye tambikisa] is the key of human being’s game of survival. A person is perpetually bathed by radiations’ weight, [zitu kia minienie]. The weight [zitu/demo] of radiations may have a negative as well as a positive impact of any tiny being, for example a person who represents the most vibrating “kolo” (knot) of relationships.*

2. Originalmente: *A systematic understanding therefore is possible only if one can taste and feel the radiation beauty [n’nièzi a minienie] of the language that generates that culture.*

tas possibilidades criativas do tempo presente. Reúnem-se, transtemporalmente, ancestralidade, presente instantâneo (conduzido pela performatividade da emissão e da recepção, as quais não se dão de maneira linear, mas a depender da perspectiva) e devir enquanto potência transformativa tão logo se realize o acontecimento de enunciação/projeção proverbial. Óscar Ribas (1958, p. 154) chamou toda a matéria-prima ofertada pelas sentenças proverbiais de “patrimônio espiritual dum povo – a riqueza tradicional acumulada desde a primitividade de sua consciência”; ou, como afirmou, em seguida, “os provérbios constituem o píncaro de sua sabedoria. Na profundidade das sínteses, quais cristalizações do pensamento, contêm a essência dos ensinamentos da vida”.

Além de uma relação orgânica com toda a cosmologia geradora e gerada pela sentença proverbial, é preciso que, tecnicamente, saiba-se acioná-la como se ativa um dispositivo filosófico mobilizador de cavidades temporais distintas, entre a antecedência frequentada e a presença em aberto (que não frequentou, como presença presente, a antecedência), despondo a uma situação transformativa para interlocutores envolvidos. Por seu caráter urdidor, a sentença proverbial, naquela vivência societal, transpõe a corporalidade por meio da qual a sentença performa, bem como atinge e continua a sua performance (visível) por meio de corporalidades receptoras, as quais comporão a mediação de alguma transmutação ou deslocamento, em apreendendo tais frequências que não se sabe onde serão retidas, haja vista assumir-se que o não visto não necessariamente extingue o que se testemunha acontecer.

Na afrodiáspora vivenciada no Brasil, se abirmos a nossa percepção a outras experiências cosmológicas de origem distinta da *bantu*, podemos tomar como exemplo o livro “Òwe / Provérbios”<sup>3</sup>, da sacerdotisa e escritora Mãe Stella de Oxóssi<sup>4</sup> (2007), que reúne algumas dezenas de sentenças proverbiais, dentro de duas esferas sistêmicas, a saber, *yoruba* e brasileira. Uma vez diante dele, podemos escolher iniciar a leitura pelo “hemisfério” *òwe* (compreendido pela circunscrição África) ou pelo “hemisfério” provérbios (contido em Brasil). A obra é composta por sentenças proverbiais selecionadas pela líder espiritual do Ilê Axé Opô Afonjá<sup>5</sup> como forma por ela encontrada, conforme esclarece José de Ribamar Feitosa Daniel, ao apresentar o livro:

... para dar uma luz nos momentos de conflito e indecisão a todos que não podem, por motivo de tempo e espaço, contar com sua presença física [...] Ele deve ser usado como uma espécie de oráculo, sendo aberto de maneira aleatória nos momentos em que isso se fizer necessário (OXOSSI, 2007).

3. Como o livro supracitado não apresenta números de páginas, suas citações, neste trabalho, não os incluirão.

4. Maria Stella de Azevedo Santos, Mãe Stella de Oxóssi, nascida em 1925, foi iniciada para Odé (o Caçador), na religião dos Orixá, em 1939, e se tornou a quinta Iyalorixá (líder sacerdotal) do Ilê Axé Opô Afonjá. Em 2013, já com relevantes livros escritos, foi eleita para a Academia de Letras da Bahia, sendo, assim, a primeira sacerdotisa de uma religião de matriz africana a fazer parte de uma academia de letras.

5. Terreiro ou templo sagrado de matriz africana *yoruba* – de Nação *Ketu* – fundado em 1910 pela Sra. Eugênia Ana dos Santos.

Se iniciarmos a nossa leitura pela seção *Òwe* (termo *yoruba*, usualmente, traduzido por provérbio), após algumas palavras de apresentação, deparamos com a primeira sentença proverbial: “Òrúnmilá afèdèfèyò, Èlààsódè / Orumilá<sup>6</sup>, dono do provérbio, aquele que guarda o Universo” (OXOSSI, 2007). Primeiramente, como um brevíssimo comentário em relação ao resultado tradutório (não poderíamos prescindir de tal observação, ainda que não represente uma análise no nível e alcance que a matéria merece), é possível perceber, inclusive, conjunturalmente, se considerarmos o *corpus* do livro, uma proposta de tradução que, talvez, ressalte mais o conteúdo do texto coletivo original. A estética, no sentido mais figurativo de uma harmonia formal, parece advir, diretamente, do substrato das significações. O resultado tradutório aparece, diríamos, como uma decodificação oracular, com o apoio substancial e constante de uma explanação à sentença proverbial e sua tradução, a dizer-nos que: “O provérbio é de propriedade de Orumilá: a divindade responsável pelo processo divinatório” (OXOSSI, 2007). Ora, o que chamamos de uma tradução, enquanto decodificação oracular, é exercida por alguém que medeia sistemas que se relacionam por força dos fatos, da constituição sócio-cultural brasileira e da história seguida de vigorosos desdobramentos contemporâneos. Parece que Mãe Stella converte a sentença proverbial em oráculo às leitoras e leitores brasileiros, por meio das suas ações tradutórias. O oráculo, por seu turno, requer ulterior decodificação. O antropólogo Antônio Risério, imergindo nas textualidades e pensamento *yoruba*, traz-nos a seguinte reflexão:

No caso iorubano, é importante observar certas relações entretecidas entre os deuses e a linguagem. Parte (ao menos) do grande poder de Orumilá-Ifá, o oráculo nagô, vem do fato dele ser, segundo a crença, um deus onilíngüe. Não se trata meramente de multi, mas, rigorosamente, de panlíngüismo. Bolaji Idowu lembra que os iorubanos dizem que Orumilá é um lingüista, capaz de compreender cada língua falada na terra. Afèdèfèyò, diz seu oriki, que me foi passado pessoalmente por Olabiyi Yai – montagem verbal desmembrável em a + fò (falar) + èdè (língua) + fò + èyò (língua iorubá). É assim que ele pode entender todos e a todos aconselhar. Se Orumilá conhece o destino (ori) dos seres humanos porque estava presente no orum (o mundo invisível; o além) no momento mesmo em que cada um de nós escolheu a sua fortuna, antes de desembarcar no mundo concreto (aiê), ele só pode ouvir nossas consultas e acolher as nossas súplicas porque é o senhor dos idiomas, dialetos e idioletos. Ao abarcar e decifrar a totalidade dos signos verbais existentes na superfície terrestre, é naturalmente universal. E o mundo humano torna-se então uma entidade transparente, decodificável em todas as direções, dócil e rastreável por seus incontáveis rumos e atalhos – “livro aberto”, fácil para a leitura arguta e antecipatória do sábio que Olodumarê (o deus supremo iorubano) enviou para acompanhar Orixalá em sua missão de fabricar e ornamentar a terra sólida (RISÉRIO, 1996, p. 31-32).

---

6. Divindade do panteão *yoruba* responsável pela profecia, vaticínios e prognósticos, que tem relação íntima com Ifá (profundo saber com sofisticada prática de adivinhação). Orunmila testemunhou as escolhas individuais das pessoas, seus destinos, antes de elas chegarem à Terra para a experiência vital. Escolhemos escrever das duas formas – Orumilá e *Orunmila* –, respeitando, neste caso, a adequação de Risério e a identificação com o referencial de partida de Oxóssi ou, mais adiante, de Olúwolé.

A ideia de Orumilá ser o “dono do provérbio”, no *afèdèfèyò* traduzido por Mãe Stella de Oxossi, traz uma especificação em relação ao *afèdèfèyò* traduzido por Antônio Risério. Se para ele, Orumilá “fala a língua iorubá” (*afèdèfèyò*), em termos gerais, para Oxossi (2007), interessante, parece vir do provérbio certa codificação linguística *yoruba*, dir-se-ia, oracular, já que à mesma divindade – Orumilá – pertence, também, o sistema divinatório; isso no caso, claro, de unirmos as acepções de Risério (1996) e Oxossi (2007). A língua *yoruba* se representa, na primeira acepção, pela linguagem proverbial-oracular, e na segunda acepção, metonimicamente, representa as diversas línguas e linguagens existentes, já que, segundo Risério:

Orumilá se sentaria e se sentiria à vontade diante da torre de Babel, entendendo perfeitamente todas aquelas falas. Babel não seria para ele um amontoado de sons díspares, uma cacofonia gigantesca, mas algo tranqüilamente inteligível. Afinal, Orumilá entende toda e qualquer linguagem (RISÉRIO, 1996, p. 33).

Segundo a filósofa nigeriana Sophie Olúwolé, Orumilá pode ser descrito a partir de três acepções, a saber, a mítica, a coletiva e a histórica. Preferindo o fato à ficção, conforme escreve na dedicatória do seu livro “Sócrates e Orumilá: dois padroeiros da filosofia clássica”, a autora traz à baila o filósofo Orumilá e não o “deus da sabedoria” como é amplamente divulgado pelos “etnólogos ocidentais”. A linguagem do sistema divinatório de Ifá, ao qual se associa Orumilá, dispõe de uma estética cuja manifestação pode ser cantada, poetizada ou “proverbializada”. Para enfatizar os pendores analíticos de Orumilá, Olúwolé (2017) cita-traduz duas sentenças proverbiais *yoruba*. A segunda delas, a pensadora traduz e retraduz, no modo que lhe parece mais adequado, corrigido:

Os Yoruba dizem, “Èl à l’òrò, bí a ò bá là á, ki i yé ní”. Também têm um dito popular: “Òwe l’esin òrò, bí òrò bá sonù, òwe l’a fi n wá a”. O primeiro significa: “A explicação é o cerne da proposição; sem ela, não pode existir entendimento”. O segundo, convencionalmente, interpretado como “Provérbios são cavalos com os quais o pensamento é procurado”, é, conceitualmente, inadequado. Ele pode ser traduzido, portanto, como “O provérbio é uma ferramenta conceitual de análise; quando o discurso não é claro, o provérbio é utilizado para torná-lo explícito”. Para Orumilá, a perda de clareza pode custar a vida para a pessoa que enuncia<sup>7</sup> (OLÚWOLÉ, 2017, p. 74-75).

A obra “Provérbios”, da escritora Carolina Maria de Jesus, onde há, de fato, vários deles por ela enunciados, encontra-se, no seu prólogo, com a intenção de aconselhamento igualmente trazida por Mãe Stella de Oxossi:

---

7. Trecho original: *The Yoruba people say, Èl à l’òrò, bí a ò bá là á, ki i yé ní*. They also have a popular say: “Òwe l’esin òrò, bí òrò bá sonù, òwe l’a fi n wá a”. The first means: “Explanation is the gem of proposition, without it, there cannot be any understanding”. The second, conventionally interpreted as “Proverbs are the horses with which thought is sought”, is conceptually inadequate. It maybe translated thus: “The Proverb is a conceptual tool of analysis; when discourse is unclear, the proverb is used to make it explicit”. For Orumilá, the lack of clarity may cost a speaker his or her life.

Espero que alguns de meus provérbios possam auxiliar alguns leitores à reflexão. Porque o provérbio é antes de tudo uma advertência em forma de conta-gôtas, já que nos é dado a compreender mutuamente, para ver se conseguimos chegar ao fim da jornada com elegância e decência (JESUS, 1963).

Essa abordagem do provérbio, bem como da sentença em linguagem proverbial, como orientação para se viver de determinado modo se realiza em muitos contextos, embora, tal qual afirmamos neste artigo, a sentença em linguagem proverbial, especificamente, siga outros caminhos para se referir e colocar no mundo, em termos de linguagem, com que o público brasileiro, talvez, não esteja familiarizado. No caso específico de Jesus (1963), pode-se identificar a sua ligação basilar, por meio do seu avô, ex-escravizado, com a cultura *bantu* de Cabinda, província de Angola. A necessidade da autora de expressar-se literariamente pelos “provérbios”, certamente, não é fortuita ou desencontrada das suas referências originárias.

O livro “*Wa (Ouvir) – pequena poética acolhimento de afeto*”, publicado em Salvador, em 2016, é uma pequena compilação de mensagens concebidas pelos autores Ndanjiwamazi e Nlundiandeembo, os quais se manifestam de maneira concisa, proverbial, em *kikongo* e *kim-bundu*, registrando suas traduções no léxico (luso)brasileiro para tais mensagens originalmente escritas nas línguas *bantu*. As mensagens possuem um teor geral de aconselhamento, consoante verificamos, marcadamente, em Jesus (1963) ou, ainda, parcialmente, em Oxossi (2007).

Para introduzir-nos ao seu “Dicionário de provérbios *kikongo*”, escreveu o seu autor, Emanuel Kunzika:

O que justifica este dicionário é a transmissão por escrito da tradição oral. A tradição, definida como “o que sempre existiu” caracteriza-se pela transmissão verbal dos usos e costumes de geração em geração com vista a ligar o passado ao presente [...] É neste âmbito que se enquadra este livro que poderá contribuir a transmitir à nova geração uma parte da tradição em provérbios Kikongo, tradição que é considerada como depositório da sabedoria Kongo no convívio do seu povo como sociedade humana (KUNZIKA, 2008, p. 18).

Essa obra reúne um mil e cinquenta sentenças em linguagem proverbial *kongo* e apresenta as suas respectivas traduções para o português, o inglês e o francês. Destacáramos o fato de o autor analisar as sentenças proverbiais de forma um tanto similar à de Fu-Kiau (2001) e, em grande medida, à de Oxossi (2007). Assim, a sentença proverbial é apresentada, seguida da sua tradução à língua-cultura de chegada. Depois, há uma análise, em segunda instância, da sentença traduzida.

Em adição às formas de explicitação e organização das sentenças proverbiais por escrito, é relevante retomarmos a ideia de sentença, paralelamente, à percepção de François Jullien do que ele chama de “frase”, isto é, “modalidade própria do pensamento”<sup>8</sup> (JULLIEN, 2012, p. 37). As sentenças proverbiais, enquanto frases proverbiais, são lugares do pensamento, na direção apontada pelo autor:

---

8. *modalité propre de la pensée.*

Mas o que é uma frase? Entendamos: uma frase não tem nada de formal, no sentido de que seria a “formatação” de um pensamento, pois é o seu próprio desdobramento, ou seja, sua condição de existência. Uma frase é, do início ao fim ou dum ponto a outro, estejam ou não marcados (as antigas escrituras, sabe-se, não eram marcadas), a maneira pela qual o pensamento se levanta, envolve-se, estende-se, coloca-se em tensão, quiçá, desequilibra-se e recupera-se, promove-se, em qualquer caso, depois deve resultar em algo, ou, ao menos, pousar, dar-se alguma pausa ou alguma distensão<sup>9</sup> (JULLIEN, 2012, p. 38).

A sentença proverbial desvela, de uma determinada forma, isto é, estilisticamente, a própria condição dos pensares *bantu*, *yoruba* e africanos em geral. Seria, assim, frase não formal, no sentido apriorístico, em relação ao pensamento, e, ao mesmo tempo, necessariamente, formal, permitindo que se acesse um tipo de pensamento, dada a especificidade do seu modo de enunciação e sua contextualização linguístico-cultural.

### Aproximações aforísticas

A sentença em linguagem proverbial, justapor-se-ia, por certa afinidade, mais ao aforismo, em um paralelo com a cultura ocidental, do que ao provérbio, como o compreendemos e recebemos nas culturas ocidentais que se impuseram, mundo e gentes afora.

Da língua grega, aforismo (transliterado como *aphorismós*) evoca “definição” e de acordo com o “Dicionário Básico de Filosofia”, de Hilton Japiassú e Danilo Marcondes, é uma “Máxima que exprime de forma concisa um pensamento filosófico (...)” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2006, p. 4). Uma máxima, por seu turno, na análise condensada de Jose Ferrater Mora, a partir da sua leitura dos escolásticos, desde a *propositio maxima*, “Era uma proposição de alcance universal, ou seja, um princípio, e, portanto, equivalente a um axioma”<sup>10</sup> (MORA, 1977, p. 272). Com Kant, continua Mora (1977, p. 272): “As máximas são (...) princípios, mas não imperativos. De certo modo, (...) podem ser consideradas como regras intermediárias entre a lei moral universal abstrata e as regras de ação concreta para o indivíduo”<sup>11</sup>. O aforismo é uma máxima presente na enunciação filosófica de diversos pensadores. Entre os gregos, se considerarmos muitos dos chamados filósofos pré-socráticos, chegaram até a atualidade, “fragmentos” dos seus pensares. Vários desses fragmentos filosóficos são aforismos, ou, mesmo, apotegmas (do grego, “preceitos”), os quais, usualmente, são sentenças aforísticas atribuídas a alguém notável, de autoria conhecida. Posteriormente, filósofos como Schopenhauer, Nietzsche e, já no

---

9. Originalmente: *Mais qu'est-ce qu'une phrase? Entendons-nous: une phrase n'a rien de formel, au sens où elle serait la mise "en forme" d'une pensée, car elle est son déploiement même, autrement dit sa condition d'existence. Elle est, d'un début à une fin, ou d'un point à un autre point, que ceux-ci soient ou non marqués (les anciennes écritures, on le sait, ne les marquaient pas), la façon dont de la pensée se lève, s'engage, s'étend, se met en tension, peut-être se déséquilibre et se rattrape, se promet en tout cas, puis doit aboutir, ou du moins atterrir, s'offrir quelque pause ou quelque échappée.*

10. Texto original: *Era una proposición de alcance universal, es decir, un principio, y, por tanto, equivalente a un axioma.*

11. Originalmente: *Las máximas son [...] principios, pero no imperativos. En cierto modo las máximas pueden considerarse como reglas intermedias entre la ley moral universal abstracta y las reglas de acción concreta para el individuo.*

século XX, Wittgenstein, escolheram, em larga medida, a enunciação aforística. Destaquemos, antes de todos esses pensadores, sem dúvida, Novalis e os irmãos Schlegel, que, com seus fragmentos, “inauguraram o romantismo alemão no primeiro número da revista Athenäum, editada de 1798 a 1800” (SOUZA, 2008, p. 76). Trata-se de uma manifestação fragmentária do pensamento filosófico, em geral, (e de um pensar estético), em contexto pós-kantiano; contexto em que, conforme aponta Márcio Suzuki, na apresentação da sua tradução do “Dialeto dos fragmentos”, de Friedrich Schlegel, “os maiores esforços estão voltados para a completude e acabamento sistemático da crítica kantiana” (SCHLEGEL, 1994, p. 12). Assume-se o fragmento, para além de um recurso formal, como certa vivência do pensamento, como forma de se pensar o pensamento, como uma hermenêutica em torno das ideias de totalidade e partes. De acordo com a análise de Victor-Pierre Stirnimann, no prefácio à sua tradução de ‘Conversa sobre a poesia e outros fragmentos’, também do mais novo dos irmãos Schlegel, é relevante levar-se em consideração que:

A necessidade do fragmento ultrapassa uma suposta vocação atomizante do pensar. Toda *Darstellung*<sup>12</sup>, exposição, letra, implica finitude e limitação concretas; mas o que busca expressão é nada menos que o absoluto. Nesse acoplamento impossível, o infinito atua como linha de fuga que denuncia a imperfeição da forma. Se o absoluto não pode ser representado em si mesmo, o ponto de enlace entre o absoluto e o finito é o quase-representável, podendo-se evocá-lo apenas à medida que se apresente como parcial e provisório, mero indicador de uma presença, continuamente em processo de montagem e desmontagem. O que nos obriga, inclusive, a compreender a opção pelo fragmento como um artifício tático, forçando uma referência ideal através da incompletude que avisa: o que é mostrado NÃO É<sup>13</sup> o que se quer mostrar. A sutileza da manobra exige, no entanto, que o efeito seja amplificado por meio de reiterações insistentes; um fragmento não subsiste sozinho. Trata-se de um animal gregário, que só atinge o objetivo visado graças à ressonância do conjunto. Cada fragmento precisa repetir, complementar, contradizer e pontuar todos os outros que o acompanham nesta sintaxe sem controle, alimentando a dinâmica de reação em cadeia. Um conjunto de fragmentos não é sistema, porém; imperfeições e contratempos são ingredientes indispensáveis para fortalecer-lhe o ritmo. Um ninho de vespas, descrevia Goethe. Por tudo isso, tomando o fragmento como gênero literário autônomo, arriscamo-nos a neutralizar seu impacto expressivo. Que um fragmento persista sendo o que sempre foi: vestígio de uma forma não-realizada. Talvez o grande êxito do fragmento resida justamente nesse ritmo que precisa instaurar. Espírito que respira, palpitações do vivo. O fragmento, em sua impositação espirituosa, está sempre a falar de outra coisa, respondendo à intrincada cadeia de tensões que o produz pela lacônica e oblíqua denúncia de um não-manifesto. Escapa do presente insolúvel duplamente: pela mímica do arcaico e por seu caráter sugestivo, antecipatório. Paródia e promessa concentram-se na fórmula que o define – semente de uma resolução futura. O trabalho do fragmento consiste portanto em duas operações: condensação e deslocamento. Freud devia saber o que dizia quando buscava fragmentos de sonho (in SCHLEGEL, 1994, p. 17-18).

---

12. Grifo do autor.

13. Grifo do autor.

Parece haver, de acordo com Stirnimann, uma contraposição entre a imperfeição, a fazer parte dos fragmentos, e uma ideia de sistema. Se deslocarmos o inacabamento (em sua amplitude), “os contratempos”, o imprevisto – hastes de força que compõem a horizontalidade do mundo – à acepção *bantu-kongo*, teremos em conta que, justamente, tais elementos permitem a existência dinâmica dos sistemas, cuja base é o *dingo-dingo* (processo). O sistema (*kimpa/fu*) vem da variação, é variação e movimenta-se quer em direção ao previsto, quer ao imprevisto. De todo modo, não teria tal manifestação concisa, fragmentária, processual, aberta do pensamento filosófico, na sua gênese, influências africanas e do continente asiático (a filosofia “ocidental”, com o seu desenho conhecido, muito provavelmente, nascera na Ásia Menor), já que se reconhecem as trocas inter-cosmológicas que remontam ao período do surgimento da filosofia, a saber, aproximadamente, entre os séculos VI e V antes da Era Comum?

Quando estabelecemos aproximações entre aforismos (enquanto máximas filosóficas) e sentenças em linguagem proverbial, posicionamo-nos, afirmativamente, diante do fato de haver filosofia e filósofos na África (no caso das sentenças proverbiais, reportemo-nos a uma África pré-colonial), do mesmo modo como se admite, de maneira incontestada, a antiga experiência filosófica grega, sem que esta seja “etnofilosofia”, na acepção problematizada, desde os anos de 1970, por Paulin Hountondji. Além do referido filósofo beninense, na vasta e densa cena que discute a legitimidade do pensamento filosófico de origem (e atualização) no continente (ou a partir dele) africano, lembremos que há pensadores de vigor a versar sobre o assunto, como os filósofos Valentin Mudimbe, Henry Odera Oruka, Kwasi Wiredu, Kwame Gyekye e outros pensadores e pensadoras que transbordam as fronteiras das disciplinas. A filósofa Olúwolé (2017, p. 153) declara: “Uma comparação entre Filosofia Africana e Filosofia Ocidental é melhor tratada como diálogo do que como debate”<sup>14</sup>

Pensando, ainda, com Hountondji (2010, p. 136), concedamos que a filosofia africana é “uma filosofia feita por africanos”. Ultrapasse-se o questionamento quanto à existência da filosofia africana, como se as demarcações relativas ao pensar, em suas reentrâncias “auto-conscientes”, isso, sim, fosse o mais estruturalmente contestável. Uma religiosidade africana é admitida (e até naturalizada); contudo, no âmbito do hegemônico, e num contexto assimétrico, política e economicamente, se quisermos recorrer ao argumento de Spivak (2010, p. 20) “de que a produção intelectual ocidental é, de muitas maneiras, cúmplice dos interesses econômicos internacionais do Ocidente”, jamais seria possível – isto é, autorizado – a esse “subalterno” (rememoremos a abordagem de Spivak) construir formas racionais de pensar-enunciar, concebendo conceitos, complexificando o real. Que voz ouvida tem esse subalternizado (termo, sutilmente, preferível a subalterno, por evocar a ideia de ter sido tornado inferior; admitamos, a esta altura da história, não haver uma essência da pessoa secundarizada)? Pode o subalternizado falar filosoficamente? Eis a nossa questão posta. A religiosidade que trouxemos, a título

---

14. Trecho original: *A comparison of African Philosophy and Western Philosophy is best treated as a dialogue rather than as a debate.*

de exemplo, como algo admissível dentro do discurso hegemônico para uma pessoa africana (numa situação de verdades científicas, racionais e laicas, evidentemente), por outro lado, deve ser “assumida” no pensamento filosófico grego “condicionado pela Religião” (1999, p. 10), como aponta Gerd Bornheim na seção introdutória de “Os filósofos pré-socráticos”. Ainda assim, malgrado outros debates e questionamentos, ao longo da história da filosofia ocidental, em torno da pujança filosófica dos pensadores originários, dentro de discursos vigentes, audíveis, dominantes, ergue-se somente na Grécia o que é compreendido, “autenticamente”, como Filosofia. Olúwolé (2017, p. 93) argumenta: “O erro no postulado de alguns antropólogos sociais é que ser religioso exclui a possibilidade de ser, ao mesmo tempo, científico, racional e crítico”<sup>15</sup>. Não se chegou, verdadeiramente, ao lugar do outro, conforme ratifica Olúwolé (2017, p. 165) ao citar a sentença proverbial *yoruba*: “Uma criança que nunca visitou a fazenda de outro homem considera a do seu pai a maior de todas”<sup>16</sup>. E nos versos de *Ifa*, em conjunção com *Orunmila*, retoma a centralidade da razão para as tradições da civilização *yoruba*, por meio de uma referência ao rei-filósofo *Owonrin*: “Apenas ele, que deu à luz uma criança racional, tem, verdadeiramente, uma criança”<sup>17</sup> (OLÚWOLÉ, 2017, p. 106).

### À guisa de conclusão (inconclusa e em movimento)

Queríamos lembrar, a propósito das aproximações inter-filosófico-cosmológicas, um aforismo do pré-socrático Heráclito de Éfeso que cita um provérbio. O fragmento 34 do livro organizado por Bornheim (1999, p. 38) diz: “Também quando ouvem não compreendem, são como mudos. Justificam o provérbio: presentes, estão ausentes”. São também fragmentos (fragmentos inteiros) as sentenças proverbiais que decorrem de uma primeira sentença (a versar sobre o seu próprio existir a partir de um sistema tão coletivo quanto íntimo). São fragmentos de um ininterrupto ser de modo humano, experienciado, por exemplo, pelos *bantu-kongo*, já que não são as assinaturas de pessoas célebres (mesmo e sobretudo dentro de sua comunidade) que importam a eles. *Kingana* é teorização sem assinatura, e conceituação a partir de ancestralidade e imprevisibilidade condensadas no tempo presente; abstração advinda de experiências, necessariamente, na comunidade, a partir de pessoas. A comunidade, diz uma sentença, vem antes. Mas, ao mesmo tempo, o que forma a comunidade, segundo outra sentença proverbial, são as pessoas (vivas e mortas). Essa importante dinâmica que não separa forças distintas, a dinâmica fundadora da experiência de existir presentificada por *kala-zima* (ligar/ativar-desligar/desativar), verificamo-la, por exemplo, em duas sentenças prover-

---

15. Excerto original: *The error in the postulate by some social anthropologists is that being religious excludes the possibility of being, at the same time, scientific, rational and critical.*

16. Originalmente: *A child that has never visited another man's farm, regards his father's own as the biggest.*

17. Originalmente: *Only he who gives birth to a rational child truly has a child.*

biais changanas (de tronco linguístico *bantu*, conforme já observamos neste texto) que tratam da co-existência de forças, além de distintas, contrárias: “*Ku bola nhalampfi yiñwe, ku bola hinkwato* – Apodrece um peixe, apodrecem todos” (1989, p. 26); e “*Ku bola nhalampfi yiñwe, a ti bolanga hinkwato* – Apodreceu um peixe, não apodreceram todos” (1989, p. 26). Por meio de sentença em linguagem proverbial *kongo*, sabemos que “Comunidade é veneno e mel” e que “Veneno, na comunidade, indica seu fim”. *Nsoba* (mudança) é um dos princípios mais estruturantes entre os *bantu-kongo* e entre outros pensares presentes no continente africano. De acordo com Ribas (1958, p. 155), o tom da sentença proverbial, “em face de seu ar filosófico, pode ser interpretado diferentemente”. *Kingana* se transforma, pode verter-se em outras línguas e revestir-se de outros falares. Dizer, fotograficamente, que um(a) *mukongo* (pessoa *kongo*) é de tal forma é afastá-lo(la) de princípios que o(a) acompanham há muito. Entre os *yoruba*, a prevalência do movimento de transmutação é lembrado por Olúwolé (2017, p. 94), pelo que declara a sentença proverbial, a seguir: “Sabedoria este ano é loucura no próximo!”<sup>18</sup>. Também por essa afinidade de abordagem e sujeito filosóficos, fizemos alusão a Heráclito, com sua filosofia a lidar com a inconstância e “harmonia entre linhas contrárias de força”.

As sentenças em linguagem proverbial trazidas por variados pensares africanos dizem-nos, em muitos casos, que o movimento vida-morte dos fatos e pessoas, assim como outros princípios filosóficos fundamentais, dá-se com base na ideia-vivência de comunidade e, portanto, de territórios sistêmicos; mesmo o desconhecido é sistêmico, no sentido de ter um funcionamento em relação a algo. Assim, diríamos que a grande importância da performatividade das sentenças está, em larga medida, no fato de estas presentificarem a articulação entre a coletividade (e sua temporalidade) e a singularidade (na sua ocupação espaço-temporal). As sentenças proverbiais não encerram ou iniciam nada; tão somente, movem certa experiência humana na dimensão do corpo (que inclui a própria perspectiva mais profundamente sorvida de linguagem), a uma só vez, muitos e atômico.

---

18. Originalmente: *Wisdom this year is madness next year!*

## Bibliografia

- BORNHEIM, Gerd A. (org.). *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1999.
- FONSECA, António. *Contos de antologia: reflexões, contos e provérbios*. Luanda: INALD, 2008.
- FU-KIAU, Kimbwandende kia Bunseki. *African cosmology of the bantu-kongo: principles of life and living*. 2.ed. Nova Iorque: Athelia Henrietta Press, 2001.
- HOUNTOUNJJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. In: MENESES, Maria Paula; SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez Editora, 2010, p. 131-144.
- JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. 4.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- JESUS, Carolina Maria de. *Provérbios*. 1963.
- JULLIEN, François. *Entrer dans une pensée ou des possibles de l'esprit*. Paris: Gallimard, 2012.
- KUNZIKA, Emanuel. *Dicionário de provérbios Kikongo*. Luanda: Editorial Nzila, 2008.
- MORA, Jose Ferrater. *Diccionario de filosofía abreviado*. 6.ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1977.
- NDANJIWAMAZI, Mpaangi; NLUNDYANDEEMBO, Taata. *Wa – Ouvir: pequena poética acolhimento de afeto*. Salvador: 2016.
- OLÚWOLÉ, Sophie Bósèdé. *Socrates and Orunmila: two patron saints of classical philosophy*. 3.ed. Lagos: Ark Publishers, 2017.
- OXOSSI, Stella de. *Òwe / Provérbios*. Salvador: 2007.
- PAXE, Abreu Castelo Vieira dos. *A migração fractal do provérbio: práticas, sujeitos e narrativas entrelaçadas*. 2016. 299 f. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Comunicação e Semiótica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016.
- RIBAS, Óscar. *Missosso I*. Luanda: Ministério da Cultura, 1958.
- RIBEIRO, Armando. *601 provérbios changanas*. 2.ed. Lisboa: Silvas, 1989.
- RISÉRIO, Antônio. *Oriki Orixá*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.
- SCHLEGEL, Friedrich. *Conversa sobre poesia e outros fragmentos*. Tradução de Victor-Pierre Stirnimann. São Paulo: Iluminuras, 1994.
- \_\_\_\_\_. *O dialeto dos fragmentos*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1997.
- SOUZA, Maria Cristina dos Santos de. *O Fragmento ou Aforismo: a expressão do pensamento da natureza tanto para os poetas românticos alemães quanto para Nietzsche*. In: Revista Trágica, v.1, nº 1, 2008, p. 76-83. Disponível em: <http://tragica.org/artigos/01/07-maria.pdf>. Acesso em 29 de agosto 2020.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?*. Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.
- STEINBERG, Martha. *1001 provérbios em contraste: ditados ingleses e norte-americanos e seus equivalentes em português*. São Paulo: Nova Alexandria, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Provérbios e tradução*. In: TradTerm, São Paulo, v.2, p. 59-65, 1995.