AS RELIGIÕES AFRICANAS DESDE UM PONTO DE VISTA FILOSÓFICO

Kwasi Wiredu

Kwasi Wiredu. As religiões africanas desde um ponto de vista filosófico. Tradução para uso didático de WIREDU, Kwasi. African Religions from a Philosophical Point of View In: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L. (eds.). **A Companion to Philosophy of Religion**. Second Edition. Malden; Oxford; West Sussex: Blackwell, 2010, p. 34-43, por Lana Ellen T. de Sousa.

Se há sabedoria em começar primeiro com as coisas primeiras, então uma discussão filosófica das religiões africanas deve começar com uma investigação sobre a aplicabilidade do conceito de religião à vida e ao pensamento africano. Não só a palavra "religião", não é uma palavra africana – isto, em si, não é necessariamente um problema – mas também, como Mbiti sugere, é duvidoso que haja uma palavra única ou até mesmo tradução perifrástica da palavra em qualquer língua africana. Isto não significa, obviamente, que o próprio fenômeno não exista entre os povos africanos[1]. Pode-se ter algo sem ter de falar sobre isso. O próprio Mbiti, por exemplo, sustenta em seu *African Religions and Philosophy* que os povos africanos são preeminentemente religiosos, nem mesmo sabendo viver sem religião (MBITI, 1990, p. 2). Seja como for, há, nesse aspecto, uma suposição que precisamos rejeitar, pelo menos metodologicamente. Não devemos presumir que ter uma religião é necessariamente uma vantagem moral ou intelectual. Alguns dos primeiros visitantes europeus à África, partindo, ao que parece, principalmente de uma descarada ignorância, opinaram livremente que a mente africana estava em uma condição muito rude para ser capaz de um sentimento ou percepção religiosos. Em contraste, muitos estudiosos africanos têm demonstrado interesse em provar que os povos africanos, por suas próprias luzes não suplementadas, foram capazes de desenvolver uma crença em Deus – e assuntos relacionados –, bem antes de um europeu pisar em África. Em ambos os casos, há o pressuposto que uma religião é um tipo de realização. Esta suposição, infelizmente, é capaz de prejudicar um exame desapaixonado do sentido, caso exista, de que possa ser dito que a religião tenha um lugar na cultura africana.

Obviamente, nesta conexão, precisamos ter nítido sobre o que a própria religião é. Nesse empreendimento, não precisamos ser indevidamente intimidados pela bem conhecida multiplicidade de definições de religião; pois, quando se descarta as deliberadas idiossincrasias, o que esta situação realmente apresenta é uma legião de condições suficientes. E se isso é um embaraço, é apenas um embaraço de riquezas. Além disso, há uma distinção necessária, não suficientemente elaborada, que pode nos proporcionar uma considerável simplificação. É a distinção entre religião e *uma* religião. Religião como tal, em essência, é simplesmente uma metafísica unida a um tipo particular de atitude. *Uma* religião, por outro lado, é, tipicamente, tudo isso mais uma ética, um sistema de ritual e uma autoridade

[1] A menção aos "povos africanos" refere-se à dimensão (ou experiência) tradicional destes povos e não à dimensão moderna, colonizada dos povos que habitam o continente africano. (N. da R.).

(geralmente hierárquica) para exortar, reforçar ou monitorar sua conformidade. No primeiro sentido, a religião pode ser puramente pessoal – pode-se ser religioso sem ter uma religião; O que, na verdade, não é de todo incomum. No segundo, religião é pessoal e institucional. Uma das teses da presente discussão será que, ao contrário de sugestões frequentes, a religião na África é predominantemente de caráter pessoal e não institucional. A afirmação, em outras palavras, é que o conceito de religião se aplica à cultura africana, na maioria dos casos, apenas em um sentido mínimo.

Nesse sentido mínimo, ser religioso é ter certas crenças ontológicas e/ou cosmológicas sobre a natureza do mundo e sobre o destino humano e ter uma atitude de confiança, dependência ou reverência incondicional em relação àquilo que é considerado como determinante desse destino, quer seja um ser inteligente ou um aspecto da realidade. Nos termos desta caracterização, não é necessário que a religião inclua crença em uma divindade. Na África, entretanto, como em muitas áreas do mundo, essa crença é a peça central da religião. Mas na África, ao contrário de outros lugares, isso também, de modo mais ou menos frequente, esgota seu alcance. As cosmovisões africanas geralmente, embora não invariavelmente, caracterizam um Ser Supremo como responsável pela ordem do mundo. Geralmente, esse ser é explicitamente concebido para ser onisciente, omnibenevolente e – assunto a ser abordado oportunamente – onipotente. Um senso de dependência, confiança e reverência incondicional é evidente em toda parte nas atitudes africanas para com o Ser Supremo.

Por incrível que pareça, os rituais de culto a Deus muitas vezes estão ausentes da vida africana. Mbiti (1970, p. 183) observou que a palavra "culto" não tem contrapartida em muitas línguas africanas. Embora isso não implique, necessariamente, que a prática não existisse, isso o explicaria, se esse fosse o caso. No caso particular dos Akans, Abraham (1962, p.52) apontou (corretamente) não apenas que "nunca tiveram uma palavra para culto", mas também que "culto é um conceito que não tinha lugar no pensamento Akan". Mesmo quando há um simulacro de culto entre um povo africano, não há nada comparável ao regular, rigorosamente organizado e oficiado grupo de oração e de preces cantadas – característicos do cristianismo, por exemplo. Também não há analogia aos discursos morais e metafísicos semanais dos púlpitos cristãos. Muitos povos africanos são, de fato, conhecidos por orar – e alguns por fazerem oferendas e sacrifícios para Deus. Mas essas atividades são muitas vezes pessoais e informais ou, quando formais, como em alguns dos sacrifícios, bastante episódica. Alguns grupos africanos, como os Ankore e os Banyarwandas, são em afirmar que um ser omnibenevolente não precisa, nem espera por coisas como sacrifícios (ver MBITI 1970, p.180, e sobre o culto, em geral, capítulos 16-20). De fato, é difícil ver o uso que um ser perfeito faria do culto ou como ele se satisfaria com tudo isso. Mas o que, do ponto de vista filosófico, é de máxima importância em tudo isso é que os povos africanos tendem a não basear suas concepções do significado da moralidade sobre sua crença em Deus. E isso deve explicar em grande parte o caráter não-institucional de sua religião. Contudo, dada a

prevalência da contrária impressão na literatura, essas afirmações requerem bastante explicação.

Considerem, então, a ideia geral de que a moralidade dependa da religião. Se esta relação é interpretada em um sentido causal ou genético, há um quantum mínimo, embora apenas um quantum mínimo de verdade nela. Algumas pessoas na África (e presumivelmente fora dela) são desencorajadas do mal pelo temor da retribuição divina. Mas a liberdade desse tipo de razão para ação ou inação é, de fato, uma das marcas de maturidade moral reconhecida dos sábios das bem conhecidas sociedades africanas tradicionais. Mesmo que este não fosse o caso, ainda não se seguiria que o *mal* fosse entendido como *o que trará retribuição divina;* para, nesse caso, advertir que o mal trará essas consequências equivaleria a apresentar que o que trará a retribuição divina trará a retribuição divina – uma verdade esplêndida, mas lamentavelmente sem informação moral. A sugestão não é necessariamente que os sábios tradicionais sejam conhecidos por terem formulado esta consideração particular, embora os filósofos entre eles sejam capazes de argumentação ainda mais incisiva; é mais que a ética comunalista, típica de muitas sociedades tradicionais africanas, seja, exatamente, tal como para inibir o tráfico de tais tautologias. A partir de um ponto de vista comunalista, a moralidade é a harmonização dos interesses dos indivíduos aos interesses da comunidade com o princípio da imparcialidade empática. Nesta visão, a moralidade deriva, racionalmente, da aspiração da existência social, não de qualquer fonte transcendente. No exemplo africano isso é facilmente deduzido do corpus das máximas morais comuns entre os povos (ver, por exemplo, GYEKYE, 1987, cap. 8-10). Dada uma tal concepção de moralidade e uma crença incondicional na justiça de Deus, não há razão para que uma virtude marcante não possa ser sustentada por pensamentos de sanções divinas mesmo se o bem e o mal forem concebidos de uma maneira logicamente independente da vontade de Deus. Novamente, embora seja verdade dizer que a maioria dos povos africanos acreditam que Deus seja quem implanta nos seres humanos o sentido do certo e errado, como em Idowu (1962, p. 145), não se segue que nós devemos esperar que eles sustentem, por essa razão, que "correto" por exemplo, signifique "aprovado por Deus"; Assim como não ocorreria a ninguém supor que se as pessoas acreditam que o sentido de beleza e feiura foi implantado em nós por Deus, então elas tomem "belo" para significar algo como "apreciado por Deus".

Uma das razões pelas quais a moralidade tem sido tantas vezes pensada como intimamente conectada com a religião na África é que o âmbito da religião africana tem sido rotineiramente ampliado para incluir as crenças e procedimentos relacionados com a grande classificação de seres extra-humanos, que é um componente de várias cosmovisões africanas. De fato, não há dúvidas que essas visões de mundo geralmente postulem uma hierarquia de seres. No topo está Deus, e no meio, vários tipos de "espíritos", alguns supostamente residentes em determinadas árvores, montanhas e rios notáveis, juntamente com os antepassados que partiram. Abaixo destas estão a espécie humana, os animais inferiores, a vegetação e o reino dos objetos inanimados, em ordem decrescente. Acredita-se que os

"espíritos" tenham a capacidade de ajudar ou prejudicar os seres humanos, de maneira que ultrapassam as causas e efeitos conhecidos na vida cotidiana. Por isso, as pessoas têm o cuidado de tentar estabelecer boas relações com os mais sensitivos e isso, muitas vezes, envolve "rituais" repletos de súplicas adoçados com lisonja. Entre esses seres extra-humanos, os antepassados ocupam uma posição especial. Eles não são os mais poderosos, mas são, na grande maioria das sociedades africanas, mais amados e respeitados. O mundo dos antepassados é entendido como contínuo e análogo ao dos vivos, e as interações entre os dois reinos são, por avalição comum, base regular do dia-a-dia. Nesta configuração, os ancestrais podem ser chamados de guardiões extramundanos da moralidade; toda a sua preocupação é cuidar dos assuntos dos membros vivos de suas famílias, recompensando a conduta correta e punindo o seu oposto, com justiça inquestionável, ao mesmo tempo em que, em todos os momentos, trabalham para o bem-estar deles. É por esse motivo que os antepassados são tão venerados. Nota-se que, nessa mostra, a orientação da vida após a morte na escatologia africana é completamente imanente a *este mundo* (ver WIREDU, 1992, cap. 7). Não surpreendentemente, muitos costumes e as instituições africanas têm alguma ligação com a crença nos antepassados, em particular, e ao mundo dos espíritos, em geral.

O que, no entanto, é a justificativa para chamar a atitude em relação aos ancestrais e os outros "espíritos" de religiosa? É evidente que isso se baseia em certas formas de compartimentar ontologicamente a cosmovisão apenas esboçada. As ordens de existência acima da esfera humana são categorizadas como sobrenaturais, espirituais e, em alguns casos, transcendentes, enquanto o resto é designado como natural, material e temporal. Se a isto se acrescenta a caracterização das atividades dedicadas ao estabelecimento de relações úteis com os poderes extra-humanos e forças de culto, então a cena está montada para atribuir aos povos africanos não apenas um sentido religioso intenso, mas também uma particular religião institucional penetrante, com impressões inequívocas em todos os aspectos principais da vida (ver MBITI 1990, introdução e *passim).* Nessa percepção da religião africana, não é necessário trazer Deus para o quadro. Parece suficiente, sob alguma definição disponível de religião, que se percebam os africanos como acreditando e cultuando um grande número de seres "sobrenaturais" e "espirituais" entidades que se acreditam com poder sobre a vida e destino de seres humanos e, em alguns casos, investidos de uma autoridade moral. Isso, na verdade, é como os missionários cristãos viram a religião africana, que eles chamavam de paganismo. A semântica missionária em Gana oferece uma ilustração quase pitoresca desse fato. Dentro da comunicação vernacular, na área de Akan de Gana, os missionários chamam a religião autóctone de *Abosomsom,* que significa "pedra-serviço" *(abo* significa "pedras" e *som* significa "serviço", que, na tradução evangélica, é uma aproximação forçada ao conceito de culto). À sua própria religião chamaram *Nyamesom,* ou seja, o serviço de Deus *(Nyame* significa "Deus" e *som,* como vimos, significa "serviço"). Curiosamente, o que muitos cristãos Akan, sinceros na fé e, ao mesmo tempo, orgulhosos da religião autóctone – apesar das

incompatibilidades conceituais – têm feito sobre esta anomalia linguística é, apenas insistir que a religião autóctone inclui, além da questão sobre os "espíritos", o reconhecimento da existência do Deus Todo-Poderoso.

As incompatibilidades, no entanto, são muito profundas para apenas deslizarmos alegremente sobre elas. Não somente existem disparidades radicais entre a cosmovisão cristã e suas contrapartes africanas com relação a questões ontológicas específicas, mas também as categorias de pensamento que sustentam o conceito de religião, que acaba de ser utilizado, têm uma questionável coerência nos contextos africanos relevantes. O par mais fundamental de tais categorias é a distinção natural/sobrenatural. Ao descrever os "espíritos" em questão como sobrenaturais, supõe-se que essa distinção é inteligível dentro do quadro conceitual dos povos africanos em questão. No entanto, quem consulta qualquer texto da religião africana será prontamente guarnecido com histórias de espíritos, não só vivendo em circunstâncias materiais, mas também se envolvendo em empreendimentos físicos, girando em torno de direções não excluídas. Além disso, os espíritos não são mencionados em quaisquer outros termos. As implicações conceituais disso raramente tem sido seriamente investigadas *do ponto de vista das próprias cosmovisões africanas*. Ocasionalmente, porém, um pesquisador estrangeiro do pensamento africano chegou perto dos princípios da sabedoria nesse assunto. Assim, Kenneth Little (1954, p. 113), em um estudo sobre os Mende de Serra Leoa, observa que "a situação parece ser a de que eles consideram os fenômenos 'sobrenaturais', em sua maioria, de maneira muito parecida com os modos e o estado mental com os quais olham as circunstâncias materiais do seu ambiente, as razões e ações dos seres humanos... Tal atitude é [também], dentro dos limites do conhecimento dos Mende, completamente empírica". As citações em torno da palavra "sobrenatural" não revelam qualquer inquietação quanto à inteligibilidade da dicotomia metafísica entre natural e sobrenatural em abstrato; são meramente indicativos da suspeita de Little, de que os Mende não a empregam em seu pensamento. Sua explicação é que "eles têm uma atitude essencialmente 'prática' para com a vida", que se manifesta como "falta de interesse na metafísica". É discutível, no entanto, que eles não usam essa dicotomia porque é fundamentalmente incompatível com sua metafísica. De qualquer modo, no contexto do grupo africano ao qual pertence o presente autor, ou seja, os Akans de Gana, que, com base em evidências de vários estudos (e.g., SAWYER, 1970), é muito semelhante ao dos Mende em muitos aspectos importantes, faz pouco sentido dividir a ordem do mundo em duas, chamando uma de natural e a outra de sobrenatural.

Dentro do sistema de pensamento aludido, o mundo *(wiase)* é uma ordem unificada das coisas criadas *(abode) (Bo* significa "fazer" e *(a)de* significa "coisa(s)", mas vejam o comentário sobre a criação abaixo). Os chamados espíritos são tão criaturas quanto o mais humilde animal. A ordem do mundo opera em todos os detalhes de acordo com as leis, algumas mais comuns, outras mais recônditas; mas

estas últimas não contradizem nem revogam as precedentes, e interações entre os reinos predominantemente governados por esses tipos de leis são perfeitamente regulares em um sentido cosmológico. Consequentemente, as explicações de experiências comuns em termos de atividades de "espíritos", por exemplo, não geram o sentido de "sair deste mundo" que a ascensão, em outra cosmovisão, do natural ao sobrenatural, parece sugerir. Certamente, "espíritos" são considerados como sendo fora do comum, mas eles não são entendidos como estando fora deste mundo. Além disso – de acordo com a crença – pode-se realmente ver e comunicar com eles, por meio daqueles que têm olhos medicinalmente reforçados e recursos apropriados de comunicação. E não há falta de tais "especialistas" em muitas sociedades africanas. Significativamente, quando são dadas descrições do que é visto, eles são positivamente materializados em imagens. É evidente, nestas considerações, que chamar os "espíritos" de sobrenaturais representa um mal-entendido substancial. As mesmas considerações devem gerar uma pausa para aqueles que falariam dos "espíritos" como espirituais. Mas há aí uma objeção muito mais fundamental. A palavra "espiritual" tem um sentido neo-cartesiano; conota não-espacialidade. Mas – voltando para a língua africana que conheço desde dentro –, na língua Akan, o conceito de existência, como Gyekye (1987, p. 179-81) insiste, é intrinsecamente espacial: existir *(wo ho)* é estar em algum lugar. Consequentemente, no entendimento Akan, se existirem espíritos, eles devem ser espaciais e não podem ser espirituais em um sentido neo-cartesiano. Eles não são, nessa consideração, totalmente materiais; para sê-lo é necessário não apenas ser espacial, mas também sujeito às leis causais da experiência comum. Por todas as indicações, no entanto, os seres extra-humanos em questão são supostamente isentos, por exemplo, de algumas das leis dinâmicas que limitam o movimento e a eficiência dos objetos comuns. Portanto, eles são entendidos como podendo afetar os seres humanos, sem, *normalmente,* serem vistos, e a ação pode acontecer a uma grande distância. Tais entidades podem, por conveniência, ser chamadas de quase-materiais ou quase-físicas. É porque eles são quase-materiais e não espirituais, que até agora usei a palavra "espíritos", com reservas, entre aspas. O objetivo foi evitar a falácia comum de supor que os espíritos devam ser necessariamente espirituais. De fato, não é somente com respeito ao discurso Akan que isso não é o caso; A literatura espiritualista ocidental também está cheia de histórias de aparições quase-materiais. A diferença é que a metafísica ocidental também abriga escolas de pensamento dedicadas à propagação de nações de entidades espirituais no sentido cartesiano, e o pensamento tradicional Akan é desprovido de tal inclinação, em razão do profundo motivo semântico já aduzido. É provavelmente desnecessário, a essa altura, argumentar que, ao serem quase-materiais, os espíritos na cosmovisão Akan, sejam quase-empíricos e, portanto, não transcendentes em qualquer sentido útil. A tendência decididamente empírica do discurso sobre espíritos entre vários povos africanos sugere que a língua Akan não é única a esse respeito.

Revisitando agora a questão do culto aos ancestrais e a outros determinados espíritos, emerge a

questão de que se a atitude envolvida é a de culto, então não é o culto a qualquer coisa que possa apropriadamente ser chamada sobrenatural, espiritual ou transcendente. Mas culto, culto religioso é realmente isso? As considerações seguintes não favorecem uma resposta afirmativa. Deixando os ancestrais fora da narrativa por um momento, é um lugar-comum dos estudos africanos que a atitude africana para com os espíritos, muitas vezes hiperbolicamente chamado de "deuses menores", é puramente utilitária. O louvor ritualizado é prestado a eles apenas por causa dos benefícios esperados. Como observa Busia (1954, p. 205) "os deuses são tratados com respeito se eles entregam os bens e com desprezo, se eles falham." Ou pior: se os devotos desenvolvem uma impressão confirmada de futilidade, a atenção é retirada, e o "deus" em questão é deixado em solidão fatal. A referência à fatalidade é projetada com toda a seriedade. Em 1975, o prêmio Nobel africano, Wole Soyinka assustou uma audiência de estudiosos africanos na Universidade de Gana, quando, em declarações entusiastas sobre os "deuses" iorubás, apontou serenamente que os iorubás criam seus próprios "deuses" (como o deus da eletricidade) e podem, às vezes, matá-los. Contudo, a ideia de que um "deus" ineficiente pode ser despojado de todo poder vital, através de uma escassez forçada de atenção, ou de outros meios mais técnicos, é amplamente recebida entre os povos tradicionais.

Aliada à última reflexão está a consideração de que os "deuses", ao contrário das variedades gregas antigas, não têm uma posição moral uniforme: alguns são bons, alguns maus, outros indefinidos; em função do que é aparente que o devoto se reserve o direito de revisão periódica de suas credenciais morais. Segue-se, por sua vez, que os desejos dos "deuses" – até mesmo os da elite moral entre eles – não definem a bondade moral, não obstante o fato de que as reações de alguns deles podem ter uma influência controladora sobre a conduta. O mesmo é verdade para os ancestrais, embora, haja exceções em alguns casos na África, como entre os Nuer e os Dinka (ver, por exemplo, LIENHARDT 1961, p.129), eles são mantidos em maior e mais especial estima e são mais irreversivelmente vinculados com a imortalidade. Os ancestrais são frequentemente tão importantes na vida africana, que o chamado culto ao antepassado, às vezes, é elevado à condição de verdadeira essência da religião africana. Mas, em verdade, a veneração dos antepassados é apenas uma forma acentuada do respeito dispendido aos anciãos vivos do grupo, e sua autoridade moral é exercida somente na força moral estabelecida com base em critérios *pre-mortem*. Estes critérios de boa conduta, observados anteriormente, baseiam-se na busca da harmonização imparcial de interesses humanos. Poder-se-ia dizer, por esse motivo, que a ética em questão é racional, humanista (ver GYEKYE 1987, cap. 8; WIREDU, 1983). Deve-se notar que, além disso, na maioria das sociedades africanas tradicionais, o indivíduo comum espera eventualmente ganhar um lugar na comunidade dos ancestrais honrados. Se os ancestrais eram cultuados e considerados como uma espécie de deuses, isso significaria que um desejo de auto apoteose é rotineiro nessas sociedades, sugerindo uma generalizada megalomania bastante assustadora para ser contemplada. Acontece que a

verdade é menos assustadora. "Culto" é uma palavra elástica, mas está se esticando bastante longe para se referir à atitude de culto aos ancestrais como sendo, em qualquer sentido, estritamente religiosa. E se isso é assim com relação aos antepassados, é ainda mais evidente em relação à classificação dos espíritos mencionados acima.

Se compararmos agora as atitudes africanas para Deus às atitudes para com os espíritos, como caracterizados, o contraste é tremendo. É verdade que a vontade de Deus também não define a bondade, mas, por outro lado, a bondade (juntamente com outras qualidades) define Deus. E isso é exclusivo de Deus. Nem mesmo os antepassados são considerados bons por definição. Como consequência, a reverência concedida a Deus é, como observado anteriormente, incondicional, como o objeto de uma atitude genuinamente religiosa deve evocar. Os antepassados e os "deuses menores" certamente não conseguem suscitar esse tipo de respeito. Se, apesar de tudo isso, se insiste – como muitos fazem – em incluir a crença na existência e atividades dos espíritos no âmbito das religiões africanas, isto só acontece graças a uma extensão considerável do conceito de religião. Além da presunção gratuita de que, da religião, quanto mais, melhor; não está nítido qual é o objetivo disso. Mas é nítido o que algumas de suas consequências negativas são.

Uma dessas consequências é que o ceticismo em relação aos espíritos e suas capacidades, por parte dos africanos contemporâneos, tende a ser percebido por eles (e outros também) como desencanto com a religião tradicional. A adesão a uma religião estrangeira, como o Islã ou o Cristianismo, é então vista como uma substituição desejável. Se se tivesse percebido que as crenças e práticas em torno dos espíritos não constituem realmente uma parte da religião, a conversão poderia até ter ocorrido, mas talvez por razões mais graves. Um reverso deste fenômeno é que outros africanos, desejando demonstrar sua autenticidade autóctone em matéria de religião, são capazes de se envolver em exibições orgulhosas de rituais espirituais, com apelos a seus compatriotas para que se unam na preservação da nossa herança religiosa. Mas as crenças envolvidas, provavelmente, não sobreviverão ao avanço do conhecimento moderno. Evidentemente, não se pode ser dogmático em relação a isso, pois no Ocidente o progresso no conhecimento científico não extinguiu a crença em todos os tipos de espíritos e práticas a ela relacionadas. Ainda assim, uma compreensão da natureza das religiões africanas é susceptível de promover programas pertinentes para a preservação delas, caso devam ser preservadas.

Filosoficamente falando, se uma religião é digna de preservação, isso deve depender da solidez de sua metafísica. Na África, no entanto, uma avaliação metafísica criteriosa é impedida por distorções conceituais resultantes do fato de que tradições predominantes de estudo sobre as religiões africanas, por razões ligadas ao colonialismo, foram estabelecidas por estudiosos estrangeiros que, naturalmente, articularam seus relatos em termos das categorias intelectuais de sua própria cultura. Entre as distorções mais básicas sobre isso, estão os dualismos entre o natural e o sobrenatural, o material e o espiritual, o

transcendente e o empírico. Argumentei que essas distinções categoriais não são coerentes com os quadros conceituais africanos típicos. Se esta incoerência se deve a um defeito nesses esquemas de pensamento ou nos próprios dualismos, é uma questão transcultural que, *pace* relativismo, pode ser proveitosamente investigada. Na presente conexão, contudo, é apenas preciso notar que, em parte por conta dessa incoerência contextual, o conceito de religião se aplica ao pensamento africano (em pelo menos em muitos casos) apenas no sentido mais mínimo.

Deve ficar nítido, a partir da discussão acima, que podemos falar de religião na vida africana apenas em função da crença e confiança generalizada em um Ser Supremo, o autor da ordem do mundo. A propósito, embora a crença seja generalizada na África, não é universal. Se p'Bitek (1970, capítulos 8 e 9) estiver certo, o Luo Central, por exemplo, nem mesmo opera com o conceito de Ser Supremo. Além disso, os indivíduos céticos tradicionais não são desconhecidos nem mesmo nas sociedades que acreditam em Deus. Em qualquer caso, em razão do elenco não transcendental de muitos pensamentos africanos, mesmo quando a crença é recebida, seu significado é mais radicalmente diferente das concepções cristãs, por exemplo, do que foi ortodoxo supor. Assim, o Ser Supremo é concebido por ser o autor do mundo no sentido de um designer cósmico ou arquiteto em vez de um criador *ex nihilo* (a partir do nada), e sua onipotência significa que ele pode realizar qualquer projeto *bem definido,* e não que ele possa fazer absolutamente tudo, incluindo, por exemplo, fazer mudanças *ad hoc* no domínio da lei cósmica. Juntamente com a independência lógica da moralidade da crença no Ser Supremo, a frequente ausência de culto a Deus e a este-mundanismo [this-worldliness] da vida após a morte, emerge uma imagem distintiva das religiões africanas, que terá que ser profundamente ponderada em qualquer estudo sobre as religiões do mundo.

Até agora, a atenção tem sido sobre o que as religiões africanas são ou não são. Mas pode-se perguntar sobre que questões de interesse filosófico surgem dentro delas. Curiosamente, verifica-se que algumas preocupações filosóficas são comuns às filosofias africanas e ocidentais da religião. Por exemplo, considerar a questão de saber se a existência de um Ser Supremo pode ser provada. Em ambas as tradições do pensamento esta é uma questão que atraiu a atenção de filósofos técnicos e intuitivos. Em ambos os casos, alguns dizem sim, alguns não. Entre os proponentes, talvez o argumento mais popular seja aquele que é conhecido na filosofia ocidental como o argumento do design. A consideração é que o design é evidente no mundo. Como um design implica um designer, segue-se que existe um ser que desenhou o mundo. E se este argumento é sólido, isso prova um designer e não um *criador ex-nihilo.* Para um Akan, tal lembrete lógico-semântico, pode não ser necessário desde que, para ele, o Ser Supremo seja um designer demiúrgico. Na verdade, um dos nomes *descritivos* de Deus é *Ananse Kokroko,* que se traduz como a Aranha Formidável (que, metaforicamente, tece a teia cosmológica que é o mundo).

Nem a ideia de um criador *ex nihilo* cria qualquer tentação para a mente Akan porque, no discurso Akan, existir é estar em algum lugar, e, assim sendo, este criador terá que ter estado em lugar nenhum, enquanto cria todos os lugares (WIREDU, 1996, p. 121). Outra comparação das questões diz respeito à liberdade da vontade. A tese do determinismo, ou seja, que todos os eventos, incluindo as ações humanas, são causados, é comum no pensamento Akan. Um provérbio frequente é que se nada tivesse tocado os ramos secos de uma palmeira, eles não teriam chacoalhado. *(Se bribi annko ka papa a, Anke erenye kredede.)* Ou, mais literalmente, tudo tem o que trouxe *(Biribiara wo ne kofarebae. Biribiara,* significa "tudo", *wo ne* significa "tem o seu" e *kofarebae* é um significado palavra composta "o que foi e trouxe"). Curiosamente, não há a menor evidência no discurso Akan de que este determinismo seja no sentido de ameaçar o livre arbítrio em qualquer forma. Esta é uma observação poderosa de contraste com a filosofia ocidental, na qual muitos bons filósofos têm um forte sentimento que tal ameaça é real.

Por que o determinismo não é sentido como levantando um problema em relação ao livre arbítrio, para os Akan? O motivo é que no discurso Akan comum, *livre arbítrio,* para o qual não há equivalência fácil em Akan, pode ser entendido como a capacidade de pensar racionalmente e agir com responsabilidade. Se uma cadeia de causas e efeitos, como a dependência de drogas, levaria a que um indivíduo se tornasse seriamente errático em pensamento e comportamento, então seria dito que a causalidade envolvida fora destrutiva para o seu livre arbítrio. Por outro lado, suponha que, por meio de uma educação excelente, um indivíduo cresceu para se tornar um membro sábio da sociedade, plenamente consciente de suas responsabilidades. Então, se diria que temos aqui uma série de causas e efeitos benéficos para a liberdade da vontade. A consideração decisiva, então, não é o que está sendo submetido à causalidade, mas sim que tipo de causalidade está em jogo (WIREDU, 1986, cap. 9, s. 5).

O interesse especial dessas observações sobre causação e livre arbítrio para nossa discussão sobre religião é que se poderia supor que a predestinação também, que poderia ser pensada como envolvendo a predestinação divina, não causaria apreensões sobre o livre arbítrio humano. Esse não é o caso. Os Akans, em geral, acreditam que antes de uma pessoa nascer neste mundo, o princípio de sua vida (*okra*), sob a forma de uma réplica de si mesmo, vai à presença de Deus para receber seu destino. Uma vez que a investidura do destino estiver concluída, se vem ao mundo para vivê-la, sem qualquer possibilidade de mudança. O problema agora é que, de acordo com as percepções da cultura, algumas pessoas têm um bom destino, outras uma variedade sombria. O sucesso rotineiro vem para uns, firme fracasso para outros. Pela terminologia recebida, os primeiros são pessoas *afortunadas*, os últimos, *desafortunadas*. Como se poderia esperar, muitos dos desafortunados são conhecidos por culpar seus fracassos, não responsabilizando suas escolhas, mas seu destino; ou seja, o destino atribuído a eles por Deus. Aqui não só o livre arbítrio entra em questão, mas também a justiça da distribuição divina, que fez de alguns afortunados e outros desafortunados. No entanto, em vez de culpar o Ser Supremo, algumas pessoas se

contentam em corroer a aparente contradição e procurar a ajuda de "especialistas" para mudar seu destino para melhor. Isto, naturalmente, não é a única opção, mas é o mais susceptível a uma breve formulação.

Quase todos os problemas observados aqui e outros que podem ser facilmente lembrados (ver WIREDU, 2002, p. 20-34) têm os seus homólogos na filosofia do mundo ocidental. Quando a filosofia africana deixar de ser uma curiosidade nesses lugares, a filosofia da religião será uma das áreas mais frutíferas de conversas interculturais.

Referências

ABRAHAM, W. E. *The Mind of Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

BUSIA, K. A. "The Ashanti" in: FORDE, Daryll (ed.). *African Worlds*: Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples. Oxford: Oxford University Press, 1954.

GYEKYE, K. *An Essay on African Philosophical Thought*. New York: Cambridge University Press, 1987.

IDOWU, E. B. *Olodumare*: God in Yoruba Belief. London: Longman, 1962.

LIENHARDT, G. *Divinity and Experience*: The Religion of the Dinka. Oxford: Oxford University Press, 1961.

LITTLE, K. "The Mende in Sierra Leone" in: FORDE, Daryll (ed.) *African Worlds*: Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples. Oxford: Oxford University Press, 1954.

MBITI, J. S. *African Religions and Philosophy*. London: Heinemann, 1969. 2a. ed., 1990.

MBITI, J. S. *Concepts of God in Africa*. London: SPCK, 1970.

P'BITEK, O. *African Religions in Western Scholarship*. Nairobi: East African Literature Bureau, 1970.

SAWYER, H. *God: Ancestor or Creator?* London: Longman, 1970.

WIREDU, K. *Cultural Universals and Particulars*: An African Perspective. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

WIREDU, K. "Death and the Afterlife in African Culture" in: WIREDU, K; GYEKYE, K. (eds.) *Person and Community*: Ghanaian Philosophical Studies, vol. 1. Washington, D.C.: Council for Research in Values and Philosophy, 1992.

WIREDU, K. "Morality and Religion in Akan Thought" in: ed. ORUKA, H. Odera; MASOLO, D. A. *Philosophy and Cultures*. Nairobi: Bookwise, 1983. Republicado in: ALLEN Jr, N. R. *African-American Humanism*: An Anthology. New York: Prometheus Books, 1991.