

ISMAEL GIROTO

**O UNIVERSO MÁGICO-RELIGIOSO
NEGRO-AFRICANO E
AFRO-BRASILEIRO: *BANTU E NÀGÓ***

Tese Apresentada ao Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do Título de Doutor em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Moreira Henriques Serrano.

São Paulo

1999

**O UNIVERSO MÁGICO-RELIGIOSO
NEGRO-AFRICANO E
AFRO-BRASILEIRO: *BANTU E NÀGÓ***

ISMAEL GIROTO

BANCA EXAMINADORA

(Nome e Assinatura)

(Nome e Assinatura)

(Nome e Assinatura)

(Nome e Assinatura)

(Nome e Assinatura)

Tese Defendida e aprovada em ____/____/____

Para

Antonia Fernandes Giroto, mãe que me levou a percorrer, desde criança, os caminhos da espiritualidade, na visão kardecista.

Carmelita Luciana Pinto, “Xagui”, mãe negra e ativa, iniciadora, cuja identificação chega ao ponto de conversarmos em silêncio, juntos ou distantes.

Osabela Alves dos Santos (In memorian), afro-alagoana, filha de Xangô e Iemanjá, que me viu nascer e só quarenta anos depois revelou-me o que havia feito.

Mariana Baptista Giroto, a continuação de minha ancestralidade.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos ao *Prof. Dr. Carlos Moreira Henriques Serrano*, orientador e amigo, responsável pela nossa volta à Universidade após treze anos de conclusão do Mestrado. Não fosse seu incentivo e apoio este trabalho não teria sido realizado.

Ao *Prof. Dr. João Baptista Borges Pereira*, orientador no mestrado e, formalmente, por três anos no doutorado, até o credenciamento do Prof. Serrano .

Aos *Professores Drs. Kabengele Munanga, Paula Montero e Dominique Gallois Teklin* pelas críticas e sugestões ao projeto de pesquisa, por ocasião da avaliação para entrada no Programa de Doutorado em Antropologia Social.

À *Prof^a. Dra. Liana Maria Salvia Trindade* que, junto com o Prof. Dr. Kabengele Munanga compôs a banca de qualificação. Suas argumentações foram muito importantes para nós. Ao Prof. Dr. Kabengele Munanga somos gratos ainda, pelo apoio, confiança e empréstimo de livros.

Aos *Professores* dos Departamentos de Antropologia e Sociologia, pelo carinho, em especial a *Dra. Maria Lucia Montes* e *Dr. Fábio Rubens da Rocha Leite*.

À *Ivonete e Rose*, da Secretaria de Pós-Graduação do Departamento de Antropologia.

À *Maria Odete e Lourdinha*, do Centro de Estudos Africanos.

À *Coordenação* de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES pela bolsa concedida a partir de setembro de 1997.

À *Dra. Anália Suehiro*, pela amizade e os livros que foram fundamentais para a elaboração da tese.

Ao *Dr. João Aparecido Costa*, interlocutor e responsável pelo trabalho de computação e edição.

À *Ana Cristina Bastos Ferreira de Paula e Edson Santos Oliveira*, pela colaboração no trabalho de digitação.

À *Sra. Eleonora Costa Pereira de Mendonça* pela orientação sobre a Teoria da Relatividade.

À nossa *família-de-santo*, tão importante quanto a consangüínea, pelas informações, ajuda e carinho. São tantos que torna-se impossível declinar os nomes aqui.

Às *mães e pais, zeladores de orixás e inquices, ogãs / taata, equedes / makota, ebomes / kota, iaô / muzenza e abiãs* com quem temos convivido e aprendido sempre, em Salvador e São Paulo.

Aos filhos-de-santo *Nilton Aparecido de Moraes, Nilson Luiz Fernandes, José Francisco de Lima e Wilson Paulo de Moraes* que, desde nossa cirurgia de revascularização em 1997 e, também, para nos liberar para que pudéssemos manter dedicação total aos estudos, têm assumido as atividades inerentes aos *òrìṣà* e à construção da “roça”.

Aos amigos que comigo têm caminhado.

A todos, o meu carinho.

SUMÁRIO

LISTA DE FIGURAS.....	viii
LISTA DE TABELAS.....	ix
RESUMO.....	x
ABSTRACT	xii

INTRODUÇÃO.....	1
-----------------	---

PRIMEIRA PARTE

CAPÍTULO I - POVOS <i>BANTU</i> , <i>YORÙBÁ</i> E SEUS VIZINHOS: CARACTERIZAÇÃO GERAL.....	13
---	----

1. Os <i>Bantu</i>	19
1.1. Origens e Expansão.....	21
1.2. Os <i>Bantu</i> : do século XII ao século XVI.....	22
2. África Ocidental: Os <i>Yorùbá</i> e Povos Vizinhos	41
2.1. Da Costa do Marfim à Nigéria, entre os séculos XII e XVI	43
2.2. Os Reinos <i>Yorùbá</i>	53
3. O Cotidiano no Período Pré-Colonial	56
3.1. O Escravo.....	65
4. Interpenetração de Culturas	68
5. Notas	72

CAPÍTULO II – ASPECTOS IDEOLÓGICOS DO HUMANISMO NEGRO-AFRICANO.....	80
--	----

1. Tradição Oral	83
1.1. A Transmissão da Tradição Oral	86
1.2. As influências das Representações Coletivas nas Tradições	87
2. A Força Vital.....	93
2.1. A Concepção de Pessoa	98
3. Considerações Gerais.....	103
4. Notas	108

CAPÍTULO III - RELIGIÕES AFRICANAS ORIGINÁRIAS.....	115
---	-----

A. Conceitos.....	116
B. A Religião no Contexto Ideológico	122
1. Cosmogonia	126
2. A Manipulação das Forças Vitais	133

2.1. A Vida e a Morte.....	135
2.2. Os Ancestrais	141
2.3. Os Existentes Dotados de Inteligência, Não Humanos, Ligados à Natureza	144
2.4. Pessoa e Papéis Principais	158
3. Os Agentes do Sagrado.....	161
3.1. Os Adivinhos	163
3.2. Os Curandeiros.....	172
3.3. O Feiticeiro	174
3.4. Organização Mágico-Religiosa.....	176
3.5. Templos e Lugares Sagrados	183
C. A Vida e a Morte como Processo Cultural	186
D. Considerações Gerais.....	196
E. Notas	204

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO IV - AS RELIGIÕES AFRICANAS ORIGINÁRIAS EM UM NOVO CONTEXTO.....	222
A. A Religião Trasladada.....	225
1. A Europa entre os séculos XVI e XIX.....	225
2. Da América Portuguesa ao Brasil (Século XVI ao Século XIX).....	232
3. As Religiões dos Negros entre os séculos XVI e XIX.....	237
B. A Religião Reelaborada: o Candomblé.....	246
1. O Processo de Formação.....	247
2. O Candomblé como Sistema Religioso	256
2.1. Cosmogonia	260
2.2. A Manipulação das Forças Vitais	262
2.3. Os Antepassados	269
2.4. Orixás (<i>Òrìṣà</i>) e Inquices (<i>Nkisi</i>).....	275
2.5. Pessoa e Papéis Principais	290
2.6. Templos e Lugares Especiais.....	303
C. A Vida e a Morte como Processo Cultural	306
D. Considerações Gerais.....	310
E. Notas	314
.	
V - PROSEGUIR (CONCLUSÕES).....	329
Notas	348
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA.....	350

LISTA DE FIGURAS

Figura nº	Página
1. Mapa África – Físico	16
2. Mapa África – Político.....	17
3. Mapa África – Étnico.....	18
4. A Expansão <i>BANTU</i>	20
5. África Oriental – Litoral	24
6. África Oriental – A Região dos Grandes Lagos	28
7. <i>Zimbábue</i> e o <i>Monomotapa</i>	29
8. África Central, c. 1500.....	40
9. África Ocidental – Os principais Estados do séc. XII ao XVI	42
10. A Grande Forquilha do <i>Níger-Benoé</i>	52
11. A África em 1500	55
12. Regiões Afetadas pelo Comércio de Escravos: séc. XVI e XIX	67
13. Principais Rotas Transaarianas no séc. XIV	71
14. O círculo da vida na cosmogonia africana.....	89
15. Estatueta do Príncipe Caçador, fundador do Reino <i>Lunda</i>	102
16. Arte de <i>Ifé</i> , busto em bronze.....	107
17. <i>Nkisi</i> , Kongo-Angola.....	121
18. “Oshe Shango”. <i>Yorùbá</i> Nigéria.....	185
19. “Orisha Eshu”. <i>Yorùbá</i> Nigéria	203
20. <i>Mameto Inquiceane / Ìyàlòrìsà Xagui</i>	224
21. O Comércio Intercontinental antes dos Descobrimientos.....	226
22. As Novas Rotas de Comércio	227
23. Difusão da Religião no Mundo (séc. XVI ao XIX)	230
24. A Partilha da África de 1880 a 1913.....	231
25. Atuação de Forças Centrípetas e Centrífugas no Processo de Interpenetração de culturas	249
26. Interpenetração de Culturas	250

LISTA DE TABELAS

Tabela nº	página
1. Importação de Escravos entre os séc. XVI e XIX (Bahia).....	237
2. Correspondência entre Orixás e Inquices	277
3. Correspondência de Cargos em Terreiros <i>Nàgó</i> e <i>Bantu</i>	299

RESUMO

GIROTO, Ismael. *O Universo Mágico Religioso Negro Africano e Afro-Brasileiro: Bantu e Nàgó*. São Paulo, 1999. Tese de Doutorado. Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

DESCRITORES: África *Bantu*; África Ocidental. Ideologia humanista negro-africana. Religião *Bantu*. Religião *Yorùbá*. Ancestrais. *Òrìṣà*; *Nkisi*. Religiões Afro-Brasileiras. Candomblé. Rito *Nàgó*. Rito *Bantu*. Antropologia Interpretativa. Ciência (Física Quântica) e Tradição.

Tendo como foco a religião, a cultura negra é estudada em dois momentos: em África e no Brasil.

Em África, considerando o período entre os séculos XII e XVI, realizamos uma síntese abrangendo, aspectos geográficos, históricos, políticos, econômicos e de organização social, relativa à África *Bantu* e a África Ocidental, caracterizando o cotidiano, a ideologia humanista e aspectos significativos da religião e magia.

Numa perspectiva interpretativa e dinâmica, analisamos a vida e a morte como processo cultural, onde os ritos estão presentes no dia-a-dia e marcam, sobretudo, os momentos importantes da vida individual e coletiva, na dimensão material e espiritual.

A interpenetração de culturas embasa nosso pressuposto de “unidade na diversidade e diversidade na unidade”.

No Brasil, tratamos da religião trasladada e da religião reelaborada.

De maneira resumida caracterizamos o cenário europeu entre os séculos XVI e XIX, para situar o tráfico de escravos e a ideologia do colonizador no mesmo período.

Apoiados no conceito de reinterpretação, verificamos as religiões dos negros no novo ambiente, buscando o início e o desenvolvimento de uma forma específica: o Candomblé.

No Candomblé como sistema religioso, apesar da aparente dicotomia (rito *nàgó* e rito *bantu*), procuramos caracterizá-lo como uma manifestação da cultura negra, como bloco, em oposição à branca, evidenciando a contradição vivida pelos adeptos que se inserem na ideologia ocidental e praticam ritos sustentados pela visão de mundo negro-africana tradicional.

Numa abordagem de antropologia interpretativa, utilizamos os rudimentos da teoria da relatividade mas, preocupamo-nos também, em inserir o trabalho numa perspectiva de antropologia estética.

A B S T R A C T

GIROTO, Ismael. *The Universe of “Negro” African and Afro-Brazilian Religion and Magic: Bantu and Nàgó*. Doctorate Thesis, São Paulo 1999. Department of Anthropology, School of Philosophy, Arts and Human Sciences of the University of São Paulo.

KEY WORDS: *Bantu* Africa, West Africa. African “Negro” humanistic ideology. *Bantu* Religion, *Yorùbá* Religion. *Òrìṣà*; *Nkisi*. Afro-Brazilian Religions. Candomblé. *Nàgó* Rites, *Bantu* Rites. Interpretative Anthropology, Science (Quantum Physics) and Tradition.

“Negro” culture is studied over two different periods in two distinct locations, firstly in Africa and then in Brazil.

In Africa, the main period considered is between the XII and XVI centuries. We synthesized several topics such as geography, history, politics, economy and social organization pertaining to *Bantu* Africa and West Africa. This context is used to describe daily life, human ideology and significant aspects of magic and religion.

Using a dynamic and an interpretative perspective, we analyzed life and death as a cultural process. Also emphasized are the daily rituals and other customs marking important events in individual and communal life, from both a spiritual and a material dimension.

Our interpretation of cultures supports our presupposition of “unity though diversity and diversity through unity”

In Brazil, we focused on the transferred religion and its evolution. In a summarized fashion, we characterize the European scenario in between the XVI and XIX centuries. This helps us put into context the slave trade and the ideology of the colonizers during this time.

Supported by the concept of reinterpretation, we address the religion of these Africans in their new environment, and search for the beginnings and evolution of a specific system of religion called “Candomblé”.

In spite of a dichotomy between the *Nàgó* and *Bantu* rites, we characterize “Candomblé” as a unified manifestation of “Negro” culture, and as a form of opposition to the White religion. We also reveal the contradiction experienced by the “Candomblé” adepts, who were inserted into Western ideology yet continue to practice rites sustained by a traditional African vision of the world.

In our interpretative anthropology approach, we utilized the rudiments of relativity theory, and also strived to insert our work within the perspective of esthetic anthropology.

INTRODUÇÃO

Escrever uma tese guarda certo paralelismo com a arte de pintar um retrato: ambos precisam estar apoiados num modo de operacionalizar a tarefa, além de uma grande dose de criatividade.

O pintor tem uma idéia que deverá ser desenvolvida segundo determinado método, usando técnicas adequadas.

O método define o planejamento da obra, suas etapas, os passos que deverão ser seguidos até a obra estar completa.

As técnicas constituem maneiras de se desenvolver as etapas para que, no seu conjunto, as idéias se materializem e o quadro seja a transferência real do que se imaginou.

O primeiro passo do ato de pintar é preparar a tela, elaborando a pintura de fundo.

Em continuidade, é necessário traçar o esboço do retrato que já foi objeto de estudo preliminar.

A seguir, os detalhes são trabalhados, nuances de cores, luzes e sombras darão movimento e vida ao retrato.

Quando o artista pretende superpor planos, a profundidade que a tela precisa expressar é fundamental.

A finalização do retrato verifica a harmonia do conjunto e a moldura valoriza ou não a obra.

Nosso estudo preliminar foi realizado em tempo exíguo (cerca de dois meses), para apresentar o projeto de pesquisa ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, em 1994 e, após treze anos de total afastamento da vida acadêmica.

Não fosse a insistência e incentivo do Prof. Dr. Carlos. M H. Serrano, amigo desde a graduação em Ciências Sociais, para que voltássemos à Universidade e realizássemos um estudo sobre o Candomblé – Rito Angola, esta tese não teria sido escrita.

No estudo exploratório, considerando a interpenetração de culturas, em África e no Brasil, e o intenso dinamismo do Candomblé, concluímos que é uma religião ainda em transformação, cujos componentes *Bantu* não foram evidenciados mas estão presentes no chamado modelo *Jeje-Nàgó*, como também assinala Pierre Verger (Orixás. Deuses Iorubás na África e no novo mundo, p. 31).

Colocamo-nos a tarefa de verificar a afirmativa, bastante usual, de que o Candomblé Angola constitui-se num rito menor por ter adotado o modelo *Jeje-Nàgó* de culto. (Ver: Prandi, Reginaldo. Os Candomblés de São Paulo, p. 19-20 e Lody, Raul. Candomblé: Religião e Resistência Cultural, p. 7-16).

Para tanto, propusemo-nos a:

- Evidenciar os componentes do pensamento mágico-religioso *Bantu* e *Jeje-Nàgó*;
- Descrever componentes rituais *Bantu* e *Jeje-Nàgó*;
- Efetuar análise comparativa de ambos, verificando a contribuição *Bantu*.

O aprofundamento das leituras, posteriormente, levou-nos a uma ampliação do tema e ao redirecionamento da pesquisa.

Passamos do Universo Mágico-Religioso *Bantu* nos Candomblés Auto Denominados Angola e Congo para O Universo Mágico-Religioso Negro-Africano e Afro-Brasileiro: *Bantu* e *Nàgó*.

No planejamento de nossa obra consideramos dois momentos: o negro em África e no Brasil.

Em África, primeira parte da nossa tese, projetamos três etapas, a saber:

- Caracterizar os povos negros que vieram para o Brasil como escravos;
- Evidenciar a sua ideologia e,
- Discriminar aspectos significativos de sua religião.

A primeira etapa constitui o capítulo que intitulamos Povos *Bantu*, *Yorùbá* e seus Vizinhos: Caracterização Geral.

Nele, preocupados com uma visão holística, buscamos, em rápidas pinceladas, verificar aspectos geográficos, lingüísticos, históricos, políticos, econômicos e de organização social, essenciais para se caracterizar a cultura.

Bantu e *Yorùbá* termos utilizados pela Lingüística, apesar de não muito adequados, foram incorporados por outras ciências e disciplinas para designar e distinguir povos geograficamente localizados em África.

Situamos tais povos num tempo circunscrito entre os séculos XII e XVI, período que antecede o grande fluxo de escravos para o Brasil.

Embora de maneira genérica, mas preocupados com uma visão mais dinâmica do conjunto dessas sociedades tribais, caracterizamos esta vivência no item O Cotidiano no Período Pré-Colonial, onde também abordamos a escravidão em África.

Apesar da escravidão e do tráfico em si não constituírem objeto de nosso interesse, o tema permeia todo o trabalho uma vez que é responsável pela interpenetração de culturas em África e no Brasil e, a escravidão contribui com uma parcela essencial de contingente populacional, na formação da sociedade brasileira.

A interpenetração de culturas embasa nosso pressuposto fundamental: a unidade na diversidade e a diversidade na unidade, tese do historiador senegalês Cheik Anta Diop que aceitamos e defendemos.

Coerente com ela, na segunda etapa evidenciamos os Aspectos Ideológicos do Humanismo Negro-Africano.

A partir do conceito de ideologia de Georges Dumézil, passeamos pela tradição oral, sua transmissão e as influências das representações coletivas nas tradições (tempo, espaço, causalidade e verdade histórica). Detivemo-nos um pouco mais nos conceitos de Força Vital e Concepção de Pessoa.

Direcionados para a perspectiva interpretativa na Antropologia, introduzimos no final do capítulo algumas considerações sobre ciência e tradição, apoiados em rudimentos da física quântica.

Na terceira etapa fechamos o foco sobre as Religiões Africanas Originárias, isto é aquelas que se prendem a um passado longínquo, ao tempo mítico da constituição das sociedades negro-africanas.

Como ponto de partida conceituamos religião e magia, todavia com a intenção de reavaliarmos estes conceitos a partir da ótica dos povos estudados.

Situada a religião no contexto ideológico, passamos em revista a Cosmogonia e a Manipulação das Forças Vitais para explicar vida e morte e a dimensão pós-morte — antepassados e ancestrais — bem como a existência diferenciada de seres não humanos, dotados de inteligência, ligados à natureza. Estes últimos, objeto de culto no Brasil, sobretudo no Candomblé, onde recebem o nome de orixás, voduns e inquices.

A seguir, verificamos o papel religioso desempenhado pelas pessoas que detém qualquer nível de poder, tido como sagrado pelas sociedades africanas e, aprofundamos nossa análise nos agentes do sagrado: os adivinhos, os curandeiros e os feiticeiros.

Com organização mágico-religiosa e templos e lugares sagrados, fechamos o que consideramos tópicos mais significativos da religião.

Em a vida e a morte como processo cultural retomamos a perspectiva dinâmica da cultura, mostrando como esta determina o modo de viver das sociedades africanas, através de uma seqüência de ritos, presentes em todos os momentos significativos do existir nas dimensões material e imaterial. Para tanto, fundamentamo-nos na compreensão de cultura segundo Geertz e na classificação dos ritos proposta por Van Gennep.

Nas considerações gerais, nossa interpretação tem como ponto de partida a discussão de Lévi-Strauss sobre História e o uso da teoria da relatividade, da qual utilizamos também os primeiros rudimentos para diminuir o desvio que normalmente ocorre quando analisamos a cultura do outro.

Ao reavaliarmos os conceitos de religião e magia concluímos que, o primeiro mostrou-se adequado como ferramenta para análise mas o segundo, não.

Fazendo um paralelismo com o ato de pintar um quadro, inserimos nossa abordagem de antropologia interpretativa numa antropologia também, estética.

No segundo momento, conforme o planejamento geral de nossa obra, consideramos o negro no Brasil, mais precisamente as religiões africanas originárias em um novo contexto, quarto capítulo.

Nele, dois abrangentes temas são tratados: a religião trasladada e a religião reelaborada: o Candomblé.

No primeiro, situamos o tráfico, caracterizando a Europa entre os séculos XVI e XIX onde, de modo bastante genérico, buscamos evidenciar a expansão européia, as transformações ocorridas e a atuação da Igreja Católica Apostólica Romana que, como representante da religião dos portugueses, desempenha importante papel de: instrumento de manutenção de poder do Estado Absolutista; legitimadora das conquistas, e de justificar a escravidão.

Em seguida, verificamos a importação de escravos e a ideologia do colonizador no item que denominamos Da América Portuguesa ao Brasil (século XVI ao século XIX).

Após constituir este cenário, consideramos as religiões dos negros entre os séculos XVI e XIX, neste novo ambiente. Descartando um aprofundamento do tema sincretismo, no que se refere à religião do colonizador, voltamo-nos para o processo de reinterpretação como resultante da maneira de pensar, dos valores e das crenças que constituem a visão de mundo negro-africana.

No segundo, estudamos o processo de formação do Candomblé, situando-o sob o embate de forças centrípetas e centrífugas representadas, respectivamente, por fatores de super e infra-estrutura no novo ambiente e, pela ideologia e a cultura negras reinterpretadas face à interpenetração em África e em terras luso-americanas, posteriormente, Brasil.

Ancorados nos dados históricos disponíveis, evidenciamos o *Calundu*, um proto-Candomblé *Bantu*, como a origem do Candomblé atual. Para tanto, utilizamos o conceito de estrutura dissipativa de Richard N. Adams.

Ao caracterizarmos o Candomblé como sistema religioso buscamos mostrar o progressivo afastamento de suas práticas rituais da visão de mundo africana e, também, a diluição das especificidades culturais negras que, como bloco, se opõe ao branco.

Usando praticamente a mesma itemização do capítulo referente à religião em África, verificamos no Candomblé (ritos *Nàgó* e *Bantu*) aspectos ligados à cosmogonia, às manipulações das forças vitais (abrangendo vida e morte), aos antepassados, aos espíritos da natureza (orixás e inquices), bem como suas representações, às pessoas e papéis principais (incluindo a organização do culto e a acumulação de papéis pelo líder — sacerdote, adivinho, curandeiro e feiticeiro), a templos e lugares especiais.

Em *A Vida e a Morte como Processo Cultural* evidenciamos o paradoxo da manutenção de algumas idéias da ideologia humanista negro-africana não serem transferidas para o viver profano, que se faz no contexto ideológico ocidental mas utilizando-se práticas religiosas que se inserem naquela visão de mundo. A contradição vivida pelos adeptos se assemelha à da maior parte da população que constitui a sociedade nacional.

Nas Considerações Gerais tratamos dos dois conceitos de ideologia, o utilizado para a análise das sociedades tradicionais e o empregado na sociedade ocidental, mostrando que este último conduz à alienação de classes dominadas. Finalizando, retomamos o aspecto de especificidades culturais negras para correção da trajetória analítica. Implícita fica a adequação do conceito de religião e mais uma vez explicitamos a inadequação do conceito de magia.

Localizamos em Prosseguir, a retomada da teoria da relatividade como recurso interpretativo.

O trabalho, como um todo, busca evidenciar o papel da ideologia no contexto cultural.

Na perspectiva de uma antropologia estética, aproximamos a segunda parte de nossa obra a um trabalho de colagem, onde os espaços vazios foram preenchidos mediante a técnica de tracejamento.

No seu aspecto estrutural, nosso trabalho apresenta um desequilíbrio. A primeira parte é composta por três capítulos e a segunda por um, mais as reflexões que fazemos, ocupando o lugar das conclusões (V – Prosseguir).

O fato é justificável na medida em que, intencionalmente, visando cobrir uma lacuna existente — a ausência de sínteses sobre África, no Brasil, popularizadas —, consideramos importante realizá-las, além de permitir uma visão totalizadora dos povos e, melhor compreensão da segunda parte.

Poderíamos ter tratado o tema de uma outra maneira, por exemplo, partindo do Candomblé buscar em África os argumentos para nossa interpretação, todavia

perderíamos a perspectiva de reviver o processo, das suas origens remotas ao seu estado atual, como julgamos tenha acontecido.

Apesar dos desvios produzidos pela História que geralmente é feita do ponto de vista do dominador e nunca do dominado, conceitos aqui utilizados na sua amplitude máxima, buscamos, apesar de nossas limitações, minimizar os seus efeitos, policiando-nos do relativismo cultural, o que sabemos não ser suficiente.

Mesmo que utilizássemos apenas autores negro-africanos, ainda não fugiríamos das distorções, como mostra Kwame Anthony Appiah (vide bibliografia). E, se esses autores pudessem reproduzir as idéias sem interferências, as traduções e nós, como leitores, as faríamos.

Mediante o exposto, qualquer abordagem não permanece isenta de desvios e a histórica, ao se assemelhar ao processo de vida, nos é mais simpática.

Assim, verificamos que a realidade para nós se subordina às nossas crenças, nossos valores e a atenção com que pensamos. A relatividade deve servir pois, para mostrar que a realidade tem muitas faces e nenhuma das que conseguimos visualizar em nosso estágio atual é a verdadeira, em si.

Considerando os capítulos da primeira parte, o segundo, apresenta-se com pouca extensão, porém é o elo de ligação entre os temas que constituem as culturas e fulcro de nossa interpretação. Buscamos a maior concisão possível, sem prejudicar o entendimento, como característica facilitadora para utilizá-lo como ferramenta.

Por fim, a primeira parte representa nosso entendimento das leituras realizadas, portanto dados de segunda mão, muitas vezes de terceira ou quem sabe... mais.

A segunda parte é fruto de nossa vivência, como iniciados, no Candomblé. Estamos usando iniciados não apenas por uma questão de concordância gramatical mas, também, porque ela representa a visão de muitos adeptos com os quais temos convivido e que são direta ou indiretamente responsáveis pelo que escrevemos.

O trabalho de campo, excetuando-se poucas entrevistas com a finalidade precípua de levantar dados, confunde-se com o viver o Candomblé, constituindo-se numa visão de dentro para fora.

Esta vivência circunscreve-se à Grande São Paulo e, sobretudo ao bairro da Liberdade em Salvador, verdadeiro reduto negro, de classes sociais menos privilegiadas. Nossas visitas a outros locais foram bastante esporádicas.

Apesar da importância dos Candomblés de rito *Jeje*, limitamos nosso trabalho aos de ritos *Nàgó* e *Bantu*, dada nossa pouca familiaridade com aqueles.

No que se refere ao Candomblé como sistema religioso, nossa interpretação não pode ser generalizada para o sistema como um todo, diz respeito a uma parcela de adeptos, aqueles com os quais temos interagido por mais de vinte anos, embora constituam agentes formadores de opinião.

Como assinalou Roger Bastide em *Estudos Afro-Brasileiros* (p. 262-263), é necessário que monografia sejam feitas sobre um número significativo de terreiros para se poder efetuar comparações e diríamos, a partir daí, generalizar.

Quanto à grafia das palavras em *yorùbá*, *kikongo* e *kimbundo* algumas breves considerações são necessárias.

Constituem línguas tonais e só em período recente passaram a ser escritas, segundo regras internacionalmente adotadas.

Por não dominarmos tais idiomas, baseamo-nos, para o *yorùbá*, nas obras de Juana Elbein dos Santos, Pierre Verger, José Beniste e Síkirù Sàlámì. Para o *kikongo* e o *kimbundo*, os dicionários que dispomos não grafam os tons. O único autor consultado a fazê-lo é Virgílio C. R. Coelho que escreve: “A língua kimbundu distingue dois tons: alto (´) e baixo (`)”. (Mémoire de DEA, p. 13, vide bibliografia). Ex. *itùtá* = gênios, *Kàlúngàngòmbè* = ser espiritual e *jíngòngò já kílàmbà kyá íxì nì màvù* = gêmeos mestres da terra e da fertilidade.

Com a finalidade de tornar o texto mais limpo, reunimos ao final de cada capítulo as notas de rodapé e, para facilitar o leitor, em cada um damos a referência bibliográfica completa, mesmo que já tenha sido citada em capítulo anterior.

Considerações sobre a bibliografia achamos melhor situá-las como introdução ao próprio item, dada a sua característica essencialmente técnica.

Deixamos de apresentar um glossário pois, os vocábulos de conhecimento restrito estão explicados no próprio texto.

PRIMEIRA PARTE

CAPÍTULO I

**POVOS *BANTU*, *YORÙBÁ* E SEUS VIZINHOS:
CARACTERIZAÇÃO GERAL**

Vamos preparar nossa tela!

A pintura de fundo deve permitir que os detalhes sejam realçados, uma vez que trata-se de um retrato impressionista.

É necessário pois, que este fundo contribua para o entendimento da obra sem destacar-se mais que o próprio retrato.

Com a finalidade de facilitar o entendimento a respeito desses povos, iniciamos nosso estudo abordando alguns fatores geográficos e históricos.

A geografia permite-nos localizá-los no espaço e verificar a influência do meio, na constituição das sociedades e das culturas.

A história possibilita-nos verificar, ao longo do tempo ou num período determinado, as ocorrências significativas no desenvolvimento das sociedades.

Povos *Bantu*, *Yorùbá* e seus Vizinhos constituem a maioria do contingente populacional da África, ocupando a maior parte do continente.

Geograficamente abrange as regiões denominadas de África Ocidental, África Oriental, África Central e África Meridional, que podem ser reunidas sob o título de África Sub-Saariana.

Esta vasta região apresenta contrastes colossais: florestas equatoriais, savanas,

desertos, grandes rios e lagos que têm influenciado as condições de vida e a cultura dos povos que aí habitam.

Atividades econômicas, edificações, vestuário, alimentação, artes, técnicas, etc., guardam estreita relação com o meio, no qual cada povo vive.

A História ajuda-nos entender o processo de ocupação e as transformações ocorridas nas culturas que se espalham neste vasto continente, tendo a auxiliar nesta tarefa, outras ciências e disciplinas como a Lingüística, a Política, a Economia, a Arqueologia, etc.

No presente capítulo lançamos mão deste conhecimento para situar o leitor no tempo e no espaço, bem como para proporcionar uma visão global dos povos que vamos enfocar, no aspecto cultural.

Esta visão holística, embora sem muita profundidade, é necessária para o correto entendimento das sociedades em questão, pois o homem é um todo e os aspectos que compõem o âmbito de cada ciência ou disciplina constituem mero artifício didático para entendê-lo de maneira mais completa, considerando-se a diversidade étnica, lingüística e cultural.

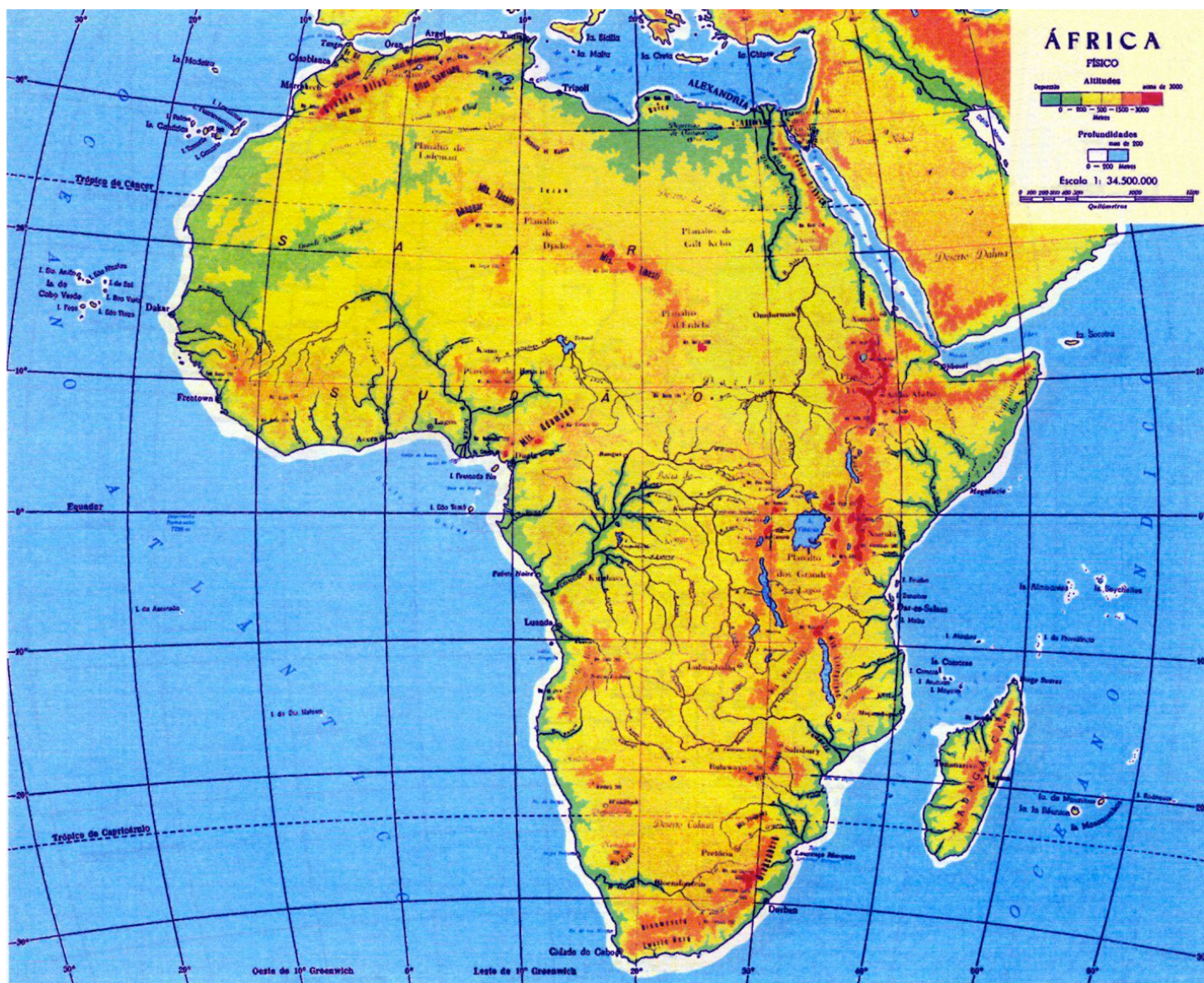


Figura 1 – África – Físico.

Fonte: Moderno Atlas Escolar. Companhia Editora Nacional. p.53

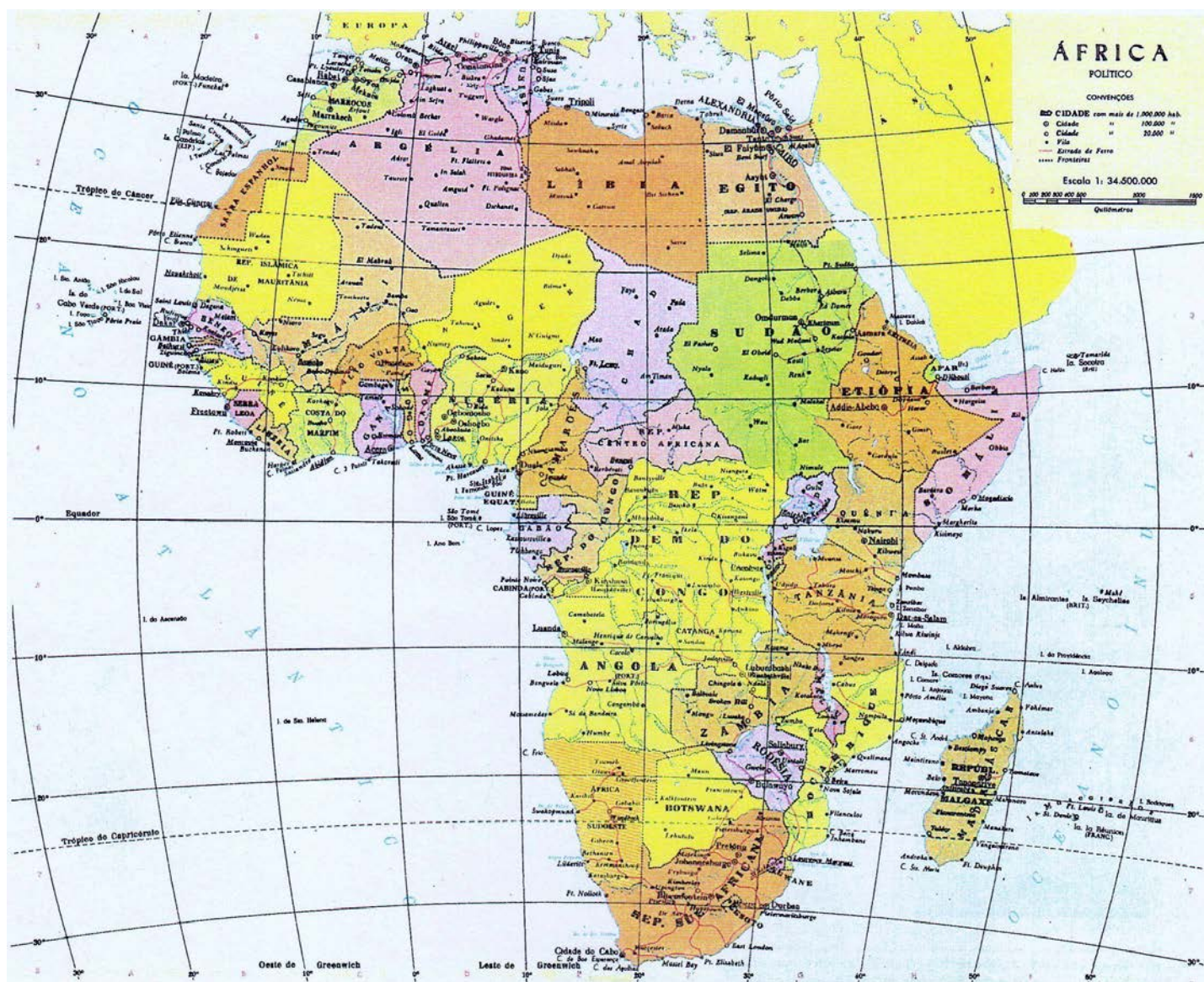


Figura 2 – África – Político.

Fonte: Moderno Atlas Escolar. Companhia Editora Nacional. p.65.



Figura 3 – África – Étnico.

Fonte: PEREIRA, D., SANTOS, D. e CARVALHO, M. DE. *Fronteiras do Mundo*. São Paulo, Atual, 1993. (Geografia: Ciência do espaço, V. 3). p. 106.

1. OS *BANTU*.

A palavra *BANTU* é formada a partir do radical NTU que significa ser, num sentido amplo.

Inserir-se no quadro de línguas estruturadas em categorias, nas quais a primeira refere-se aos seres humanos através da adição do sufixo MU, formando *MUNTU* (homem, ser humano, pessoa) e cujo plural é obtido através da substituição de MU por BA, originando *BANTU* (homens, seres humanos, pessoas ou povo).

O vocábulo *BANTU* passou a designar um conjunto de línguas (que variam de 300 a 450, dependendo dos critérios utilizados para a classificação, com origem comum, o proto-*BANTU*), a partir de 1862, através dos estudos de Bleek e Barth.

O termo lingüístico, apesar de não muito adequado no âmbito de outras ciências tais como a Antropologia, História e Arqueologia, foi incorporado por seus especialistas para aglutinar os povos, as sociedades e as culturas que se estendem por cerca de nove milhões de quilômetros quadrados, no continente africano.

Esta área, localizada ao sul de uma linha aproximadamente horizontal que une a baía de Biafra, a oeste, à Melinde, a Leste, agrupa mais de 130 milhões de pessoas que falam línguas aparentadas e apresentam certa unidade apesar da diversidade cultural.

1.1 ORIGENS E EXPANSÃO.

O estudo comparativo de idiomas *Bantu* modernos, fundamentado em vocábulos e gramáticas, levou os lingüistas a localizarem uma fala proto-*Bantu* nos planaltos da Nigéria e dos Camarões.

É dessa região, a cerca de quatro mil anos, que pequenos grupos começaram a se espalhar em direção leste, sudeste e sul.

Num estágio caracterizado como neolítico (mais ou menos há dois mil anos), os *Bantu* vagarosamente e em levadas sucessivas passam a ocupar a maior parte do território ao sul do deserto de Saara, mesclando-se aos povos já existentes, às vezes de maneira pacífica outras, apossando-se de territórios através de conflitos.

Com o passar do tempo estabeleceu-se uma distinção entre os idiomas *Bantu-Orientais* (região de Uganda à África do Sul) e os *Bantu-Ocidentais* (região de Angola e sul dos Camarões).

Neste processo migratório, inovações tecnológicas são introduzidas nas regiões onde os *Bantu* se estabelecem: o pastoreio, a agricultura e a metalurgia do ferro.

Essa revolução de técnicas permitiu melhor adaptação ao meio e propiciou uma reorganização das estruturas econômicas e sociais, ocasionando o aparecimento de reinos tais como: *Teke, Luba, Lunda, Ndongo, Loango, Matamba, Kongo, Zimbabwe, etc.*

O surgimento dos reinos, de modo geral, vincula-se a guerras de expansão.

Se, ao que parece, os *Bantu* ocidentais terminaram o processo migratório na região equatorial e Angola, no primeiro milênio de nossa era, sem dúvida ele ainda existiu no segundo, para as demais regiões.

E, espalhando-se pelo continente africano, os *Bantu* promoveram intenso processo de miscigenação e uma grande diversidade somática e cultural que faz supor uma diluição completa do parentesco primitivo e uma absoluta heterogeneidade. Todavia não é esta a realidade. As pesquisas confirmam uma unidade cultural básica e a origem comum da raça negra ainda pode ser rastreada. Como escreve Altuna:

“É impossível negar esta unidade fundamentada na história e evidente nas crenças religiosas e restantes manifestações da cultura-civilização negro-africana e na caracteriologia étnica. A África negra é una e é aberta. É absolutamente necessário conhecer este núcleo, esta medula cultural para conseguir descobrir na homogeneidade de cada povo, de cada grupo ou língua, as finíssimas artérias que ligam com os restantes grupos” (1).

1.2 OS *BANTU*: DO SÉCULO XII AO SÉCULO XVI.

Neste período as migrações *Bantu* haviam chegado ao fim na África equatorial e Angola, todavia continuavam na África meridional, oriental e região dos grandes lagos.

Na região litorânea da África oriental desenvolveu-se a CIVILIZAÇÃO *SWAHILI* que, em termos étnicos, tinha um fundo formado por uma população

de língua *Bantu*, acrescida de grupos *Bantu* e povos de fora do continente tais como, árabes, persas, indianos e indonésios, devido ao intenso comércio marítimo.

Esta civilização estruturava-se em clãs e grupos étnicos, porém já continha elementos de diferenciação de classes sociais. Assim, o desenvolvimento das aldeias levou ao aparecimento de cidades, onde a classe dirigente mantinha-se isolada em relação à massa de homens livres. As cidades formavam unidades administrativas, capitais de pequenos Estados, com dinastias muçulmanas locais.

O islamismo foi a resposta à necessidade de uma nova ideologia, porém, coexistia com a religião tradicional.

A transmissão de poder seguia a regra do *ngudu* (casamento com a filha do chefe local), instituição puramente africana e, as pesquisas mais recentes apontam as dinastias como tendo origem africana incontestável.

Praticavam a agricultura (banana; durra, espécie de sorgo; inhame; coleo, planta da família da hortelã; coco; cana-de-açúcar; tamarindo; nozes; laranja; leguminosas; ervas aromáticas; limão; cebolinha e algodão) e, a pecuária (bovinos, ovelhas e cabras).

Exerceram a fiação e a tecelagem, a mineração do ouro e do ferro, bem como a fundição, a exploração de marfim, ébano, sândalo e peles de leopardo; a olaria, a pesca e a coleta marítima (moluscos, frutos do mar, pérolas, conchas, tartarugas e âmbar).

Construíram navios: barcos talhados a machado (*mtumbwi*) e almadias costuradas (*mitepe*).

A civilização *swahili* foi fruto do desenvolvimento comercial. Os bens produzidos destinavam-se à exportação e importavam, sobretudo, porcelana chinesa, cerâmicas islâmicas, tecidos e contas de vidro.

A destruição do seu comércio marítimo pelos portugueses, que os substituiu, levou ao fim dessa civilização (2).

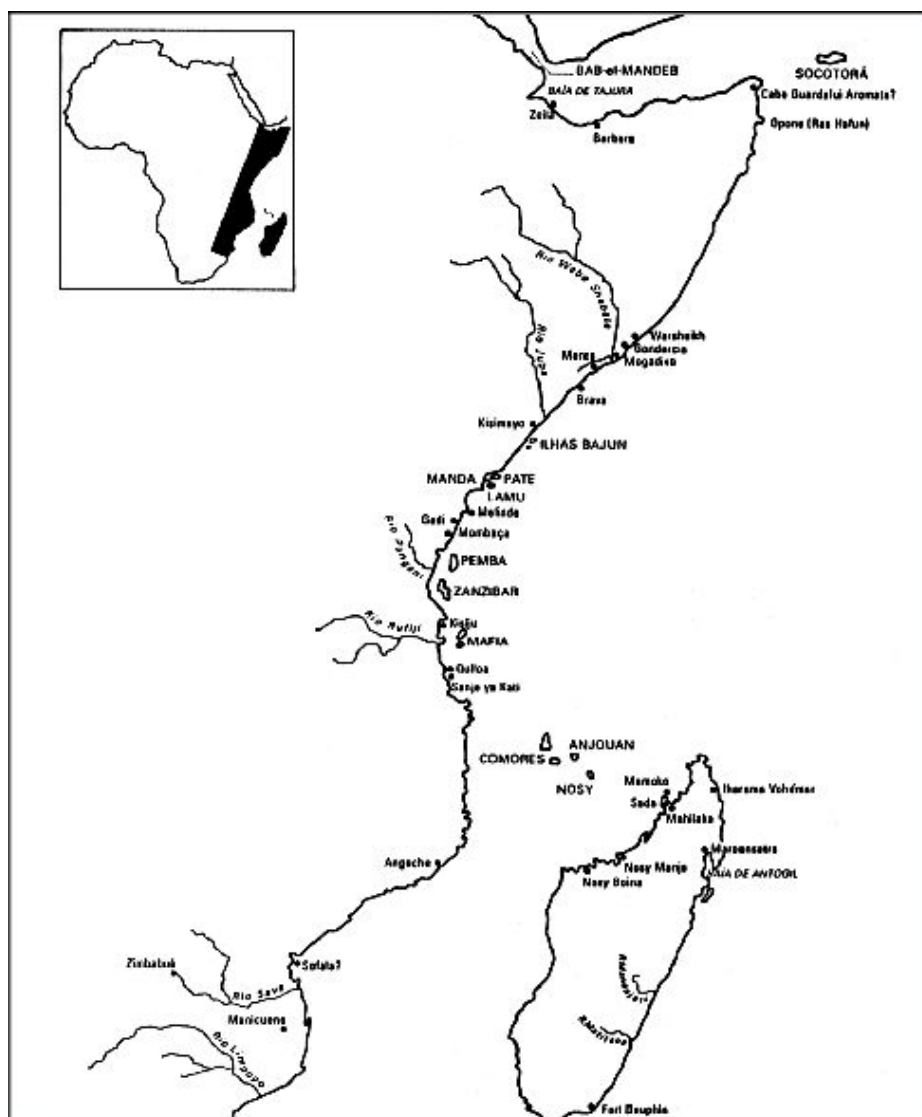


Figura 5 – África Oriental – Litoral.

Fonte: SILVA, ALBERTO DA C. E. *A Enxada e a Lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, São Paulo, EDUSP, 1992. (Com adaptação). p. 309.

ENTRE O LITORAL E OS GRANDES LAGOS, três grupos *Bantu* se destacaram: os *sabaki*, os *Seuta* e os *Ruvu*, que mantinham a tradição agrícola de raízes e tubérculos; acrescida do cultivo de cereais, da banana e do tarô de origem indonésia. Dedicavam-se também à pecuária. Algumas aldeias exerceram a agricultura, outras, a pecuária e algumas, ambas.

Suas unidades baseavam-se no sistema de clãs, grupos de linhagem ou sistema de classes etárias.

Outras duas importantes áreas de povoamento *Bantu* situaram-se na região norte do lago Niassa até a borda meridional da África oriental e, às margens orientais do lago Vitória.

Ehret afirma que:

“A oeste de um eixo Quênia-Kilimandjaro estende-se, no interior do Quênia e da Tanzânia, a única grande região na qual a tendência geral à bantuição no período 1100-1600 revelou-se inoperante” (3).

No processo de expansão é pouco provável que os *Bantu* tenham se estabelecido em regiões totalmente desertas. Através da integração ou de conflitos, novos grupos sociais e políticos formaram-se.

A capacidade de adaptação de muitos grupos *Bantu* à agricultura permitiu substituir a coleta de tubérculos, passando a consumir milhete e sorgo já usados pelos cuxitas e nilotas.

Para a região entre os grandes lagos, Ogot divide a história em quatro partes, que ele as denomina de complexo de: *Kitara*, *Kintu*, *Ruhinda* e *Ruwanda*

(Ruanda), e explica:

“Empregamos o termo ‘complexo’ para evocar, a um só tempo, a natureza multiétnica da região e a confluência das tradições culturais que constituem sua história. Mas, por outro lado, os quatro complexos ligam-se uns aos outros, estando associados no quadro da história geral da região” (4).

Os *Bantu* do COMPLEXO DE KITARA vieram do oeste do lago Albert (*Mobutu*) e dispersaram-se pelo sul do Nilo.

Dedicaram-se à agricultura (inhames e sorgo) e à pecuária, desenvolveram também, uma cerâmica com depressão na base, a exploração do sal e a metalurgia.

Organizados em clãs e linhagens, criaram pequenos Estados agrários.

O COMPLEXO DE *RUHINDA*, localizado ao norte e noroeste da Tanzânia, parte do Burundi e de Ruanda, teve como atividades econômicas principais o cultivo do milhete e do sorgo, o pastoreio, a caça e a metalurgia.

Os *Bantu* passaram de uma organização de família extensa, cujos chefes se reuniam para ministrar justiça, para um sistema clãs, que necessariamente não descendiam de um ancestral comum. O fato liga-se às “fraternidades de sangue” onde, com o aumento da imigração, os recém-chegados buscavam proteção, juntando-se às famílias mais antigas ou aos clãs mais poderosos, incorporando língua e costumes.

Os clãs transformaram-se em organizações políticas com fronteiras territoriais.

Seus chefes (*mwami*) tinham autoridade política e religiosa (fazedores de chuva), sendo responsáveis pelo bem estar da população, pelas condições dos rebanhos de gado e a fartura das colheitas.

Alguns desses clãs, no século XV, já constituíam reinos, com dinastias fortemente estabelecidas.

O COMPLEXO DE RUANDA foi povoado, inicialmente, por uma mistura heterogênea de famílias e clãs *Bantu* com pouca organização política e que se dedicavam ao cultivo do sorgo, à criação de abelhas, à caça e ao artesanato.

Os *tutsi*, grupo homogêneo de pastores, oriundos do norte ocupam por meios pacíficos ou por conquista toda a região da atual República do Ruanda, introduzindo várias culturas agrícolas, a criação de animais, a metalurgia do ferro, o sistema hierarquizado de castas e a realeza.

Várias dinastias *tutsi* foram estabelecidas e depois se juntaram para formar o reino de Ruanda.

Os *Bantu* conquistados (*hutu*) tornam-se vassalos.

A esta visão (sintética) da formação do Estado de Ruanda defendida por Kagame e pela Associação de Missionários Africanos, Ogot se contrapõe, mostrando que anteriormente a dinastia *Nyiginya*, no século XV, os *Bantu* (*hutu*) constituem pequenos Estados com situação semelhante ao complexo de *Ruhinda*, adotando a monarquia ritual.

O COMPLEXO *KINTU* desenvolveu-se na região de Buganda, Busoga e do monte Elgon (lago Vitória), onde os *Bantu* tiveram importante papel na evolução política, com a fundação de vários pequenos Estados agrícolas, na

NA ÁFRICA MERIDIONAL pesquisas mais recentes comprovam que os *Khoi-Khoi* são os mais antigos povos da região. Por volta de 1100 teve início a Idade Média do Ferro, ligada à expansão *Bantu* na região, a qual tudo indica, foi realizada em pequenos grupos.

Os povos de língua *Bantu* que se estabeleceram na região são: os *Sotho*, os *Tswana*, os *Nguni*, os *Venda*, os *Tsong* e os *Inhambaue* (6).

Nesta região predominou uma economia mista, baseada na agricultura e pecuária. O milhete foi o principal produto agrícola e, a criação de ovinos, caprinos e bovinos constituiu a pecuária. Todavia, desenvolveram a metalurgia do cobre e do ferro, a exploração do sal, a cerâmica, produtos artesanais e o comércio.

Sua organização social era fundada no sistema de clãs e linhagens. Politicamente, estabeleceram pequenas chefarias, que no final do período, em algumas regiões, foram unificadas constituindo reinos como o dos *Venda* e do *Zimbábue*.

Figura 7 – Zimbábue e o Monomotapa

Fonte: SILVA, ALBERTO DA C. E. *A Enxada e a Lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, São Paulo, EDUSP, 1992. (Com adaptação). p. 395.



A ÁFRICA CENTRAL constitui a região que tem uma relação maior com o nosso estudo. Na realidade, os *Bantu* dessa área constituem o foco do nosso trabalho.

Vansina aceita a tese de que, ainda no fim do primeiro milênio da nossa era, as migrações tinham chegado ao fim, nesta parte do continente africano.

Na disputa para imposição da língua, uma não conseguia se impor à outra e muitas se desgastaram. No confronto de culturas, as forças se equívaliam e a contenda lingüística se estendeu por séculos, com ganhos e perdas de um lado e outro.

Nas regiões onde os *Bantu* se impuseram, complexos culturais autóctones foram por eles incorporados.

No início do atual milênio a agricultura era praticada em toda esta vasta área, excetuando-se algumas zonas florestais e o interior de Angola meridional, devido à proximidade com o deserto de *Kalahari*. Os principais produtos eram: os milhetes, inhames africanos, banana, cana-de-açúcar, feijões, amendoim e palmeiras.

Dedicavam-se, também, à criação de galinhas, cabras, cães, carneiros, porcos e gado, além da caça, pesca e coleta de lagartas e larvas.

Desenvolveram a fabricação de cestos, a tanoaria, a tecelagem em ráfia, a cerâmica, a extração do sal e a metalurgia do ferro.

O comércio regional, inicialmente na forma de escambo, utilizou posteriormente como moedas, cruzetas de cobre, sal gema, quadrados de ráfia e o *nzimbu* (búzios).

A sociedade organizou-se primeiramente em linhagens matrilineares, que os *Luba* conservaram até depois de 1500, mas os demais povos adotaram as linhagens patrilineares, fortalecendo a estrutura da aldeia. Todavia, desde o início, os povos de língua *Bantu* tiveram homens nas chefias de aldeias.

O fortalecimento das linhagens levou, também, os senhores da terra a serem reconhecidos como chefes políticos.

A produção de um excedente e o aumento demográfico na aldeia permitiu a liberação do patriarca e dos chefes de família, do trabalho, proporcionando o nascimento do Estado, fato que se deve ao fortalecimento da autoridade de um chefe de linhagem que conseguiu se impor sobre outros, constituindo um território que reunia algumas aldeias.

Este chefe, auxiliado por um conselho composto por funcionários, mantinha os atributos essenciais de chefe religioso, originando-se aí o caráter sagrado da realeza.

O desenvolvimento burocrático exigiu a organização de um sistema de redistribuição de excedentes retirados dos produtores, o que foi conseguido arrebanhando-se prosélitos através da generosidade, materializada através do rito da “bebida do rei”, onde se distribuía vinho ou cerveja em abundância.

A necessidade cada vez maior de excedentes, a inexistência de aperfeiçoamento tecnológico e a grande disponibilidade de terras ocasionou a exigência de mais braços para o trabalho agrícola, até então executado essencialmente pelas mulheres. Surge então o escravo doméstico, proveniente das guerras de expansão e da substituição da pena de morte para determinados tipos de crime (7).

Neste contexto surge uma grande quantidade de reinos na região.

Nas savanas próximas ao lago *Lualaba*, desenvolveram-se os reinos *Luba* e *Lunda*.

O REINO *LUBA*, fundado por *Kongolo*, provavelmente antes de 1500, resultou da união de vários clãs sob a autoridade de um rei. Organizavam-se em patrinhagens, cada qual com sua aldeia, onde os chefes possuíam escravos e reconheciam a autoridade do rei, baseada no princípio sagrado *bulopwe* do sangue real (*mpifo*). Os *luba* orientais, matrilineares, tinham como mecanismo de governo, as associações esotéricas.

O REINO *LUNDA* ocupou uma área que compreendia o alto *Kwango*, o alto *Kasai* meridional e regiões próximas a Zâmbia.

Organizaram-se num complexo sistema de parentesco perpétuo onde o

“sucessor ‘se tornava’ seu predecessor, assumindo seu nome, suas relações de parentesco, seus encargos e prerrogativas” (8).

Negando a passagem do tempo, este sistema, buscava a continuidade e coerência da ordem social, o que permitia a manutenção das relações de poder oriundas de conquistas, alianças matrimoniais e de acordos “fraternos” entre os chefes, sem nenhuma interrupção. Tal sistema foi fator determinante na constituição do império, abrangendo vários reinos, sob o domínio *Lunda*, após 1500.

Vansina afirma que os portugueses encontraram dois grandes reinos na costa e um no interior, sendo eles, respectivamente, *Loango*, *Kongo* e “Grande *Makoko*”.

O REINO *KONGO* englobou *Matamba* ao sul, Angola ou *Ndongo* no litoral, *Loango* no litoral norte e para o interior, na região dos rios *Kuanza* e *Bengo*.

Seu fundador foi *Nimi Lukeni* que iniciou conquistando *Mbanza Kongo*, chefaria *ambundu*, após deixar *Bungo*, no *Mayombe*.

O reino dividia-se em províncias, sendo as principais: *Soyo*, *Mbamba*, *Nsundi*, *Mbangu*, *Mbata* e *Mbemba*.

O rei possuía grande autoridade mas seu poder não era absoluto. Embora o poder fosse sagrado, sua pessoa não o era. Nomeava os governadores provinciais que por sua vez nomeavam senhores menores. Estes davam ordens aos chefes de aldeias, os *nkuluntu*, os quais eram hereditários.

O sumo sacerdote, senhor *Kabunga*, descendente do proprietário da terra, na área da capital, antes da chegada de *Nimi Lukeni*, tinha direito de veto sobre as decisões do conselho que assessorava e supervisionava o rei.

Competia aos governadores a cobrança de impostos e tributos para o rei. O Estado controlava a comercialização do excedente da produção, comprovada pelo pagamento de “salários” aos funcionários.

Em termos econômicos, no reino desenvolveu-se a agricultura de cereais, bananeiras e inhames; a caça e a pesca; a coleta de frutos e raízes; a criação de gado; a tecelagem de rafia e outras fibras; a cerâmica; a exploração do sal, do cobre e do ferro e a ourivesaria em cobre e marfim.

A sociedade era estratificada em aristocracia, homens livres e escravos. A aristocracia formava uma casta (9).

O REINO DE *LOANGO* fundado pelos *villi* ou *fiote*, situava-se na bacia do *Kouilou-Niari*, na costa Atlântica e ao norte do rio Zaire.

Era governado por um rei sagrado, cujas atribuições envolviam fazer chover, presidir as cerimônias agrícolas, legislar e julgar. De sua inteireza corporal e higidez dependiam o bem estar dos súditos. Seu poder era simbolizado por uma fogueira acesa quando de sua posse e apagada com sua morte e, originava todos os fogos do seu território.

O reino era dividido em províncias hierarquizadas de acordo com sua importância e governada pela realeza, seguindo o critério de sucessão. O governador da primeira província era o futuro rei, havendo ascensão aos cargos vagos.

Havia uma corte paralela chefiada por uma mulher, fato que garantia a representação do sexo feminino e assegurava seus direitos.

A economia do reino baseava-se na agricultura, caça, pesca, exploração do sal, tecelagem e comércio (10).

O REINO *TIO* (*Tyo*, *Teke*, *Bateke* ou *Anzico*) localizava-se no planalto, ao norte do Lago *Malebo*, na região do rio *Kasai*.

Seu rei ficou conhecido como *macoco* e era sobretudo uma autoridade religiosa. Seu poder ligava-se ao *anquira Anquê Umbale*, espírito que habitava as quedas d'água do rio *Lefini*, com ação em todo território *teke*. Conhecedor dos segredos rituais e guardião de objetos sagrados, podia ser eleito entre qualquer membro da nobreza.

O reino era formado por um conjunto de chefias hereditárias, cada uma com

um vilarejo (residência do *soba*) e aldeotas dependentes, onde o poder era exercido por chefes de linhagens. À semelhança do rei, o poder residia na ligação com o *anquira* do lugar.

A sociedade era dividida em aristocracia e plebeus e tinha o controle do comércio, no lago *Malebo*. Durante alguns períodos, sua população foi vassala do reino do *Kongo*, em outros, inimiga (11).

O REINO DE ANGOLA, também chamado *NDONGO* ocupava a região dos rios *Kuango* e *Kuanza*, estendendo-se do rio *Lufune* ao planalto de *Bié*, próximo do Oceano Atlântico. Suas fronteiras ao leste eram o reino de *Matamba* e a região de *Malemba*.

Segundo o padre Cavazzi, era constituído por dezessete províncias, a saber: *Quissama, Sumbi, Benguela, Rimba, Chela, Bembe, Tamba, Haco, Cabesso, Libolo, Dande, Bengo, Musseque, Ilamba Baixa, Ilamba Alta* ou *Lembo, Arí* e *Ambaca* ou *Membaca* (12).

Afirma ele, ainda, que o território em período mais recuado estava dividido em vários reinos, absorvidos pelo reino do *Kongo* e, trata do reino do *Ndongo*, a partir do seu primeiro rei, *Ngola-Mussuri*, “rei ferreiro”, que ele denomina “rei serralheiro”.

Homem perspicaz e hábil no preparo de facas, setas e machadinhas, instrumentos de importância para a caça e a guerra, através da ajuda que dava a todos conquistou a simpatia popular, acabando por ser proclamado chefe supremo do *Ndongo* pelos demais governantes que lhe outorgaram o título de *Ngola* (rei), passando a região a ser conhecida também, por “reino de *Ngola*” ou “de Angola” (13).

Região de grande heterogeneidade lingüística e cultural (14), teve o poder fundamentado na posse de alguns elementos simbólicos, os quais se alteraram ao longo da história dos povos da região.

Três momentos desse processo são relatados por Silva.

No primeiro, cada território de uma aldeia era controlado por uma linhagem ou *angundu*, cujo chefe era o *lemba dia angundu* (tio da linhagem), o mais velho da geração mais antiga. Representante do fundador da aldeia, tinha sob sua custódia um pedaço de *mpemba* (caulim) e uma porção de pó vermelho, de madeira, elementos que constituíam a origem da força para intermediar com os antepassados e os espíritos da terra, bem como para a realização dos ritos de chuva, fertilidade das mulheres e abundância da caça e colheitas. Sua autoridade era também simbolizada por um “ficus” plantado na frente de sua cabana e sob o qual se reunia com os *makota* (velhos), seus sucessores na hierarquia social, para deliberar sobre os interesses do grupo (15).

Cisões podiam ocorrer com a morte do *lemba*. Cada separatista ganhava uma porção dos elementos simbólicos e fundava um novo *angundu*, estabelecendo uma urdidura de linhagens com precedência entre si.

Outras instituições permeavam essa trama social tais como, as dos grupos de idade e iniciação, dos *kimbanda* (adivinhos e curandeiros) e as dos caçadores.

No segundo, a fonte do poder estava na posse, pelos chefes de linhagens, de uma pequena escultura em madeira denominada *lunga* ou *Kalunga*.

Sua origem remonta aos *Pende* do rio *Lui*, sendo trazida da região nordeste ou do mar, conforme a versão da lenda, por *Angola Inene*, herói civilizador *ambundo*.

A interpolação de *malunga* (plural de *lunga*) com *kalunga* (“as grandes águas” = qualquer rio ou lago), cuja tradução errônea dos europeus resultou em oceano,

“contrasta com o papel agrário da escultura de madeira, ligada aos ritos de chamar a chuva e da fertilidade” (16).

Cada detentor de uma *lunda* tinha a fórmula para acionar o espírito que habitava um rio ou riacho e era a ela ligado, o que lhe dava poder sobre as demais linhagens que não a possuíam, passando a acumular riquezas através dos tributos recebidos pela fertilidade do solo e distribuição de terras, sob sua jurisdição. Uma hierarquia foi estabelecida a partir da hidrografia: o poder do guardião da *lunga* do rio principal era maior que os dos detentores de *malunga* de riachos tributários.

Portanto, a *lunga* constitui-se na origem do poder político e da organização social, baseada na terra, num lugar preciso. Cedeu lugar a outros símbolos mas influenciou vários povos, principalmente *Kuba*, *Luba*, *Kioko* e *Kongo*.

O novo símbolo que resultou num terceiro momento da história da região chamava-se *Angola*. Silva assim o descreve:

“Era uma coisa de ferro: sino, faca, lâmina de enxada, ponta de lança, martelo. Ou apenas um pedaço informe de metal. Mas, transformado em traço-de-união entre os vivos e os mortos, nele residia a força do mundo” (17).

Segundo as lendas, foram os *samba* da província de *Umbamba*, no reino do *Kongo*, governados por reis ferreiros (o primeiro foi *Ngola Musuri*), quem introduziu a *ngola* entre os *andongo* (*ambundo*), após guerras de conquista.

Assim, o guardião da *angola*, o *samba*, mesmo que não fosse dessa etnia, veio a tornar-se o verdadeiro chefe e, com o tempo, tomou o nome de *lemba dia ngola* (tio da *angola*), reduzindo o papel do *lemba dia angundu* a mero distribuidor de *mpemba* para as mulheres.

Com o processo de centralização de poder dos *ngola a quiluanje* (conquistador da *angola*) nasceram reinos que se fortaleceram pela cessão de pedaços de *angola*, criando novas linhagens e pelo casamento, entregando aos filhos o comando das linhagens a que pertenciam (a dos tios maternos). Com o tempo, um *ngola a quiluanje* dominou a região, estruturando-se o reino do *Ndongo* ou *Ngola* (18).

As atividades econômicas variavam conforme a província. De maneira geral podemos dizer que nas regiões florestais coletavam frutos, raízes, mel e cera de abelhas; caçavam; pescavam nos rios, lagoas e no mar; onde também coletavam o *nzimbu*; cultivavam milhete, sorgo, palmeiras, milho, mandioca etc. Da palmeira produziam azeite e vinho, criavam galinhas, carneiros, caprinos e bovinos. Extraíam chumbo, prata, sal e ferro. Trabalhavam os metais, faziam cerâmica e cestaria e, praticavam o comércio.

Apesar da existência de vários outros reinos, *MATAMBA* é o último que nos reportaremos.

Cavazzi de Montecuccolo o localiza entre os reinos do *Kongo* e *Ngola*,

“dos quais está separado por dois rios, um chamado Icolo e o outro Bagamidir, que se encurva de leste para o sul. Outros limites são o rio Cuanza, pelo lado do Jibolo, e o reino Bututa, pelo sul e leste” (19).

Sobre suas províncias dá pouca informação, limitando-se, praticamente a nomear as mais prósperas: *Umba Alta*, *Umba Baixa*, *Quindonga* (ilhas do rio *Cuanza*), *Bondo*, *Ganguela* e regiões do *Donji*.

Do ponto de vista econômico apenas diz que o cultivo da região é muito limitado, mal provendo o sustento, sem qualquer outra atividade significativa, o que se explica pela mudança contínua da população, dadas as constantes movimentações bélicas.

Quanto à sua origem, até hoje é obscura. Cavazzi apresenta duas opiniões. A primeira baseada em antigos nomes com os quais eram conhecidos, *Jacas Ngajacas*, *Aiaca*, *Nsidos*, *Njuidos* ou *Quibângalas*, levaria situá-los na região de *Muene-Muji*, próximo às nascentes dos rios Nilo e Zaire. A segunda os liga à serra Leoa.

Munanga, baseado em Vansina, afirma:

“O marinheiro inglês Battel, que conviveu com eles, disse que vinham das montanhas de Lion em direção à capital do reino do Kongo.... Ninguém sabe onde ficavam exatamente as montanhas de Lion” (20).

Vansina escreve que o verdadeiro nome dos *jagas* era *Imbangola* ou *Imbangala* e que apesar de sua ferocidade fundaram os Estados *Yaka*, *Ovim-bundu*, *Humbe* e alguns de menor importância na região de *Ambaka*. Participaram da fundação dos Estados *Kasanje* e *Yaga* (21).

Essencialmente guerreiros, a história do reino de *Matamba* entrelaça-se com as dos reinos de *Ngola* e do *Kongo* e tem como representante mais famosa, a

rainha Gínga (*Nzinga Mbandi Ngola*) que governou *Matamba* e *Ngola* a partir de 1623 (22).

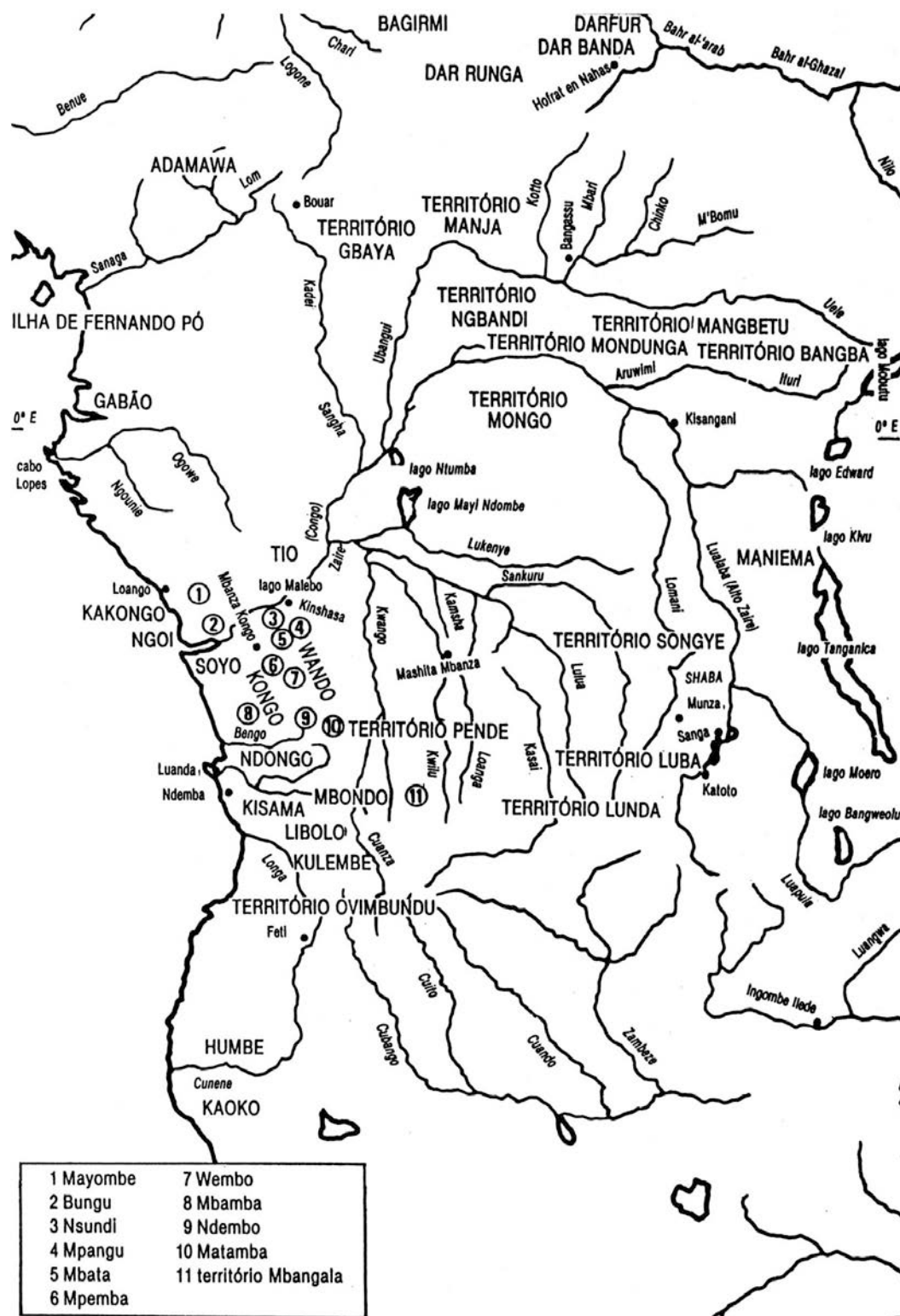


Figura 8 – África Central, c. 1500.

Fonte: UNESCO. *História Geral da África IV. A África do séc. XII ao séc. XVI*. São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988. p. 567.

2. ÁFRICA OCIDENTAL: OS *YORÙBÁ* E POVOS VIZINHOS.

Há cerca de 4000 A.C., com a aceleração do ressecar do Saara, os povos que ali viviam deslocaram-se, principalmente, para suas bordas.

O processo de migração lenta, para o sul, em busca de pastagens e locais para caça e pesca, ao longo dos séculos, tornou as populações mais receptivas à novas técnicas agrícolas e levou-as a se estabelecerem, sobretudo, ao redor do lago Chade e entre a curva do Níger e o médio Senegal.

O crescimento populacional favoreceu o povoamento das margens do Níger e do Benué, em direção ao ocidente.

O desenvolvimento de novas técnicas, relacionadas aos vários setores das atividades humanas, permitiu o aparecimento, no planalto de Jos, na Nigéria, da civilização mais antiga da região, *NOK*, cujas esculturas a tornaram mundialmente famosa.

Cerca de 500 a.C., essa cultura já conhecia o ferro e a sua fundição. É possível que tenha influenciado seus vizinhos e, por via indireta, idéias e processos desenvolvidos em *Nok*, séculos mais tarde podem ter influído na arte de *Ifé* (23).

A partir do século V d.C., o processo de ocupação da região entre o rio Volta e Camarões tornou-se mais intensivo.

Desde milhares de anos, com a instalação de populações negras na região, a floresta primária foi sendo derrubada, processo que se acelerou com o uso da

tecnologia do ferro. Tal fato permitiu a substituição (ou minimizou a importância) da coleta e da caça por uma economia agrícola.

A utilização do ferro em praticamente toda zona florestal, propiciou considerável aumento da densidade populacional.

A exemplo do que foi visto para os *Bantu*, pequenos vilarejos se desenvolvem a partir de então, dando origem a “miniestados” que, com o passar dos séculos, através de expansão militar e sistemas de alianças, produzem reinos e impérios de considerável importância, tais como: dos *Yorùbá*, *Mandenka*, *Songhai*, *Mossi*, *Kanem-Bornu*, *Hausa*, *Akan*, *Benin*, etc..

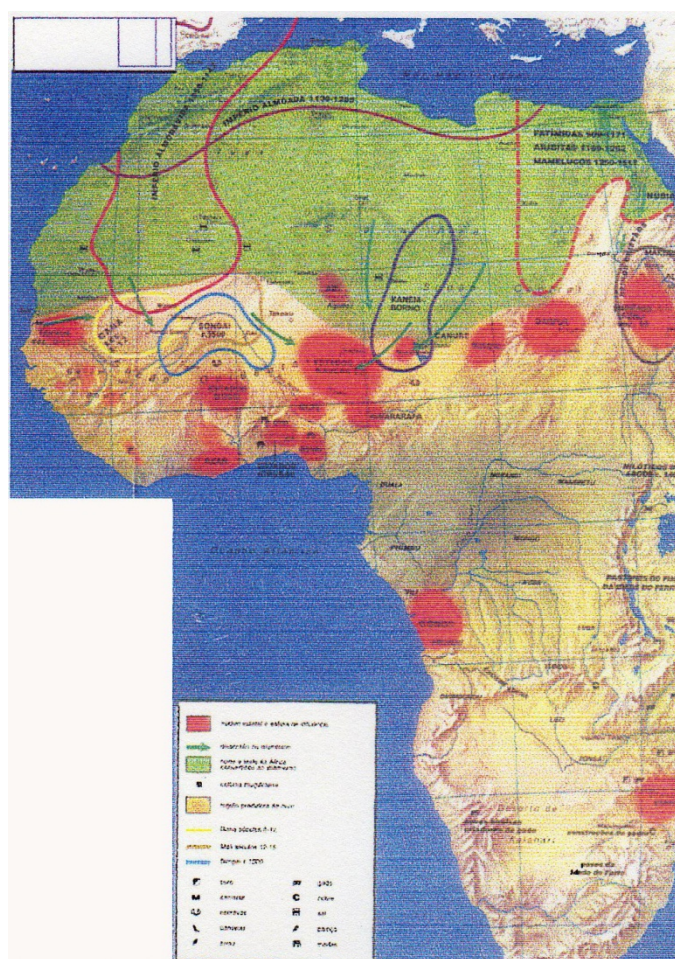


Figura 9 – África Ocidental – Os principais Estados dos séc. XII ao XVI.

Fonte: Folha de São Paulo. Atlas da História do Mundo.

“The Times” São Paulo, Folha de São Paulo, 1995. p. 134-135. (parcial).

2.1. DA COSTA DO MARFIM À NIGÉRIA, ENTRE OS SÉCULOS XII E XVI.

Embora haja um processo de interpenetração de culturas bastante significativo entre os vários povos da África Ocidental, optamos por limitar a região de abrangência bem como os grupos a serem destacados neste item.

O critério que norteou esta escolha baseia-se em três fatores:

- a) geográfico: área de influência dos rios Níger-Benué, sobretudo em direção ao Atlântico. Da nascente à desembocadura, o Níger delimita uma região que, grosseiramente, forma um triângulo onde se localiza a chamada “costa dos escravos”;
- b) político: processo de expansão pacífico ou militar de alguns impérios;
- c) econômico: desenvolvimento de intenso comércio, propiciando contatos culturais;

considerados os povos negros que se relacionaram com os *Yorùbá*, no período anterior e início do tráfico de escravos para o Brasil.

O império *MANDENKA* teve duas fases ou se expressou em duas expansões. Da primeira foi fundado o império de *Gana*, da segunda surgiu o *Mali*.

Segundo Niane,

“O povo Mande (Mandenka ou Mandingo) compreende vários grupos e subgrupos, dispersos por toda a zona sudano-saheliana, do Atlântico até o maciço de Air, com projeções bastante profundas nas florestas do Golfo de Benin” (24).

O império de *Gana* teve seu apogeu no início do século XII.

No século XIV, os comerciantes *Mandinga* do Império do *Mali*, introduziram o islamismo em território *Haussa*, chegando adentrar a floresta, ao sul, para comprar ouro e noz-de-cola, de povos não islamizados.

O Império *Mandenka* começou a declinar no século XV, mantendo, todavia, sua característica expansionista e fundando vários centros comerciais, dentre os quais *Begho*, em território *Akan*, rico em ouro.

Compunha o Império *Mandenka*, no seu apogeu, diversos povos e etnias: *Messufa*, *Lamtuna*, *Sanhadja*, *Godala*, *Tuaregue*, *Fulbe (Fulani)*, *Tukuloor*, *Soninke*, *Songhai*, *Diolof*, *Mandenka*, *Maninka*, *Biafada*, *Balante*, *Felup*, *Bainuk* e *Dogon*.

A aldeia ou *dugu* era a base do sistema político. Geralmente, numa aldeia todos descendiam de um mesmo patriarca. Várias aldeias sob o comando de um mesmo chefe (*farin*) constituía uma província ou *kafu*. O conjunto de províncias e reinos vassalos, como *Nema* e *Gana*, constituía o império.

De início, o rei era um chefe entre outros. Após as conquistas de Sundiata Keita e sucessores, tornou-se *mansa* (imperador).

O *mansa* era assessorado pela aristocracia militar, pelo *griot* (25), pelo *santigui* (senhor do tesouro) e por chefes das “castas de ofícios”.

No aspecto econômico, a agricultura e a criação eram as atividades que ocupavam a maior parte da população. As principais culturas eram: arroz, milhete, feijão, legumes, inhame e algodão. A criação envolvia bovinos, ovinos e caprinos. O peixe defumado ou seco era vendido em todo o império.

Desenvolveram a tecelagem de algodão e a tintura. Trabalhavam peles e couros para a fabricação de sapatos. Dedicaram-se à ourivesaria. Os ferreiros fabricavam ferramentas e armas. Implementaram o comércio, onde o ouro, o sal e as nozes-de-cola tiveram papel muito importante. O cobre chegou a ser vendido para *Benin, Ifé e Igbo-Ikwu*.

O império teve um longo período de declínio político e no final do século XVI, numerosas migrações dos *mandenka* ocorreram em direção ao sul e sudoeste (26).

O IMPÉRIO *SONGHAI* teve seu apogeu nos séculos XV e XVI, após quase oito séculos de evolução.

O reino de *Gao*, que ocupava as duas margens do médio Níger, entre o Sudão e o *Sahel*, no século XII, tornou-se, devido ao comércio, num grande mercado cosmopolita.

Durante os séculos XIII e XIV foi domínio do império *Mandenka*. No reinado de *Sunni Ali* (1464-1492), o reino de *Gao*, transformou-se em império.

“Como os predecessores, *Sunni Ali* foi atraído pela rica região ocidental, pelas cidades nigerianas e pelo delta central do Níger” (27).

Através da conquista militar, criou um Estado centralizado que dominava quase todas as regiões do Níger, organizando-o de acordo com o modelo *mandinga*.

Três anos após uma guerra civil, em 1591, com a invasão dos marroquinos começou o declínio deste império, que se caracterizou pela forte estruturação do poder e pelo absolutismo real.

Economicamente, dois setores se distinguiram. O rural e tradicional, que utilizava mão-de-obra escrava para o plantio de cereais, mas que desenvolveu, também, a pesca e a criação de bovinos e caprinos. E, o urbano e comercial que exportava produtos agrícolas (carne, cereais, peixe seco); artesanais (tecidos de algodão); de coleta (nozes-de-cola, especiarias); da caça (marfim); de extração mineral (ouro) e escravos. Importavam sal tecidos e demais produtos de mascates provenientes do norte africano. O comércio transaariano colocou *Walata, Gao, Djenné, Tombuctu, Bamba, Tendirma, Agadez, Kano e Katsina* em contato com a Europa mediterrânea e provocou um grande desenvolvimento na sociedade.

Esta, tinha como elemento básico a família, cujos laços de parentesco as reunia em clãs. Era hierarquizada e sua população dividia-se em nobreza, homens livres, membros de castas de ofícios e escravos.

O desenvolvimento da civilização urbana no Sudão ocidental propiciou, nos séculos XV e XVI, intensa atividade intelectual elitista, sem integrar as línguas e culturas autóctones (28).

Na curva do Níger e na bacia do Volta desenvolveram-se ainda, os REINOS *MOSSI*, cujas informações são muito fragmentadas mas, historicamente se entrelaçam com os impérios *Mandenka* e *Songhai*.

A história dos reinos *Mossi* começou no século XV, alcançando estabilidade no século XVI.

Seu sistema político distinguia o senhor da terra (*tengsoba*) e o “senhor do poder” (*naaba*), que representava os conquistadores.

Nesta região havia ainda uma quantidade considerável de povos sem um sistema político centralizado, dentre os quais os *gurunsi*, citados nos estudos afro-brasileiros.

Economicamente, desenvolveram uma agricultura de subsistência (milhete, fonio, tubérculos e algodão); a criação de bovinos, ovinos, caprinos, eqüinos e galináceos; a tecelagem e tintura; a cerâmica; a metalurgia e o comércio, com o uso de cauries (búzios) como moeda, embora nas transações com cavalos, usassem escravos (29).

No século XIV, o IMPÉRIO *KANEM-BORNU* dominava a região do lago Chade, ao norte da Nigéria e toda rota comercial do leste do Saara (região próxima a Tripoli e *Wadai*).

Seu desenvolvimento deveu-se ao comércio transaariano fundamentado na exportação de escravos, artesanato, cobre, estanho e produtos agro-pastoris, bem como à expansão militar em busca de escravos, base do comércio.

Politicamente, o *maí* (rei) era assessorado por um conselho de doze oficiais de Estado, dos quais quatro tinham a supervisão administrativa das províncias. Era grande a influência da rainha mãe (*magira*) e da primeira esposa do *maí* (*gunsu*), bem como da *magara*, sua irmã mais velha (30).

Desde o século XI os *HAUSSA* (*Hawsa*) já se situavam na região que tem como limites os montes Air (*Azbin*), o reino de *Bornu*, as bordas norte-oriental do planalto de Jos e o vale do Níger.

Provavelmente sejam autóctones ou provenientes da região de Air.

Os Estados *Haussa*, *Kano*, *Daura*, *Zazzau* (*Zegzeg* ou *Zaria*), *Gobir*, *Rano*, *Biram* e *Katsina*, tiveram grande desenvolvimento graças aos seguintes fatores: existência de ricas jazidas de ferro bem distribuídas próximas à floresta; a fertilidade do solo em quase toda a região; distribuição regular de uma população considerável, pelo território e a própria localização geográfica com o Saara ao norte e as savanas e florestas ao sul, facilitando o comércio entre estes dois pólos.

A economia baseava-se fundamentalmente na agricultura (milhete, arroz, sorgo, algodão, índigo, etc.). Seguia-se, em importância, o artesanato (tecelagem; artigos de couro, de metal e cerâmica). Os mercados tiveram papel fundamental no comércio.

No nível político-administrativo, grupos de famílias constituíam pequenas comunidades ou aldeias agrícolas chefiadas pelo *maigari*. O *magajim gari* comandava as vilas maiores e o *sarkin Kasa*, um território. O rei, tido como sagrado possuía poder absoluto. Era auxiliado por um Conselho de Estado, com nove componentes e, por funcionários.

Durante o período em questão, o território *haussa* foi alvo de imigração em massa de diferentes povos: *Fulbe* (*Fulani*), *Tuaregues*, *Wangarawa*, habitantes do *Bornu*, pescadores *Songhai* e eruditos Árabes e *Berberes*.

Os povos de língua *haussa* se relacionaram com os *Nupe*, *Yorùbá*, *Iawuri*, *Jukun*, *Gwari*, *Kwararafa* e com os povos dos impérios *Kanen-Bornu*. e *Songhai* (31).

A região da Costa do Marfim até o Volta já era ocupada no século XII pelos *Akan* que pertencem ao grupo lingüístico *KWA* e são provenientes das proximidades do lago *Chade* com o *Benué*.

O povo *AKAN* é constituído por um número muito grande de etnias. Tais grupos, além de caçadores, pescadores e coletores, dedicavam-se à agricultura, à cerâmica, ao artesanato de tecidos, a exploração do cobre, ferro, ouro, à extração do sal e ao comércio.

Apesar da imensa variedade dialetal, os *Akan* possuem uma língua comum (*twi*).

Organizavam-se por grupo de linhagem, com sistema matrilinear de sucessão no poder.

A partir do século XV desenvolveram-se reinos, no litoral e no interior, tais como: *FANTI*, *AGUAFO*, *ASEBU FETU* e *ASHANTI* (32).

Na região situada entre os rios Volta e Cross desenvolveram-se muitos reinos, dentre os quais, os *Nupe*, *Benim*, *Ibo* e *Yorùbá*, fulcro de nosso interesse na África Ocidental.

Concomitante aos reinos aí instalados, mantiveram-se sociedades baseadas em grupos de linhagem, sem poder centralizado. Clãs e linhagens coexistem em completa independência uns dos outros e o chefe ou o patriarca não possuem poder absoluto. Inserem-se nesta situação, antes do século XVI, os *Akposo* e os *Ijo*, por exemplo.

Entre os *IBO*, estados centralizados surgiram ao norte e ao sul de seu território, por influência *Igala* e de *Benim*, respectivamente.

A regra geral foi a pequena reunião de vilarejos, cuja estrutura de poder era dada pelas linhagens, grupos de idade, sociedades secretas e associações de titulados, cujas decisões eram tomadas por consenso ou através de oráculos.

Tais vilarejos dedicavam-se à agricultura de subsistência (inhame, feijões, banana, dendê, etc.), à criação de caprinos, ovinos e galináceos, à pesca e ao comércio.

Tais fatos fazem aumentar a admiração geral quanto aos objetos de arte em cerâmica e bronze descobertos em *IGBO-IKWU*, complexo urbano que continha palácios e templos.

A arte de *Igbo-Ikwu* embora apresente diferenças em relação à de *Ife*, guarda traços comuns, o que leva a crer fazerem parte de uma mesma cultura.

“Acredita-se que Igbo-Ikwu tenha sido a capital religiosa de um vasto reino , onde teriam sido depositados os tesouros, sob a guarda de um rei-sacerdote, Eze Nzi” (33).

Entre os rios Níger, Kaduna e Benue, ao norte da atual Nigéria, localizou-se o reino *NUPE (TAPA)*, fundado por *Tsoede* ou *Edegi*, no século XVI. Em tempos mais recuados, os povos de língua *nupe* fizeram parte do reino *IGALA* que dominou grandes áreas da Nigéria central. Este rei foi responsável pela introdução da tecnologia do bronze em país *Nupe*, trazida de *Idah*, capital do *Igala* (34).

O REINO DO *BENIM*, situado a sudoeste de *Ife* tem sua história entrelaçada ao deste e por guerras de expansão a outros reinos *Yorùbá*.

É possível ter havido um Estado entre os *Edo* antes de 1300 d. C., porém as tradições de *Ife* e *Benim* afirmam que alguns chefes *edo* solicitaram a *Odudua*, rei de *Ife* que lhes enviasse um príncipe para tornar-se rei e resolver as disputas entre eles. O enviado foi *Oraniã*, que desposou a filha de um chefe *edo*. Após alguns anos, desgostoso com a oposição, *Oraniã* partiu para *Ife*, deixando como *oba*, seu filho *Eueca*.

A tradição oral indica que os *uzama*, chefes autóctones hereditários, limitavam os poderes dos primeiros reis dessa dinastia de *Ife*. Todavia, é provável que tais poderes tenham sido conferidos pela própria dinastia, uma vez que os títulos e a organização muito se assemelham aos dos *Yorùbá*, fato só explicável pela imitação de uma das partes.

Esta monarquia de poder limitado transformou-se em autocracia após significativas agitações internas, no século XV e, *Benim* tornou-se um dos principais reinos da região, à época da chegada dos portugueses.

Benim teve seu desenvolvimento ligado ao comércio, dada a sua localização favorável ao encontro de mercadores. Os produtos comercializados constituíam de sal e peixe seco, alimentos oriundos da agricultura, tecidos, contas, cobre, etc., enfim, comprava e vendia o que os outros produziam, usando como moeda, cauries, cobre e ferro.

Sua agricultura era pobre: inhame, feijões, amendoim, noz-de-cola, algodão, dendê, etc. Criavam caprinos, ovinos e galináceos.

Sua expansão seguia as rotas comerciais. Foi o comércio ainda responsável pela fundação de colônias na região do Volta.

2.2. OS REINOS *YORÙBÁ*.

Os reinos *Yorùbá* têm suas origens ligadas a *Ife*.

Dos três grupos principais de dialeto *Yorùbá*, dois apresentam maior antigüidade, o central que engloba *Ife*, *Ijesha* e *Ekiti* e o do sudeste, com *Ondo*, *Owo*, *Ikare*, *Ilaje* e *Ijebu*. O mais recente, situa-se na região de *Oió*, *Osun*, *Ibadã* e norte de *Egba*.

Com exceção de *Oió*, a partir do século XV, os Estados *Yorùbá* possuíam pequena dimensão, geralmente uma cidade e aldeias próximas. *Oió* teve suas fronteiras expandidas graças à topografia e seu desenvolvimento, influenciado pelos reinos *Nupe* e *Borgu* (36).

Adéoyè, historiador africano, citado por *Adékòyà*, localiza os *Yorùbá* na região que vai da República do *Benim* (ex Daomé) até Serra Leoa, a *Yorubaland*, como ficou conhecida (37).

Ryder apresenta contornos menores, de *Atakpame*, a oeste, a *Owo* a leste; de *Oió* ao norte a *Ijebu* e *Ode Isikiri*, ao sul (38).

Ele assinala ainda que o movimento imigratório *Yorùbá*, segundo a análise dialetal se deu da floresta para a savana, o que contraria a tradição oral. Supõe-se que essa divergência poderia ser explicada por migrações secundárias nos dois sentidos: floresta-savana e savana-floresta (39).

Oliver, apoiado nos estudos de *Ade Obayemi*, que ele classifica de “exame recente e muito persuasivo das evidências”, apresenta a hipótese da existência de pequenas cidades autônomas na região, antes da *Ife* dinástica. A

constituição de “miniestados”, que resistiram até modernamente, entre os maiores Estados, e a “análise topográfica detalhada dos topônimos mencionados nas lendas oduduwa”, constituem a base da argumentação de *Obayemi*. (Tanto os *Egba* quanto os *Ijebu* não constituíram reinos centralizados e sim federações de pequenas cidades-Estado).

Deste modo, *Ife* teria se originado “do amálgama de uns poucos assentamentos vizinhos próximos, ocorrido provavelmente por volta do século IX”. Esta cidade expandida tornou-se conhecida por sua indústria (metal e vidro), sobretudo pelo *segi*, conta azul, artigo muito requisitado pela realeza de toda a região. Além disso, os grandes Estados só se tornaram importantes a partir do século XV, sobretudo *Oió* e *Benim* (40).

Possivelmente, *Oduduwa*, nome assumido pelo personagem, qualquer que seja o seu verdadeiro nome e origem, tenha unificado as povoações constituindo a Cidade-Estado de *Ife*, que a tradição oral *Yorùbá* denomina “umbigo do mundo”, local de origem de sua civilização e cidade “sagrada”.

A esposa e os descendentes desse herói mítico, envolto em lendas muitas vezes contraditórias, teriam dado origem aos vários reinos *Yorùbá* e *Edo*, os quais mantiveram, e outros ainda mantêm, com *Ife* laços de parentesco espiritual e como filhos de um mesmo pai (41).

Politicamente, os reinos *Yorùbá* caracterizam-se pela realeza sagrada, assumindo o rei nomes diversos, de acordo com a localidade. Possuía um grande número de funcionários e cargos específicos. A unidade básica do reino era constituída pela família, numa linhagem patrilinear, a elas pertencendo as terras agricultáveis, ofícios e deuses cultuados.

Do ponto de vista econômico dedicaram-se à agricultura de legumes,

hortaliças, grãos, tubérculos, dendê, algodão, etc., sem muita expressão; à criação de caprinos, ovinos e galináceos; à tecelagem e tingimento; à cerâmica; à caça e coleta e, sobretudo ao comércio, onde o mercado desempenhou papel marcante e conserva sua importância até os dias atuais. A metalurgia, a indústria de vidro e a ourivesaria tiveram papel destacado.

As guerras e o comércio constituem fatores determinantes no desenvolvimento dos reinos *Yorùbá*, já muito bem estruturados no século XVI e com uma economia adaptada às exigências de um comércio internacional, oferecendo, de produtos exóticos a escravos.

Alguns desses Estados desenvolveram a escultura, em padrões comparáveis ao requinte grego (42).



Figura 11 – A África em 1500.

Fonte: SILVA, ALBERTO DA C. E. *A Enxada e a Lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, São Paulo, EDUSP, 1992. (Com adaptação). p. 591.

3. O COTIDIANO NO PERÍODO PRÉ-COLONIAL.

A vida das populações negras, nesse período, se assenta nas comunidades. Estas crescem num movimento de círculos concêntricos que se superpõem: família, clã, tribo, reino e império. Este alargamento caracteriza as sociedades negras que conservam sempre muito fortes os laços de solidariedade vertical e horizontal.

A família nuclear, conjugal, reduzida ou elementar, embora seja o pilar da sociedade não é concebida como um grupo autónomo, desvinculada dos círculos mais amplos, sobretudo da família extensa ou ampliada que constitui a linhagem (*ngudi*, em *kikongo*).

A linhagem fundamenta a solidariedade de onde tem origem as instituições sócio-políticas e que, em última instância, representam a ampliação do núcleo elementar e das quais necessita para se amparar, uma vez que não é auto-suficiente.

A linhagem constitui-se na verdadeira família. O sistema de parentesco caracteriza-se por ser unilinear ou unilateral. A descendência é patrilinear ou matrilinear. Todavia, nas sociedades mais rudimentares, de coletores e caçadores por excelência, encontramos o sistema bilateral. Tais sociedades, conhecidas como acéfalas, não possuem hierarquia política. Um conselho de anciãos delibera quanto ao bem estar do grupo, alicerçados nos costumes e na tradição religiosa. Nas sociedades onde se pratica a caça intensiva e coletiva, o sistema é patrilinear, bem como nas pastoris nômades, localizadas, sobretudo, na África oriental e meridional.

O sistema matrilinear ou uterino (*kanda*, *kikongo*) caracteriza as sociedades

agrícolas, sedentárias, da África central e ocidental. Nele, o tio materno, irmão uterino mais velho da mãe, chefe da linhagem, é considerado o verdadeiro pai; o genitor é tão somente o pai biológico com o dever de vestir e alimentar os filhos, sobre os quais possui apenas certa autoridade, podendo ter que dar explicações ao tio, responsável, sob todos os pontos de vista, pelas irmãs e sobrinhos. A irmã da mãe não é chamada de tia e sim de mãe, também.

O chefe da linhagem, verdadeiro chefe da família, por ser a conexão direta com os antepassados tem poder incontestável no seu grupo. Nem o conselho familiar e demais velhos o suplantam, a não ser em situações especiais de desvio em relação às normas estabelecidas. Responsável pelo seu grupo em termos sociais, políticos, jurídicos e morais, reúne também uma função religiosa familiar, contatando os antepassados em nome da comunidade, sobre a qual eles têm participação ativa. Subordina-se e tem sua autoridade limitada pelas chefias que lhe são superiores (clã, tribo, reino).

À família extensa são incluídos membros não consangüíneos, através da união conjugal, situação em que cada cônjuge passa a pertencer a ambas as famílias ou, quando um estranho muda-se para o território de uma família e adota seus usos e costumes, aceitando a autoridade legal. Plenamente integrado, comunga da mesma união vital, o que ocorre também através de pactos de sangue. Neste caso, ritualmente, tornam-se “irmãos” aqueles que pactuam. A mistura dos sangues simboliza a comunhão vital, através de um sacrifício próprio.

Portanto, constituem a família extensa,

“todos os consangüíneos e afins e os consangüíneos dos afins, isto é, a comunidade de sangue que se estende até à participação no mesmo solo e bens” (43).

Um conjunto de famílias ampliadas ou linhagens, constituem o clã.

Tais famílias supõem um antepassado consangüíneo comum. Na realidade constituem uma parentela social, mística e mítica, geralmente associada a um totem.

Alguns clãs originam-se de uma união política, que com o passar do tempo tornam-se estáveis.

A estrutura política do clã está fundamentada e se mantém devido à soberania sobre um território, propriedade da comunidade família extensa (*kanda*, *kikongo*).

O chefe clânico, embora tenha funções sacerdotais, invocando e aplacando os antepassados e outros intermediários entre o mundo material e espiritual, exerce mais uma atividade política, com marcada superioridade de poder, freada pelo conselho dos chefes de famílias e pelo adivinho, enquanto guardiões das tradições.

A união de vários clãs que se identificam por fatores comuns tais como língua, crenças, costumes e ritos num território determinado constituem a tribo (*luvila*, *kikongo*), cuja origem pode se dar também, de outras maneiras. Um clã de caçadores, por suas características guerreiras, pode mais facilmente se impor sobre os clãs de agricultores e pastores, obviamente, desde que existam afinidades raciais ou a junção por interesses econômicos e alianças entre clãs afins, constituem outras formas.

A sociedade tribal, contudo, é algo mais que um grupo político ou social. A solidariedade e o sentido de identidade buscada num ancestral mítico

longínquo, constroem um parentesco comum, com regras de conduta compartilhadas por todos os seus membros.

A chefia tribal recai sobre o chefe do clã que se impôs ou promoveu a união entre eles, num território limitado. Ele regula a política do grupo, assumindo amplos poderes em situações de crise.

Como regra geral, o chefe tribal não tem poder absoluto, mesmo como “rei sagrado” seu poder é limitado pelos conselhos de anciãos, sociedades secretas, linhagens, especialistas da magia, nobreza, grupos de idade, etc.

Em termos políticos, quando o representante tribal pode governar diretamente, esta unidade é chamada chefia; quando necessita de funcionários que o substituam junto à comunidade, dada a dispersão e quantidade de súditos, é conhecida como reino.

Os reinos negro-africanos, têm sua formação vinculada a duas maneiras distintas: por expansão de chefia e por conquistas militares.

No primeiro caso incluem-se os reinos de *Benim, Mossi, Fon, Ashanti Ruanda, Buganda, Kongo, Zimbabwe*, etc.

No segundo, as conquistas devido à influência árabe ou a busca de escravos, origina os impérios de *Gana, Mali, Songhay, Kanem-Bornu*, bem como os reinos *Yorùbá, Nupe*, e *Haussa*, entre outros.

Os reinos têm uma organização político-administrativa muito bem estruturada, com exércitos, tribunais, fiscais, arrecadadores de impostos, etc. Participam do governo, parentes consangüíneos próximos, chefes de linhagens, chefes militares, manipuladores do poder mágico-religioso, etc.

Responsáveis pelo bem estar da sociedade, símbolos de fecundidade e união do reino e, deste com o mundo imaterial, os reis revestem-se de sacralidade, após os rituais de investidura no cargo.

Estas sociedades apresentam desigualdades sociais. Além daquelas que têm origem na divisão sexual, grupos de idade, parentesco e chefia, são encontradas as que se alicerçam em iniciativas e ações individuais ou de um grupo, as quais a sociedade aceita e ou valoriza, de acordo com as suas próprias necessidades e interesses, conferindo-lhes prestígio e diferenciação. Tal é o que ocorre com os guerreiros, caçadores, especialistas da magia, especialistas em ofícios e artes (ferreiros, escultores, oleiras e cabeleireiras, por exemplo).

Deste modo, ao lado do povo, pessoas livres sem qualificações especiais, de acordo com a ótica dessas sociedades, podemos encontrar uma aristocracia, geralmente formada por guerreiros e caçadores (mas que às vezes engloba, também, o ferreiro e especialistas da magia); outros especialistas e dignitários e, escravos.

As estruturas sociais primárias baseadas na divisão por sexo e idade originam as primeiras associações e estratificam a sociedade, ajudando na sua conformação, uma vez que o acesso a elas é gradual dentro de cada irmandade etária. Estas são constituídas por indivíduos do mesmo sexo, geração e parentela (*mwemba*, para os *Bantu*).

No geral, pode-se distinguir quatro irmandades etárias: a das crianças ou não iniciados; a dos solteiros que passaram pelos ritos de puberdade; a dos adultos casados e dos que constituíram família e, a dos anciãos. Tal divisão pode variar de acordo com os diferentes grupos, recebendo cada irmandade um nome específico.

Socialmente, os não iniciados ainda não se constituem como pessoas. São indivíduos inacabados. Alguns grupos os consideram como “coisa” até falarem. A mãe tem papel fundamental na educação. Na infância permanecem junto aos pais biológicos que os vão socializando segundo os padrões do grupo a que pertencem. As crianças inventam brincadeiras, imitam os adultos, constroem brinquedos e pululam pelo vilarejo.

Com os rituais de iniciação tornam-se pessoas, inteiras, responsáveis, produtivas. Apesar da grande liberdade que gozam e o tempo gasto em folguedos, visitas, passeios e diversões, colaboram no desbravamento de campos, defesa do território, caça, pesca e outros afazeres, bem como aprendem com os adultos casados, as obrigações como futuros pais de família. As mulheres ajudam no trabalho doméstico e na agricultura; em geral, casam-se cedo.

Os casados, os que constituíram família, são os que atingiram a maturidade e garantiram a descendência dos antepassados. São os que dão firmeza e constância à comunidade.

Os anciãos (*ambuta, makota, Bantu* e *agba, Yorùbá*), pelo acúmulo de força vital e conhecimento das tradições formam o grupo de maior prestígio e conseqüentemente é o mais respeitado. Além da atuação política, como membros dos conselhos de notáveis, são os sacerdotes familiares, dominando a execução de ritos, neste âmbito, e o manejo da interação mágica. Como chefes de família fazem a ligação direta com os antepassados.

Entre os *Bantu* é comum a existência da “casa dos homens”, construção de forma circular, onde reúnem-se todos os que foram já iniciados. Esta “sede social”, adornada com símbolos mágico-religiosos, troféus de guerra e caça, além de contribuir para a socialização dos mais jovens, funciona como local

de preparação militar, centro de aprendizagem religiosa, local de distrações, de reuniões, hospedaria, etc. Muitas vezes aí passam o dia comendo, bebendo, fumando, conversando, ao redor da fogueira. É vedada a entrada de mulheres. Nas sociedades nômades, a praça da aldeia exerce função similar.

A divisão sexual do trabalho, vincula o casamento a uma associação econômica, onde a mulher faz os trabalhos agrícolas e domésticos na aldeia e o homem as atividades mais violentas como defesa da comunidade, caça, preparo dos campos e pastoreio, fora da aldeia, em contato com outros homens, em ajuda mútua.

Cabe à mulher a fabricação de bebidas alcoólicas, o preparo de alimentos, limpeza da casa, cuidar das crianças, lavar roupa, carregar água, rebocar a nova casa, cortar e carregar capim para a cobertura, pescar, além de ser especialista na confecção de vasilhas de barro e cabeleireira.

Ao homem compete todos os trabalhos em que o uso do machado é necessário; a ordenha e fabricação da manteiga; é alfaiate, escultor, ferreiro, cesteiro e músico; constrói a armação da casa com paus e faz o telhado.

Com estas listas de atividades não pretendemos abarcar todas elas, nem as variações de grupo para grupo. Elas representam mais uma pincelada que tem como objetivo formar uma imagem mais próxima dos afazeres comuns desses povos.

Determinados ofícios exigem iniciação e seus especialistas formam verdadeiras corporações, de caráter hereditário, geralmente.

Entre eles destaca-se o do ferreiro, pelo seu valor econômico e mágico. Entre os *Bantu*, por muito tempo foi ligado à nobreza e alguns reis orgulhavam-se de

dominar a técnica, a arte e a magia do ferro. A aprendizagem é acompanhada de iniciação mágico-religiosa para garantir o apoio dos antepassados. Sua técnica e os aparatos que utiliza são carregados de simbolismo. Por se relacionarem em todo o continente, são usados pelos reis como informantes e conselheiros.

De excepcional importância revestem-se, também, os especialistas da magia (adivinho, curandeiro e feiticeiro), cuja formação depende sempre de iniciação e determinação dos antepassados. Seus poderes são temidos e ansiados pela sociedade. Quando reúnem grande notoriedade chegam a rivalizar com os chefes políticos.

Apresentando variações, conforme o grupo, os ofícios de caçador, oleira, cabeleireira e tecelão podem requerer iniciação e constituir-se também em corporações, o que não ocorre com o cesteiro, carpinteiro e músico.

Neste período, muitos grupos vivem num regime de subsistência, bastando a si mesmos. Porém, um grande número deles praticam o comércio, através de extensa malha de rotas.

Não só os produtos regionais são transacionados. Através de escambo, de início, e depois, juntando-se também o uso de uma variedade de moedas, o intercâmbio se efetua com artigos provenientes da Europa e da Ásia. Assim, animais domésticos, peles, metais preciosos, marfim, madeiras, noz-de-cola e escravos são trocados por sal, pólvora, instrumentos de ferro, armas, contas, porcelanas e uma infinidade de outros artigos.

A introdução dos cauries (búzios), rabo de girafa, quadrados de tecido de ráfia, cruzetas de cobre, etc., na África central e oriental e fios de cobre, anéis e braceletes, blocos de sal, noz-de-cola (*obi*), ouro em pó, prata e moedas, nos

impérios da África ocidental evidenciam a monetarização e o comércio intertribal antes do colonialismo europeu.

Todavia, a economia não tem importância marcante no cooperativismo comunitário, sistema que caracteriza as sociedades *Bantu*, pelo menos.

Neste sistema todos os participantes sentem-se obrigados à ajuda mútua, circulando os bens de consumo para realizar os compromissos comunitários.

A terra é propriedade comunitária, com as quais (terra e comunidade) as pessoas se vinculam. A terra é um legado ancestral, inalienável, pertence à comunidade onde alguns participantes são invisíveis, porque partiram para a outra dimensão e outros, provenientes dela, ainda não nasceram. Os vivos dela usufruem apenas, por direito de herança.

Como afirma Altuna:

“A aliança-pacto-posse comunitários definiram bem os limites da posse-exploração. O solo passou, como propriedade sagrada, para a comunidade que nunca se pode reduzir aos vivos. A presença dos antepassados, gênios e espíritos aliados sacralizam o território” (44).

E, este é o motivo que exige seja propiciada através de oferendas e sacrifícios. Enquanto que para os *Bantu* a terra (*ntoto*) não constitui uma divindade, para os *Yorùbá* ela o é ou representa, sob o nome de *Onile*.

A propriedade privada, de modo geral, fica reduzida a construções, plantações, vestuário, instrumentos, animais de criação ou caçados, produtos coletados, objetos pessoais, escravos e dinheiro obtido com a venda de excedentes,

indenizações ou como parte de pagamento por contratos nupciais (alambamento). Algumas técnicas e conhecimentos, também podem ser consideradas como propriedades privadas (entre ferreiros, especialistas da magia e artistas, por exemplo).

A reserva de excedentes é necessária para a satisfação de obrigações sociais tais como impostos, donativos, ritos comunitários, ritos fúnebres, festas, etc., além do que distribuir bens dá prestígio à pessoa que o faz (45).

3.1 O ESCRAVO.

A escravidão existiu na África negra muito antes da influência árabe e européia, porém com características bastante diferentes pois, não tinha finalidade produtiva.

As condições de vida do escravo não diferia muito das dos homens livres, mesmo quando destinados a sacrifícios aos ancestrais ou para acompanhar seus amos por ocasião de seus funerais; estes também o eram. Tal fato era visto como uma honra.

As origens do escravismo subordinam-se a fatores externos e internos à uma dada sociedade. Os externos ligam-se às guerras, emboscadas e outros, os internos envolvem dívidas, crimes, adultérios, etc..

O desenvolvimento de uma aristocracia de guerreiros ocasionou como contraponto o surgimento de escravos, embora muitos povos tivessem o hábito de comer seus prisioneiros ou reservá-los para sacrifícios propiciatórios. A perda da liberdade em troca da vida representou um avanço nas relações inter-

clônicas e inter-tribais, mesmo porque o escravo, via de regra, passou a integrar a comunidade, conservando sua dignidade de pessoa, embora também fizesse parte do circuito de troca.

Após umas poucas gerações tornavam-se “cativos da casa”, integrando-se à família, onde pouco se diferenciavam do parentesco de sangue. Considerados como filhos, adotavam os nomes das famílias, com exceção do nome clânico, que lhes era vedado. Podiam adquirir propriedades e ter seus próprios escravos. Não podiam ser vendidos mas faziam parte da herança familiar. Desfrutavam de direitos tais como alimentação, roupas, esposas e terras, em troca de trabalho, podendo até substituir o chefe, interinamente.

Era-lhes permitido comprar a liberdade, mesmo a contragosto de seus amos, os quais não tinham sobre eles direito de vida e morte. Não recebiam maus tratos físicos.

A escravidão temporária para pagamento de dívidas caracteriza-se mais como um contrato de trabalho, permanecendo o escravo como membro da comunidade, com todos os seus direitos salvaguardados, uma vez que hipotecou seu trabalho e não sua pessoa.

Tais dívidas são resultantes de contratos não pagos pelo contratante ou familiares e multas aplicadas como penalidades por atos cometidos contra as regras sociais estabelecidas (adultério, por exemplo). Muitas vezes é uma garantia para cumprimento contratual ou, em casos de penúria familiar, um dos membros se entrega a uma pessoa de posses para garantir a subsistência da família e a sua própria. Não entravam no circuito de trocas.

Van Wing relata a existência de escravos adquiridos por compra (*mntu nzimbu*) entre os *Bakongo*, cujas condições se assemelham às dos prisioneiros de guerra ou emboscadas (*nkori, mfunji, mbaki, ngwidi*).

A partir do século VIII, a expansão árabe propiciou o desenvolvimento do comércio de escravos por mercadores islâmicos na região sub-sariana da África ocidental através de rotas pelo deserto e, na África oriental, pelo Oceano Índico e Mar Vermelho.

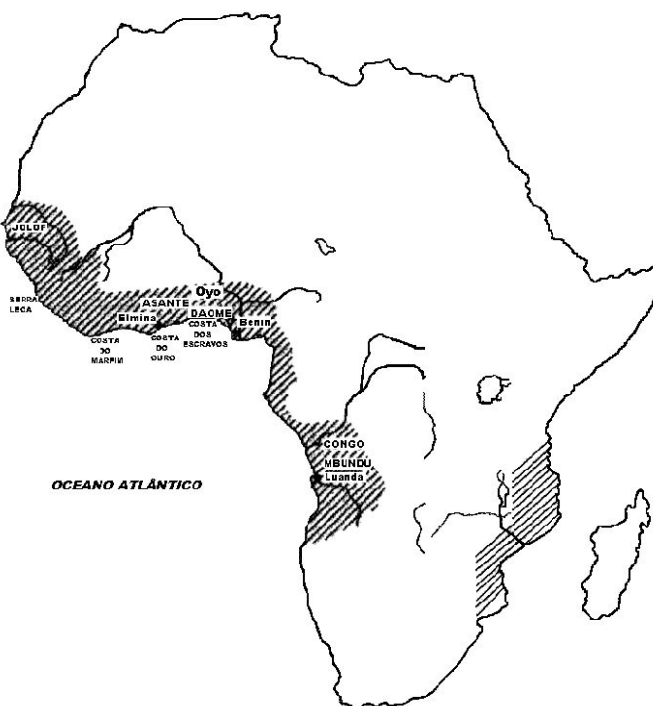
Em 1444 são os portugueses que se integram à rede de escravistas muçulmanos da África ocidental. Após 1500 o comércio é intensificado com o reino do Kongo, atingindo a África central e oriental.

A entrada de estrangeiros em África muda substancialmente o sentido da escravidão nas regiões atingidas por eles.

Na África oriental, ao norte, e na Ilha de Madagascar, passou a existir escravos agrícolas, fato que ocorre também no império *Songhay* (séc. XV). O *mansa* do *Mali*, no seu apogeu, chegou a ter escravos brancos. A mão-de-obra escrava começou a ser explorada com finalidade produtiva (46).

Figura 12 – Regiões Afetadas pelo Comércio de Escravos séc. XVI a XIX.

Fonte: OLIVER, R. *A Experiência Africana: da pré-história aos dias atuais*. Rio de Janeiro, Zahar, 1994. (Com adaptação). p. 144.



4. INTERPENETRAÇÃO DE CULTURAS.

O processo de movimentação (47) dos povos africanos ao longo dos séculos produziu, no nível cultural uma “unidade na diversidade e uma diversidade na unidade”. Esta é a tese de alguns estudiosos africanos, sobretudo, do historiador senegalês Cheik Anta Diop, que afirma ter sido o Egito dos faraós, negro, durante longo período de sua história, sendo nítido o parentesco cultural com as sociedades negras sub-saarianas. A respeito de Diop, Altuna escreve:

“... provou a real uniformidade existente nos traços culturais essenciais dos grupos humanos negros, apesar das particularidades étnicas, lingüísticas, religiosas e sócio-políticas e usos e costumes diferenciados. A concepção da vida e do mundo tem características similares em todos os povos negros sub-saarianos” (48).

Constitui fator de importância preponderante neste processo de uniformização, as migrações que marcam, durante séculos, a história africana. Ao se deslocarem em pequenos grupos ou em levas sucessivas, comunidades estabelecem contatos profundos, propiciando processos de assimilação cultural. Métodos, técnicas e idéias são intercambiados.

Desde a aquisição da tecnologia do ferro, o meio ambiente deixou de ser barreira intransponível e originou uma revolução agrícola, permitindo a sedentarização, que obriga os grupos a um contato mais prolongado. A absorção de conhecimentos inovadores torna-se inevitável.

O processo de sedentarização permite ainda o desenvolvimento de vilas, geralmente localizadas em condições geográficas favoráveis e que junto a outros fatores, determinam o surgimento de cidades, originando reinos e impérios.

A expansão das chefias e as conquistas militares alargam a influência das culturas cujas chefias se impõem mas, absorvem também, muitos padrões culturais.

Os escravos que se incorporam às novas comunidades, em sua grande maioria mulheres e crianças, contribuem neste processo de homogeneização. Sobretudo as mulheres que, tornando-se esposas e mães, são as responsáveis diretas pela socialização das crianças. Tais fatos tornam-se ainda mais significativos quando se sabe que os escravos, geralmente, passam a viver distante de seus locais de origem, como uma maneira de prevenir sua fuga.

Mesmo após o século XV, quando o comércio europeu de escravos toma proporções impressionantes, os cativos de guerras (freqüentemente fomentadas pelos estrangeiros) que embarcam para as Américas são constituídos por homens, na sua maioria. Oliver estima em dois terços, essa proporção.

Embora o comércio de escravos se constitua no interesse maior do Islão e dos europeus, é significativa a importância do comércio regular de outros bens de consumo.

As rotas comerciais que cortam a África ocidental e oriental interligam-se direta ou indiretamente à África central e meridional, como afirma Niane.

“Os reinos de Kongo e de Begho, localizados na

savana arborizada, eram postos avançados dos mercados de nozes-de-cola e de ouro das regiões florestais” (49).

Todavia, é Vansina quem apresenta argumentação irrefutável, até o momento, baseada nos sinos, símbolos de poder das chefias e usados com funções semelhantes em regiões distantes entre si. Os sinos simples cruzaram a floresta antes do ano 1000 d.C. e os duplos, encontrados na *Ifé* do período clássico foram localizados no *Zimbábwe* em 1450. Facas de arremesso cruzaram a floresta no sentido norte-sul antes de 1600. Outros instrumentos, tais como tambor fendido para transmissão de sinais, porta-bilros e uma variedade de outras facas se espalharam do *Benin* ao Lago *Malebo*, não sendo possível determinar o sentido em que foram deslocados. Estatuetas policromadas encontradas na região que abrange, nos seus extremos, a Nigéria e Angola, demonstram a disseminação de técnicas através do oceano, pela navegação de cabotagem.

Porém, como afirma Vansina:

“O que é mais importante nessa ampla difusão é que ela mostra que a floresta e a savana meridional não estavam completamente isoladas do resto do continente. Com os objetos também podem ter ido as idéias, que atravessavam a floresta nos dois sentidos” (50).

É lamentável o fato dos estudos sobre este período da história do continente africano ser ainda tão incipiente, o que impossibilita explorações mais consistentes dos vários aspectos das sociedades que aí se desenvolveram.

Até presentemente, o interesse se concentra no período posterior aos primeiros

contatos com os europeus, ação que determinou uma mudança no curso dos acontecimentos das sociedades tribais negro-africanas.

Todavia, este alinhavo histórico é suficiente para esboçar a unidade cultural, mesmo consideradas as inumeráveis diferenças que são, enfim, variações sobre o mesmo tema que caracteriza a África Negra: o seu humanismo calcado na profunda visão espiritualista de vida e do mundo.

Por isso, concordamos com Altuna quando escreve:

“A religião, embora possua uma variedade muito extensa de ritos e manifestações, coincide nas crenças fundamentais, o que permite admitir também uma unidade religiosa negro-africana” (51).

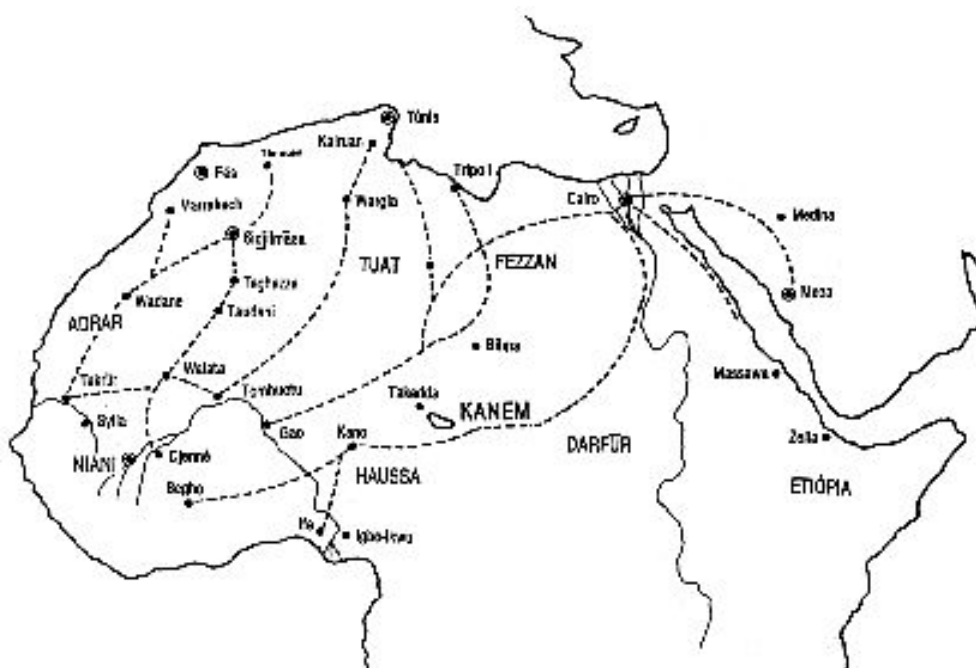


Figura 13 – Principais Rotas Transaarianas no séc. XIV.

Fonte: UNESCO. *História Geral da África IV. A África do séc. XII ao séc. XVI*. São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988. p. 174.

NOTAS

- 1.- ALTUNA, RAUL RUIZ DE ASÚA. *Cultura Tradicional Bantu*. Luanda, Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985. p. 23.
Para o item, veja-se p. 9-32 e, também,
CLIST, BERNARD; LANFRANCHI, RAYMOND. *Archéologie et histoire ancienne*. In: OBENGA, TH. E SOUINDOULA, S.,ed., *Racines Bantu - Bantu Roots*, Paris, Sépia, 1991. (CICIBA). p. 29-45.
OLIVER, ROLAND. *A Experiência Africana: da pré-história aos dias atuais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1994. p. 52-64.
SILVA, ALBERTO DA COSTA E. *A Enxada e a Lança: A África Antes dos Portugueses*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, São Paulo, EDUSP, 1992. p.183-201.
VAN NOTEN, F.; COHEN, D.; DE MARET, P., (colaboradores). *A África Central*. In: UNESCO. *História Geral da África. II A África Antiga*. São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1983. p. 635-653.
- 2.- Cf. MATVEIEV, VICTOR V. O Desenvolvimento da Civilização Swahili. In: UNESCO, *História Geral da África, IV. A África do Século XII ao Século XVI*, São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988. p. 467-491.
OLIVER, R. op.cit., p. 164-165.
SILVA, A. C. op.cit., p. 307-340.
- 3.- EHRET, C. Entre a Costa e os Grandes Lagos. In: UNESCO, *História Geral da África, IV. A África do Século XII ao Século XVI*, São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988. p.504. Para o sub item, p. 493-509.
- 4.- OGOT, B. A. A Região dos Grandes Lagos. In: UNESCO, *História Geral da África, IV. A África do Século XII ao Século XVI*, São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988. p.513.

- 5.- Idem, idem, p. 511-536 e,
SILVA, A. C., op.cit., p. 393-415.
ZIEGLER, J. *O Poder Africano*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1972. p.13-71.
- 6.- NGCONGCO, L. D. e VANSINA, J. *A África Meridional: Os povos e as formações sociais*. In: UNESCO, *História Geral da África, IV. A África do Século XII ao Século XVI*, São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988.p. 593-610.
Sobre o reino do Grande *Zimbabwe* veja-se:
FAGAN, B. M. *As bacias do Zambeze e do Limpopo, entre 1100 e 1500*. In: UNESCO, *História Geral da África, IV. A África do Século XII ao Século XVI*, São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988. p. 537-563.
SILVA, A. C., op.cit., p. 393-415.
- 7.- VANSINA, J. *A África equatorial e Angola: as migrações e o surgimento dos primeiros Estados*, In: UNESCO, *História Geral da África, IV. A África do Século XII ao Século XVI*, São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988. p. 565-573.
- 8.- Idem, idem, p.583.
Cf. SILVA, A. C., op.cit., p. 463-476.
VANSINA, J. *Les Anciens Royaumes de la Savane*. Institut de Recherches Economiques et Sociales, Université Lovanium, Léopoldville, 1965 b). p. 55-75.
- 9.- Descrição detalhada do reino do *Kongo* pode ser encontrada em:
BALANDIER, G. *La Vie Quotidienne au Royaume de Kongo: du XVIe. au XVIII Siècle*. Paris, Hachette, 1965.
LOPES, NEI. *Bantos, Malês e Identidade Negra*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1988. p. 85-122.
MONTECUCCOLO, J. A. CAVAZZI DE. *Descrição Histórica dos Três Reinos do Congo, Matamba e Angola*. Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, 1965.

- SILVA, A. C., op.cit., p. 477-484.
- VAN WING, J. *Études Bakongo*. Bruxelles, Desclee de Brouwer, 1959. p. 19-82.
- VANSINA, J. 1965 b), op.cit., p. 31-53 e 114-119.
— 1988. op.cit., p. 587-590.
- 10- SILVA, A. C., op.cit., p. 484.
- 11- Idem, idem, p. 484-485.
VANSINA, J. 1965 b). op.cit., p. 79-85.
- 12- MONTECUCCOLO, J. A. C., op.cit., p. 22-34.
- 13- Idem, idem, p. 253.
- 14- Cf. SILVA, A. C., op.cit., p. 487.
REDINHA, JOSÉ. *Etnias e Culturas de Angola*. Angola, Instituto de Investigação Científica de Angola / Banco de Angola, 1975. p. 18-52.
- 15- Veja-se o ensaio de SYLLA, LANCINÉ. *Démocratie de L'arbre: A Palabre et Bois Sacré* (Essai sur le pouvoir parallèle des sociétés initiatiques africaines). Ann. Univ. Abidjan, série D (Lettres), tome 13, 1980 e, sobre a importância das árvores.
- SALUM, MARTA H. L. *A madeira e seu emprego na arte africana: um exercício de interpretação a partir da estatuária tradicional Bantu*. São Paulo, 1996. Tese (Doutorado). Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- 16- SILVA, A. C., op.cit., p. 489.
- 17- Idem, idem, p. 491.
- 18- Idem, ibidem, p. 486-492. Cf. VANSINA, J. 1965 b). op.cit., p. 97-114 e 1988. op.cit., p. 584-585.
- 19- MONTECUCCOLO, J. A. C., op.cit., p. 21.
- 20- MUNANGA, KABENGELE. Origem e histórico do quilombo na África.
Revista USP/CCS, USP nº 1. São Paulo, USP, CCS, 1989. p. 59.
- 21- VANSINA, J. 1965 b). op.cit., p. 51-53.

- 22- Sobre *Nzinga* vide:
LOPES, NEI. op.cit., p. 111-115.
MONTECUCOOLLO, J. A. C., op.cit., p. 258-259.
SERRANO, CARLOS M. H. Ginga, a rainha quilombola de Matamba e Angola. **Revista USP** nº 1. op.cit., p. 136-141.
VANSINA, J. 1965 b). op.cit., p. 104-106.
- 23- Cf. SILVA, A. C., op.cit., p. 141-154.
OLIVER, R., op.cit., p. 82.
WAI-ANDAH, B. *A África ocidental antes do século VII*. In: UNESCO, *História Geral da África II. A África Antiga*. São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1983. op.cit., p. 605-633.
- 24- NIANE, D. T. *O Mali e a segunda expansão manden*. In: UNESCO, *História Geral da África, IV. A África do Século XII ao Século XVI*, São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988. p. 135.
- 25- Griot: cronista, genealogista, transmissor da tradição histórica, arauto, que dominava a palavra. Cf. BÂ, HAMPATÉ. *A tradição viva*. In: UNESCO. *História Geral da África I. Metodologia e pré-história da África*. São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1982. p. 202-216.
- 26- Cf. NIANE, op.cit., p. 135-189.
— *Sundjata*, ou, A epopéia mandinga. São Paulo, Ática, 1982.
LY-TALL, M. *O declínio do Império do Mali*. In: UNESCO, *História Geral da África, IV. A África do Século XII ao Século XVI*, São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988. p. 191-205.
OLIVER, op.cit., p. 114-117.
SILVA, op.cit., p. 239-260 e 283-306.
- 27- CISSOKO, S. M. *Os Songhai do século XII ao XVI*. In: UNESCO, *História Geral da África, IV. A África do Século XII ao Século XVI*, São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988. p. 209.
- 28- Idem, idem, p. 207-228.
OLIVER, op.cit., p. 118.

- PERSON, Y. *Os povos da costa -primeiros contatos com os portugueses- de Casamance às lagunas da costa do Marfim*. In: UNESCO, *História Geral da África, IV. A África do Século XII ao Século XVI*, São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988. p. 315-336.
- SILVA, op.cit., p. 283-306.
- 29- IZARD, M. *Os povos e reinos da curva do Níger e da bacia do Volta do século XII ao XVI*. In: UNESCO, *História Geral da África, IV. A África do Século XII ao Século XVI*, São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988. p. 229-253.
- 30- Cf. LANGE, D. *Reinos e povos do Chade*. In: UNESCO, *História Geral da África, IV. A África do Século XII ao Século XVI*, São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988. p. 255-281.
- ADESOJI, M. A. *Nigéria História-Costumes: Cultura do povo Ioruba e a origem dos seus orixás*. Salvador, Gráfica Central, 1990. p. 15.
- SILVA, op.cit., p. 341-366.
- 31- Cf. ADAMU, M. *Os Haussa e seus vizinhos do Sudão Central*. In: UNESCO, *História Geral da África, IV. A África do Século XII ao Século XVI*, São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988. p. 283-314.
- ADESOJI, op.cit., p. 15-20.
- SILVA, op.cit., p. 417-434.
- 32- KIPRÉ, P. *Das lagunas da Costa do Marfim até o Volta*. In: UNESCO, *História Geral da África, IV. A África do Século XII ao Século XVI*, São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988. p. 337-351.
- 33- RYDER, A. F. C. *Do rio Volta aos Camarões*. In: UNESCO, *História Geral da África, IV. A África do Século XII ao Século XVI*, São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988. p. 376.
- 34- Cf. RYDER, op.cit., p. 376 e 383.
- ADESOJI, op.cit., p. 19-20.
- 35- Cf. RYDER, op.cit., p. 365-373.
- SILVA, op.cit., p. 515-533.

- 36- Cf. RYDER, op.cit., p. 353-355 e 361-362.
- 37- ADÉKÒYÀ, OLÚMÚYIWÁ A. *Yorùbá: Tradição Oral e História*. São Paulo, 1998. Dissertação (Mestrado). Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia , Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. p. 13.
- 38- RYDER, op.cit., p. 360.
- 39- Idem, idem, p. 353.
- 40- OLIVER, op.cit., p. 113-114.
- 41- Cf. SALAMI, SIKIRU. *Ogun e a Palavra da Dor e do Júbilo entre os Yoruba*. São Paulo, 1993. Dissertação (Mestrado). Departamento de Sociologia, Faculdade de Filosofia , Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. p. 24-25.
- ADÉKÒYÀ, O. A., op.cit., p. 12-34.
- 42- Cf. RYDER, op.cit., p. 353-384.
- OLIVER, op.cit., p. 112-114.
- SILVA, op.cit., p. 535-555.
- 43- ALTUNA, op.cit., p. 118.
- 44- Idem, idem, p.140.
- 45- Para uma visão mais detalhada veja-se:
- ALTUNA, op.cit., Primeira Parte, cap. 2º, 3º, 4º, 6º e 7º.
- BALANDIER, G. 1965. op.cit.,
- *Antropologia Política*. São Paulo, Difusão Européia do Livro/EDUSP, 1969.
 - *Antropo-Lógicas*. São Paulo, Cultrix/EDUSP, 1976.
 - *Modernidad y Poder: El desvio antropológico*. Madrid, Júcar, 1988.
- KABENGELE, M. *Os Basanga de Shaba- um grupo étnico do Zaire: ensaio de Antropologia Social*. São Paulo, FFLCH/USP, 1986.
- MONTECUCCOLO, op.cit., p. 15-260.
- NIANE, D. T. *Conclusão*. In: UNESCO, *História Geral da África, IV. A*

- África do Século XII ao Século XVI, São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988. p. 685-696.
- OLIVER, op.cit., p. 106-133.
- REDINHA, J. op.cit., p. 73-283.
- VAN WING, J. op.cit., Primeira Parte - *Histoire et Sociologie*, sobretudo. p. 82-229.
- RYDER, op.cit., p. 353-384.
- SERRANO, Carlos M. H. *Os Senhores da Terra e os Homens do Mar: Antropologia política de um reino africano*. São Paulo, FFLCH/USP, 1983.
- SILVA, op.cit..
- 46- Cf. ALTUNA, op.cit., p. 179-184.
- BALANDIER, 1965, op.cit., p. 186-191.
- DEVISSE, J. e LABIB, S., colab. *A África nas relações intercontinentais*. In: UNESCO, *História Geral da África, IV. A África do Século XII ao Século XVI*, São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988. p. 648-684.
- KLEIN, H. S. *Escravidão Africana - América Latina e Caribe*. São Paulo, Brasiliense, 1987. p. 21-26.
- OLIVER, op.cit., p. 134-165.
- NIANE, D. T. *Relações e intercâmbios entre as várias regiões*. In: UNESCO, *História Geral da África, IV. A África do Século XII ao Século XVI*, São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988. p. 629-648.
- VAN WING, op.cit., p. 102-104.
- 47- Entendido em sentido amplo, envolvendo migrações, conquistas militares, comércio e contatos amistosos.
- 48- ALTUNA, op.cit., p. 24.
- 49- NIANE, 1988. op.cit., p. 638-639.
- 50- VANSINA, J. 1988. op.cit., p. 575-577.
- 51- ALTUNA, op.cit., p. 32.

DEVISE e LABIB, op.cit., p. 648-684.

NIANE, 1988. op.cit., p. 629-648 e 685-696.

Cf. OLIVER, op.cit..

CAPÍTULO II
ASPECTOS IDEOLÓGICOS DO HUMANISMO
NEGRO-AFRICANO

“Ciência e tradição são diferentes pela sua natureza, pelos meios por que atuam, por sua finalidade. Mas pode-se concebê-las como dois pólos de uma mesma contradição, como dois raios da mesma roda que, permanecendo diferentes, convergem para o mesmo centro: o homem e sua evolução”.

Basarab Nicolescu – físico teórico do CNRS-Paris (1).

No capítulo anterior esboçamos um retrato sem retoques dos povos que constituem nosso objeto de estudo. Delineamos apenas os traços principais para dar o contorno material, verdadeiro esboço e pano de fundo, constituído pela distribuição espacial, aspectos históricos, políticos e de organização social de sociedades sub-saarianas.

Mas, de que vale um retrato destituído de sentimento? Propomo-nos, neste capítulo buscar a “alma” que dá sentido aos traços; o espírito que vivifica irá se mostrar pouco a pouco, à medida que nossas pinceladas tingirem a tela.

A este estágio de nossa pintura denominamos Aspectos Ideológicos do Humanismo negro-africano, uma vez que não temos a pretensão de abranger todas as nuances do tema ou dar a palavra final para cada uma delas.

Estamos aceitando a interpretação de Jean-Claude Rivière para o conceito de ideologia de Georges Dumézil, citado por Obenga:

“L’idéologie au sens dumézilien du terme, n’est pas une construction phisosophique abstraite sortie du cerveau de quelque philosophe, mais c’est une conception globale de l’univers et des forces qui l’orientent et le sous-tendent, une sorte de vision réaliste, issue très vraisemblablement de l’expérience des hommes et des réflexions qui en ont résulté sur les équilibres et les tensions, voire les inévitables conflits, nécessaires au bon

fonctionnement du cosmos et de la société, du monde des dieux et de celui des hommes.” (2)

Portanto, nossa preocupação é com a “visão de mundo” dos povos negro-africanos, que têm o homem como centro de interesse, criador de valores e agente de transformação, estabelecidos a partir da vivência prática.

Humanismo está entendido como dicionarizado:

“[Do al. Humanismus, pelo fr. humanisme.] s. m. 1. Filos. Doutrina ou atitude que se situa expressamente numa perspectiva antropocêntrica, em domínios e níveis diversos, assumindo, com maior ou menor radicalismo, as conseqüências daí decorrentes. Manifesta-se o humanismo no domínio lógico e no ético. No primeiro, aplica-se às doutrinas que afirmam que a verdade ou a falsidade dum conhecimento se definem em função da sua fecundidade e eficácia relativamente à ação humana; no segundo, aplica-se àquelas doutrinas que afirmam ser o homem o criador dos valores morais, que se definem a partir das exigências concretas, psicológicas, históricas, econômicas e sociais que condicionam a vida humana.” (3)

Nas sociedades negro-africanas tradicionais (4), a “perspectiva antropocêntrica” permeia todos os setores da vida terrena e da vida pós-morte. Este “ser”, contínuo em diferentes dimensões, tem o homem como pilar que sustenta toda a visão de mundo e onde ele é o eixo, ao redor do qual tudo gira e se interliga.

O Pré-Existente criou o mundo, os viventes, que nele habitam e os elementos que o constitui e deu ao homem a permissão e a capacidade de tudo manipular para seu bem estar. Os ancestrais concederam o conhecimento e definiram os valores morais de acordo com as necessidades do viver na dimensão física e

extra-física e, intervém sempre que solicitados, para esclarecer e normalizar novas situações. Criam, também, embaraços para manifestarem seu desagrado quando um descendente transgride as regras estabelecidas.

Este saber veiculado pela tradição determina as ações humanas e pode sempre ser acessado ritualmente. A execução correta do ritual permite manipular forças vitais e restabelecer o equilíbrio da vida. Sua eficácia comprova o saber tradicional. A não eficácia explica-se pela determinação incorreta da causa que originou o desequilíbrio ou pelo não cumprimento das condições necessárias para a realização do rito.

Vemos, assim, que por delegação do Criador, o homem pode dispor dos recursos que Ele propiciou, para cumprir da melhor maneira, sua jornada existencial, como o ser mais importante da criação.

É através da tradição oral que a ideologia das sociedades em pauta é transmitida.

1. TRADIÇÃO ORAL.

As civilizações africanas relacionadas no primeiro capítulo, constituíram-se na sua totalidade, de civilizações da palavra falada, mesmo aquelas onde existia escrita após o contato com o Islã (Mali, Haussa, por exemplo) ou as que desenvolveram expressões gráficas e ou sinais-figuras, como os *Vai* (Libéria), os *Dogon* (Mali), os *Bamun* (Camarões), etc..

Vansina assinala que:

“Uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuições-chave, isto é a tradição oral. A tradição oral pode ser definida, de fato, como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra. Quase em toda parte, a palavra tem um poder misterioso, pois palavras criam coisas. Isso, pelo menos, é o que prevalece na maioria das civilizações africanas” (5).

Da afirmativa decorre que, muito mais que uma ausência de habilidade, (habilidade de escrever), a oralidade contém uma postura definida para a transmissão do conhecimento. Este, legado dos mais velhos, que aprenderam com os seus mais velhos e, assim sucessivamente, precisa ser transmitido com a vitalidade que só as palavras e os gestos podem conter (6).

Em oposição à sociedade ocidental onde, simplesmente falamos, sem nos preocuparmos com as palavras em sentido mais amplo ou profundo, de maneira automática (7); as sociedades negro-africanas têm a palavra como expressão de força vital, sacralizada. Pessoa e palavra constituem uma unidade. A palavra define a essência moral do existente humano (8).

Deste ponto de vista, a tradição oral está comprometida com a verdade, o conteúdo da mensagem é fiel à sua origem. A fidelidade da transmissão oral está assentada em fatores religiosos, mágicos ou sociais, uma vez que,

“o corpus da tradição é a memória coletiva de uma sociedade que se explica a si mesma” (9).

Como todos os existentes, a palavra está hierarquizada. O legado dos existentes imateriais (antepassados) têm mais poder que as palavras dos existentes vivos. As de um ancião, de um chefe ou de um sacerdote são mais poderosas que as de um existente comum. Isto ocorre porque nas sociedades de tradição oral os velhos são considerados os alicerces da vida na aldeia. Eles assumem funções que requerem seus conhecimentos das tradições em vários aspectos como, religioso, médico-mágico, jurídico, econômico, político e educacional. Quanto mais velho, maior o acúmulo de conhecimentos, mais etapas iniciáticas vencidas, maior congregação de forças vitais, mais próximo dos ancestrais, mais apto a transmitir sabedoria (10).

A palavra humana, por constituir-se como um dos veículos da força vital, pode ser benéfica ou maléfica, pode gerar ordem ou caos, criar a guerra ou a paz. Assim, bênçãos ou maldições, conjuros, palavras rituais, etc., efetivam e tornam manifesta a energia vital. Símbolo de ação eficiente, a palavra contém o poder de desenvolver atitudes e criar comportamentos noutros seres após contatá-los. Por isso é, também, o agente ativo da magia, “uma vez pronunciada, somente perde seu efeito pela eficácia de outra palavra” (11). Deste modo, precisa ser proferida com prudência. Para concentrar toda a força, a palavra precisa ser pronunciada com ritmo, reproduzindo o ziguezaguear da energia, conservando o movimento criador, alicerçado no segredo dos números. E, para ser eficaz nas ações mágicas é necessário o conhecimento das palavras certas, ‘fortes’, cujo domínio está afeto aos iniciados e especialistas da magia.

Na vida cotidiana dessas sociedades, a palavra tem função social inigualável: estreitam-se os laços de parentesco, se fortalece a amizade, os assuntos de interesse comum são discutidos e os conhecimentos transmitidos. Enfim, são sociedades da palavra.

1.1 A TRANSMISSÃO DA TRADIÇÃO ORAL.

É realizada, no nível familiar, pelos adultos e na comunidade, pelos anciões. De modo informal, acontece, à noite, ao redor da fogueira, mas é através de ritos, nas escolas de iniciação, que ganha profundidade.

Por constituírem-se, também, em obras literárias, as tradições necessitam ser analisadas criticamente como tal, uma vez que os conteúdos são influenciados pelas formas utilizadas.

Tais formas estão analisadas por Altuna, Vansina e Ziégler (12), dentre outros. Por fugir ao escopo de nosso trabalho, apenas as nomearemos, conforme elencadas por Altuna: fórmulas rituais, textos didáticos, histórias etiológicas, contos populares, mitos, récitas, poesia variada, poesia oficial e narrações históricas.

Todavia, como assinalamos anteriormente, a palavra possui íntima relação com os gestos e este é um aspecto que se torna necessário evidenciar para melhor compreensão do mecanismo de transmissão da tradição oral.

Nas sociedades da oralidade, as palavras não se limitam a ser ditas de maneira estanque, sem vibração. Constituem sim, verdadeira teatralização, com jogo de movimentos corporais. Ao contar uma estória, esta é encenada; ao se adentrar no terreno do sagrado, o rito a tudo preside. Os cânticos são acompanhados pela dança, pelas palmas ou pelo bater dos tambores. O ritmo é a essência de tudo e, na coreografia dos movimentos, palavras e sons se unem para expandir a energia vital, propiciando seu aumento em cada existente participante e reafirmando a ligação que os une.

Palavras, sons e gestos permitem exteriorizar o ensinamento transmitido concretizando a manutenção do rito, tanto numa perspectiva solene quanto na festiva. Pela ação ritual, passado e presente se superpõem, o homem volta às origens dos ensinamentos. Mais que uma representação, ele vive a experiência ancestral; freqüentemente, por um período, ele é o ancestral. Espaço e tempo se diluem, o domínio do sagrado se amplia e ele vivifica a realidade ontológica (13).

1.2 AS INFLUÊNCIAS DAS REPRESENTAÇÕES COLETIVAS NAS TRADIÇÕES.

Dentre as representações coletivas que influenciam as tradições destacamos tempo, espaço, causalidade e verdade histórica, as quais julgamos serem as mais significativas.

TEMPO

Ziéglér afirma que “a sociologia reconhece o tempo físico, o tempo psicológico e o tempo social” (14).

O tempo físico é comum a todo ser humano, em qualquer sociedade, em todos os lugares. Ele independe das representações mentais do homem sobre o mundo que o rodeia. Em suas palavras:

“O tempo físico é o tempo expresso por nosso corpo, encarnado pelos astros, transmitido pela multidão finita de coisas inertes” (15),

o que pode ser exemplificado pelo intervalo do piscar dos olhos ou pelo processo de desgaste do corpo físico entre o nascimento e a morte.

O tempo psicológico é um tempo relativo dado por um estado interior do ser, do seu sentimento diante do existir. Quando entediado, o tempo parece ser longo; se feliz, vibrante, o mesmo período lhe dará a sensação de ser fugaz.

O tempo social é resultado de um ajuste ou acordo entre os membros constitutivos de um determinado grupo. Em outros termos,

“é um tempo convencional. Está, portanto, funcionalmente ligado ao grupo que formula a convenção” (16).

Todos os grupos utilizam unidades para dividir o tempo. As unidades estão fundamentadas em ações humanas relacionadas à ecologia ou a eventos periódicos da sociedade.

Assim, o dia sucede à noite e é fracionado de acordo com as atividades executadas, as quais se relacionam com a posição do sol, o canto das aves, etc. As estações e as lunações constituem outros fatores que fundamentam a percepção e seriação do tempo. Todavia, é necessária a ocorrência de um evento para que o tempo seja marcado. Não se concebe o tempo vazio. Tais eventos podem ser provenientes da natureza (secas, inundações, pragas, etc.) ou do convívio social (mercado, festas religiosas, iniciação, reinado e geração).

Como decorrência desta ótica (tempo de duração de um evento), o passado se insere no presente, enquanto o evento não termina; o futuro é o tempo possível mas, não real e a eternidade existe simultaneamente com o tempo cultural (17). Como um evento está inserido no contexto da cultura de um grupo, interligam-se os conceito de tempo e espaço.

Kagame afirma que, “para a cultura *Bantu*, a análise da concepção do Tempo seria incompleta, se a considerássemos abstraindo da análise de Lugar”(18).

E, como ele próprio evidencia no início do seu artigo, a afirmativa aplica-se também, às culturas negras da África ocidental, que ele denomina de “cultura sudanesa”.

A idéia da configuração do tempo é de capital importância para o entendimento da tradição oral pois, de modo geral, cada sociedade o configura de maneira diversa. Assim, os *Venda* e *Peul* (*Bantu* do sudoeste) e os ruandenses (*Bantu* da região interlacustre) vêem o tempo como ciclo. Todavia, como o tempo marcado é irreversível e os ciclos se sucedem, este acaba sendo visto como uma espiral ascendente, uma vez que nunca se volta ao mesmo ponto no espaço, nem ao mesmo momento no tempo (19). Para os *Bateke* (República Popular do Congo), o tempo não é linear: oscila entre gerações alternadas” (20).

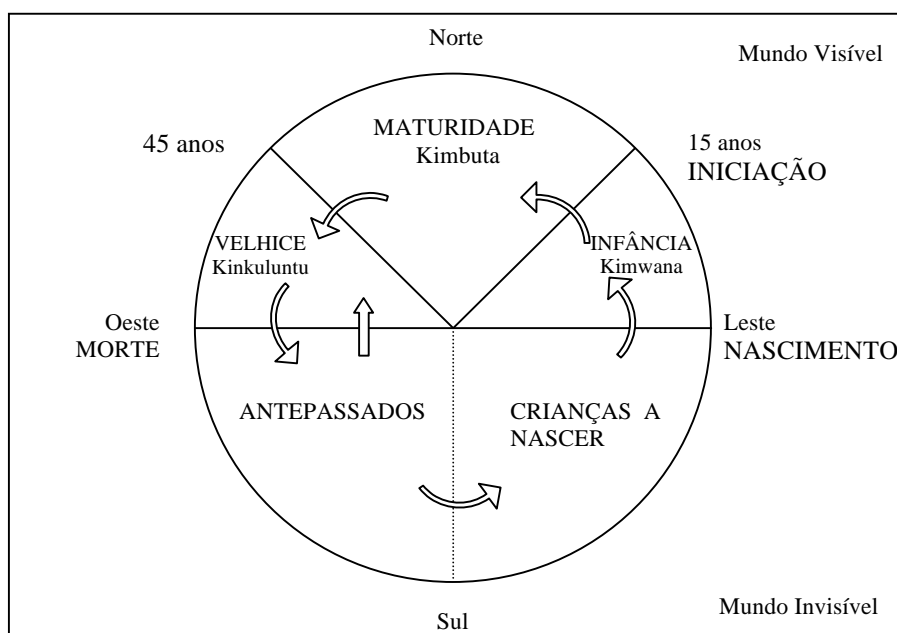


Figura 14 - O círculo da vida na cosmogonia africana

Fonte: NSANG O´KHAN KABWASA

O Correio da UNESCO Dez/1982

Ano 10 – Nº 12, p. 15

ESPAÇO

Para as culturas negro-africanas, a noção de espaço é sempre vinculada a determinado fim ou ponto referido a um fato, envolvendo nomeação.

No nível físico, a distinção mais genérica de espaço é constituída pela aldeia (universo da cultura) e a floresta (universo da natureza).

A floresta, muitas vezes é apenas um bosque, um mato ralo, um monte, lugar designado pelos homens como morada dos espíritos, que constituem um grande elenco, fato que introduz uma nova distinção: sagrado e profano.

O sagrado pode localizar-se na natureza ou no espaço da aldeia, mas será sempre determinado como tal. Constitui-se de uma representação simbólica, sacralizada através de rituais que variam do mais simples, como verter uma porção d'água ao redor de uma árvore ou pedra, aos mais complexos, os quais se compõem de oferendas elaboradas, sacrifícios, invocações, danças, etc..

Pela ação ritual o lugar torna-se diferenciado, significativo, possante, em oposição ao profano, pouco consistente. A determinação do sagrado cria o ponto de referência que permite ao homem se situar no universo indiferenciado. É também, através do sagrado que se reproduz o trabalho do Pré-Existente, cria-se um mundo, segundo a concepção cosmogônica que dele se tem. Tal fato pode ser observado, por exemplo, na constituição das aldeias *Venda* (21). Este mundo criado torna-se, na visão de muitos grupos, o centro do universo e seu território é o cosmos (22). O espaço que o cerca é o desconhecido e mesmo que se tenha contato com o grupo vizinho, é um espaço estrangeiro, não é o “nosso mundo”, portanto, no nível da tradição ele não existe, como assinala Ziégler, para os *Murundi* (23).

Como romper este espaço fechado? No sentido vertical; através de ritos, processa-se a abertura para o espaço imaterial, penetra-se no espaço dos espíritos, localizado numa outra dimensão mas que corresponde, no nível físico, ao interior da terra, às águas, à mata e o firmamento (24). Este ainda é um mundo real, continuidade do espaço terrestre, lugar dos existentes não vivos, em contraposição aos existentes vivos (25).

Em decorrência desta visão, o sagrado permeia o espaço profano; à noite os espíritos visitam a aldeia. Pelo mesmo motivo se dá a ação ritual antes de se penetrar na floresta ou nas águas, para caçar, coletar ou pescar.

CAUSALIDADE

Toda tradição oral carrega em si a noção de causa. Cada fato apresenta uma causa imediata, cuja compreensão plena vincula-se ao passado remoto, às origens do conhecimento do grupo.

Compreendemos melhor este conceito quando analisamos a explicação que é dada sobre as condições de vida de cada ser humano. Para qualquer malefício que acometa a pessoa, a causa imediata é relacionada à feitiçaria, castigo dos ancestrais ou deuses, devido ao não cumprimento de preceitos estabelecidos, seja por parte do indivíduo ou de familiares, vingança de espíritos, etc.. A solução para o mal constitui-se de ações que se inserem no contexto da cultura do grupo. São atos pré-estabelecidos que fazem parte do *corpus* da tradição (26). Entre os *Yorùbá*, a lenda sobre a rivalidade entre *Òrúnmìlà* e *Òsanyìn*, relatada por Verger (27), explica como sacrifício é mais eficaz que remédio.

VERDADE HISTÓRICA

Embora ainda não se tenha dado a última palavra sobre a questão da verdade histórica, o assunto tem sido objeto de discussão de muitos cientistas sociais, dentre os quais desejamos destacar Lévi-Strauss e Balandier (28).

Considerados os aspectos levantados por estes autores, nosso objetivo é bastante modesto, prende-se tão somente à fidelidade da transmissão oral das experiências vividas pelas sociedades que utilizam este meio de registro.

O que dá à oralidade o mesmo *status* dos documentos escritos? Hampate Bâ nos responde ao afirmar:

“É, pois, nas sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte.... A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra” (29).

Necessário se torna acrescentar que a verdade da palavra alicerça-se na religião, aspecto que permeia toda a vida social. Faltar à verdade é corromper os rituais e desequilibrar a harmonia das forças da vida.

Em muitas sociedades africanas os historiadores tradicionalistas eram punidos com a morte se omitissem ou alterassem o sentido dos fatos. Todavia, os animadores públicos tinham liberdade no falar, podiam até contar mentiras, mas o grupo sabia que se tratava de uma mentira. Era portanto uma mentira consentida, para uma categoria estabelecida de contador de estórias.

Mas, nessas sociedades, a ideologia que as configuram, leva o homem, no cotidiano, a agir e falar com integridade pois proceder contrário aos valores estabelecidos significa anular-se como pessoa, comprometendo os demais membros do grupo, uma vez que a força vital une a todos.

2. A FORÇA VITAL.

O valor central na concepção de vida dos *Bantu* e dos povos da África ocidental é a força vital. Este conceito determina o modo de ser, permeia o pensamento, a linguagem, gestos e ações das pessoas.

A força vital consubstancia-se na energia inerente a todos os seres e, sua origem remonta ao Pré-Existente, aquele que a tudo criou e distribuiu da sua energia para vivificar a criação.

O conceito foi objeto de estudo de Tempels que a coloca como “inseparavelmente ligada ao ser”. “O ser é o que possui a força”. “O ser é a força”. “Para os *Bantu* o ser é a coisa que é força” (30).

Esta configuração abstrata da categoria explicativa do pensamento negro-africano instrumentaliza-se como ferramenta para a compreensão da natureza, da sociedade, do outro e de si mesmo.

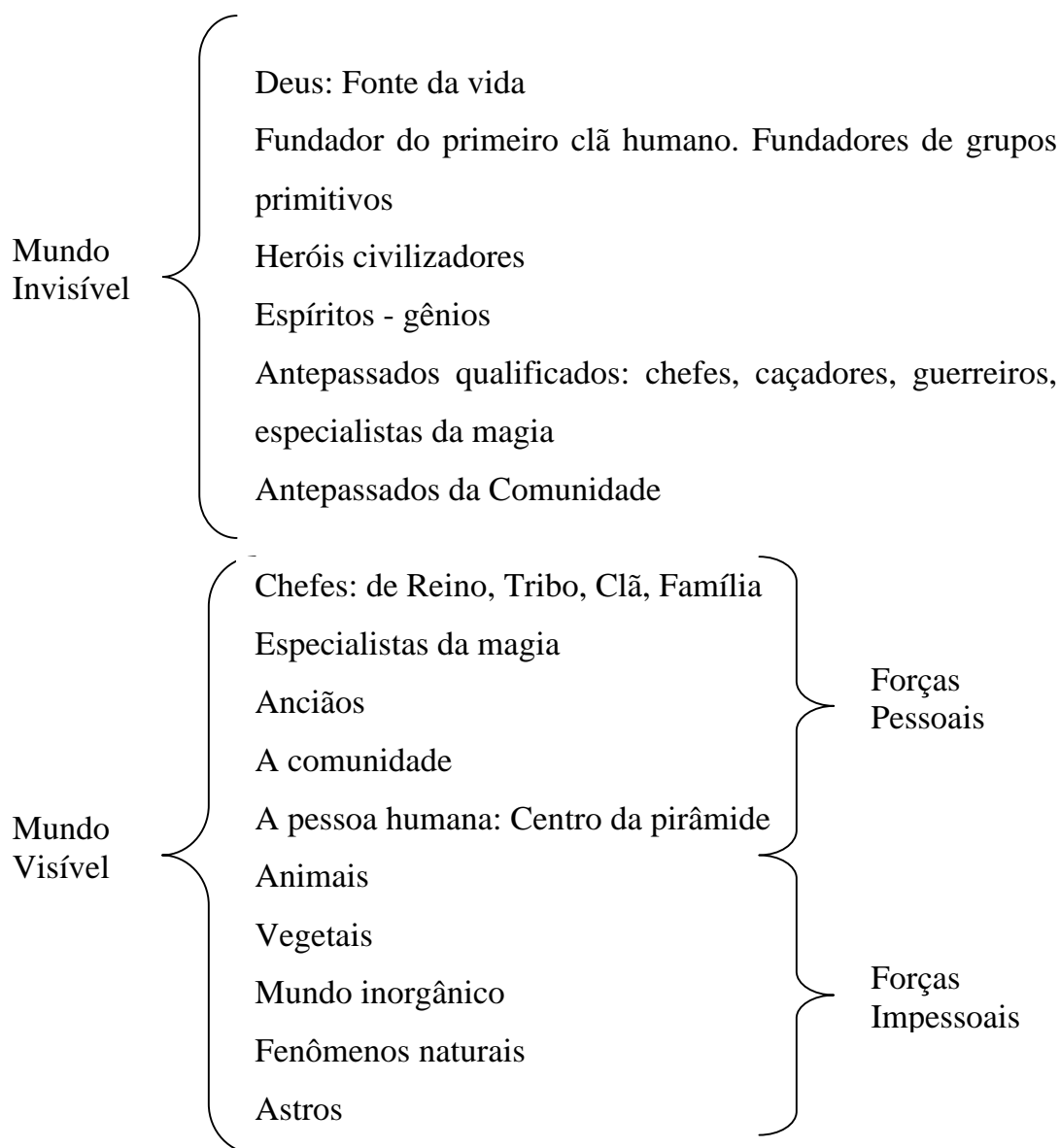
Individualizada em cada ser, mas ligada a todos os demais seres por possuir uma origem comum, fomenta a individualização em todos os níveis da existência concreta abrangendo, portanto, além do homem, todo o reino animal, vegetal e mineral.

A ideologia humanista desses povos propícia a hierarquização das forças vitais e a sua utilização nos diversos reinos com a finalidade última de aumentar o poder de cada existente humano vivo. O poder real consiste, pois, na expansão da força vital, no nível quantitativo. Em termos práticos, quanto maior a energia vital, a quantidade de força que a pessoa congrega em si, maior o seu poder, evidenciado pelo seu sucesso no seio da sociedade (bens materiais, filhos, saúde, longevidade, etc.).

Aspiração humana máxima, tem na sua diminuição a pior adversidade, causa de todos os sofrimentos. A força vital torna-se menor devido à ação de agentes externos, normalmente a feitiçaria, o que faz desta prática e de seus praticantes motivo de sanções por parte da sociedade, uma vez que constitui crime contra ela pois, atentar contra um membro do grupo afeta a todos.

Por outro lado, a magia é positivamente sancionada por constituir-se em instrumento que permite acionar as forças da natureza em favor do aumento da energia humana. Coerente com a ideologia humanista que caracteriza as sociedades negro-africanas, através da magia, essa dádiva do Criador é acessada e tem nos espíritos, os intermediários para sua materialização. Tal prática torna-se necessária como decorrência do fato de viver em sociedade, o que produz alterações na configuração da força vital individual. Os rituais mágicos permitem um retorno periódico à natureza, reserva inesgotável de energia. Porém, para utilizá-la com eficácia é necessário o conhecimento adequado, socialmente transmitido, pois as forças estão hierarquizadas segundo o seu maior ou menor poder de realização, sendo freqüentemente usadas de maneira combinada.

O padre Altuna (31), apresenta a Pirâmide Vital, esquema que julgamos bastante elucidativo:



Neste esquema, Altuna especifica que Deus “é a Vida, o que possui por Si mesmo, plenitude de ser, fonte da vida e de todas as suas modalidades”. Os arquipatriarcas (fundador do primeiro clã humano, fundadores de grupos primitivos), “receberam a vida diretamente de Deus com o encargo de perpetuá-la”. Os heróis civilizadores são considerados “demiurgos ou colaboradores de Deus” encarregados “de inaugurar técnicas e reforçar e influir na vida.” (32).

Estas categorias representam a ponte para a interseção junto a Deus numa forma mais elevada, embora assinale que os heróis civilizadores não fazem parte da crença de todos os grupos *Bantu* e constituem uma categoria cuja introdução é mais recente.

Os demais antepassados podem exercer uma influência benéfica ou maléfica, no mundo material.

Neste bloco de categorias reunidas sob o título de “Mundo Invisível”, chama a atenção a dos “Espíritos-gênios” que embora Altuna não especifique se estão inseridos na evolução humana ou não, parecem constituir uma categoria a parte. A sua explicação:

“Os espíritos e os gênios, que os seguem, em geral estão localizados em lugares ou objetos materiais: rios, montes, cavernas, bosques, árvores ou lagunas, embora possam mover-se com liberdade sem estar localizados. A sua influência sobre os homens é muito poderosa” (33),

leva-nos a aproximá-los do conceito de inuice/orixá, partilhado por numerosos adeptos dos candomblés brasileiros que os vêem como espíritos da natureza e não como espíritos humanos. Voltaremos ao assunto quando tratarmos da religião.

Em relação ao “Mundo Visível”, o ponto fundamental foi resumido por Altuna:

“ Todos os seres inferiores são instrumentos do homem, dono da criação; pode dominá-los e apropriar-se deles” (34).

Interessante destacar dois aspectos evidenciados por este autor. O primeiro diz respeito aos fenômenos naturais e aos astros que contém um princípio de vitalidade, manipulável a favor ou contra o homem, afirmativa entendível dentro da teoria de forças vitais se os enquadrarmos como seres inorgânicos os quais “são limitados, sem qualidades operativas e com propriedades indiferentes”, mas que atingem “um efeito determinado” sob a ação de “um ser inteligente” (35).

O segundo refere-se à comunidade, que ele se limita a afirmar: “Os homens livres formam a comunidade de vida participada do epónimo” (36). Esta idéia torna-se mais clara se utilizarmos a proposição de Fábio Leite de aplicar a noção de força vital de

“maneira diferencial, isto é, relacionada com aspectos precisos da problemática que envolve”,

o que ele faz,

“com relação também às práticas históricas, introduzindo, por exemplo, a idéia de que os elementos de natureza social que constituem o ser humano são essencialmente vitais devido à sua capacidade de promover a transfiguração do homem natural em homem natural-social. A sociedade é, assim, dotada de ‘força’.” (37).

Apesar da diferença de conceito entre comunidade e sociedade (38), neste caso, a proposição é perfeitamente cabível.

A idéia que permeia todo o texto de Altuna, que explica a visão *Bantu* e que pode ser estendida para toda a África negra é que o ‘mundo invisível’ pode e atua no ‘mundo visível’ e este, através dos rituais de magia, perpetrados pelo homem atua naquele, estabelecendo-se uma “inter-ação” e uma

“interdependência” que promove o “crescimento ou a diminuição” das forças vitais (39).

Resta-nos agora, verificar como é entendido o “ser-força” ou “força-ser” que é o centro da pirâmide: a pessoa humana.

2.1 A CONCEPÇÃO DE PESSOA.

A concepção de pessoa, na África negra, é resultante de uma pluralidade de elementos constitutivos.

Tempels afirma que os *Bantu* “distinguem no homem o corpo, a sombra, o sopro (signo aparente da vida...) e o homem em si mesmo” (40). O que ele denomina sopro corresponde ao princípio vital, o *mntu*, uma vez que com a morte, o que sobrevive não é uma parcela do homem, mas a própria pessoa. O *mntu* constitui-se pois de uma força viva e individual que pode ou não estar ocupando um corpo físico.

Thomas e Luneau, citados por Altuna, asseguram que:

“Pode afirmar-se, sem receio de paradoxo, que a personalidade do negro se compõe de um corpo, uma alma, um totem e uma pluralidade de nomes. É difícil saber qual destes quatro elementos desempenha um papel preponderante.... O corpo é a forma somática; a alma, o dado metafísico; o totem, o elemento cosmológico; o nome, — que os resume a todos com força e concisão —, o aspecto social, para não dizer sociológico” (41).

Altuna, propondo a ampliação desta síntese desdobra alma em “sopro vital ou alma espiritual” e “alma dupla”, suprime totem e acrescenta sombra, coração e sangue (42).

O corpo (*nitú*. para os *Bakongo* e *ara* para os *Yorùbá*) é a representação material do homem, a embalagem que suporta sua essência. Desintegra-se e mistura-se à terra, após a morte.

Algumas de suas partes constitutivas revestem-se de importância maior, por serem sede da energia vital ou por concentrar uma parcela diferenciada de energia: a cabeça, os pés, as entranhas (coração, estômago, fígado), o sangue, o suor, a saliva, o esperma, a respiração (43). Verger diferencia, também, para os *Yorùbá*, o cordão umbilical e a placenta (44).

Os *Yorùbá* dão especial atenção à cabeça (*orí*), que se constitui de duas partes, uma física, material; outra, energia vital, o “*orí-inú*”, que Juana Elbein dos Santos se refere como sendo

“único e representa uma combinação de elementos intimamente ligados ao destino pessoal. É esse conteúdo, o *orí-inú*, que expressa a existência individualizada” (45).

Segundo esta autora, *ori* é modelado por *Àjàlá* com a ajuda de *Òrìsàálá* e os dezessete *Odù*, no mundo não físico (*òrun*). Cada pessoa que vai nascer no mundo físico (*àiyé*), escolhe uma “cabeça interna”, que estará alojada na sua cabeça material e será objeto de culto na cerimônia do *Borí*, quando oferendas serão feitas sobre a cabeça e no *Igbá-orí*, representação simbólica do “*orí-inú*” no mundo imaterial. Nesta cerimônia, os pés (*Ese*), também recebem atenção especial por representarem os ancestrais, especialmente os grandes artelhos (46). Não encontramos nenhuma referência de tais aspectos para os *Bantu*.

Embora a cabeça (*orí*) seja a “sede da inteligência”, entre os *Yorùbá*, para “evocar a idéia de alma, de espírito, de consciência, emprega-se algumas vezes à palavra *okàn*, coração, ou a palavra *inú*, ventre, estômago, matriz, entranhas, implicando a noção de interioridade (*nínúnínú*)” (47). Enquanto que, para os *Bakongo*, o sangue (*menga*) sedia a “alma espiritual” (*moyo*), princípio imortal e individualizante do homem; sendo o coração (*n’tima*, *mbundu*) o ponto de convergência da vitalidade, centro da personalidade. Todavia, localizam-na, também, no fígado, esperma, suor, saliva e respiração (48).

Interessante ressaltar que a palavra *moyo* significa ventre, alma, espírito, vida; *mbundu*, coração, sentimento e memória e, *n’tima*, coração e centro (49).

A sombra (*kimpozi*, *lembidika*, *lembeleka*, em *kikongo* e *ojiji* em *yorùbá*) é a representante do espírito, da energia vital; “quase-alma”, também chamada de duplo. Entre os *Bantu*, alguns grupos consideram que morre com o corpo, outros, que se afasta com a morte deste. Para os *Yorùbá*, Verger afirma que é enterrada com o corpo e torna-se areia no terceiro dia (50). Acreditam que, dada a sua vulnerabilidade pode ser manipulada pelos feiticeiros “comedores de alma”, com a finalidade de prejudicar a pessoa alvo. Da mesma forma, através da magia, pode ser usada para aumentar a energia vital de uma pessoa.

O espírito, essência vital individualizada, que é inteligência e sentimento e, que anima o corpo, é designado como *è mí* entre os *Yorùbá* e *moyo* entre os *Bakongo*. *È mí* materializa-se na respiração (*è mí*) e *moyo*, através do sangue, principalmente, embora também o associem a respiração. (*mfulu muna*). Com a morte do corpo físico *è mí* torna-se um *egúngún*, *oku-òrun* ou *ará-òrun* (51); *moyo* continua sendo o “muntu” (52).

Elbein dos Santos indica, ainda, um outro elemento de ordem espiritual constituinte da pessoa, para os *Yorùbá*: *Èsù*.

Transcrevendo a recitação do *bàbàláwo Ifátoogun de Ilobu*, diz:

“Cada pessoa tem seu próprio *Èsù* ; o *Èsù* deve desempenhar seu papel, de tal modo que ajude a pessoa para que ela adquira um bom nome e o poder de desenvolver-se” (53).

Tido como princípio que patenteia e conduz a força vital (*axé - àse*), está presente em tudo, agindo ainda, como individualizador da existência e, em relação ao humano, também, como dirigente do destino pessoal (54).

Retomaremos esses aspectos quando tratarmos da religião.

O nome, elemento de caráter social, define a identidade e completa a pessoa, situando-a no grupo. Reveste-se de importância fundamental nas sociedades de tradição oral, uma vez que a palavra é carregada de força vital.

Nomear é diferenciar mas, é também, entrar em relação direta com a essência do ser, portanto, ter poder sobre ele. Por isso o nome real é ocultado pelo indivíduo.

As pessoas recebem vários nomes durante sua vida, motivados por acontecimentos importantes, a saber: nascimento, iniciações, pactos de sangue, temor de represálias oriundas de feitiçaria, etc..

As nomeações por ocasião do nascimento relacionam-se: às condições do parto; à gêmealidade; à incidência de mortes em tenra idade, dos filhos de uma mesma mãe (*àbíkú*); ao temor de forças hostis; à situação política da família; à acontecimentos importantes; ao dia da semana; à primeira palavra que a mãe ouviu após o parto; aos ancestrais; às divindades; às características que se deseja que a criança possua no futuro e às origens da família (55). As origens

da família, da linhagem familiar, segundo Verger, constitui para os *Yorùbá*, o *orílẹ̀*, nome não para se falar, mas para “encontrar o ‘pedigree’ de qualquer um” (56). Tais nomes referem-se a animais ou objetos e constituem o totem (57).



Figura 15 – Estatueta do Príncipe Caçador fundador do reino *Lunda*
(Museu de Antropologia de Luanda). Foto R. FOULON.

Fonte: cartão postal.

3. CONSIDERAÇÕES GERAIS

Acreditamos ter reforçado os traços do nosso retrato e as tintas que coloriram o rosto, marcaram sua expressão, tornando possível captar “a alma” do retratado, nesta pintura. Faltam detalhes, sabemos. E, o quadro precisa ser terminado.

Todavia, como todo artista no seu processo de criação afasta-se inúmeras vezes da tela para contemplá-la, assim o fazemos e, neste momento, sentimos um certo incômodo com a beleza estranha. Nossas sensações captam-lhe a beleza, nossa mente estranha as formas.

Nosso pensamento analítico, reducionista e mecanicista configura inadequação das imagens mas, percebe que para além delas está a inadequação da lógica e dos símbolos ancorados no realismo, ao qual nos habituamos.

Nossa apercepção cria uma contradição, entendida no seu aspecto filosófico, como categoria fundamental da lógica dialética.

Percebemos então que nossas representações do mundo, baseadas nas categorias objetivo e subjetivo carecem de uma base mais sólida, uma vez que a realidade gerada na concepção que alguma coisa é objetiva, conduz o homem a assenhorear-se da realidade externa e, como subjetiva, torna-a criação deste, que é, assim, origem única da realidade.

Vislumbramos a possibilidade de apreender o real como resultante da ação recíproca do universo e do homem, partes constitutivas de uma mesma realidade.

Estacamos. Um misto de perplexidade e dúvida nos assoma. Temos persistido numa visão ultrapassada do mundo? Mas, não é a nossa atitude perante a realidade que, em última instância, fixa os rumos da nossa civilização e... da humanidade?

A crença cega no pensamento analítico, mecanicista e reducionista levou os homens da ciência a se transformarem em técnicos do quantitativo afastando-os das bases da ciência fundamental:

“A ciência fundamental tem raízes no campo nutriente dos questionamentos comuns a todos os domínios do conhecimento humano: qual o sentido da vida? qual o papel do homem no processo cósmico? qual o lugar da natureza no conhecimento? Assim, a ciência fundamental tem as mesmas raízes da religião, da arte e da mitologia” (58).

Tal ordem de questionamento passou a ser considerada não-científica, portanto domínio dos visionários.

Os pensamentos espocam como raios: o desenvolvimento tem nos levado onde? a que custo? caminhamos para uma auto-destruição? Mas ..., e o surgimento da física quântica no início do século que se finda? Ela evidenciou a fragilidade do determinismo mecanicista e do continuísmo.

“E finalmente, o conceito clássico de matéria era substituído pelo conceito infinitamente mais sutil de matéria-energia” (59).

Tememos saltar de uma concepção estática para uma dinâmica?

Como soltar as amarras da visão anterior, terra firme, para nos lançarmos nas ondas da descontinuidade, da matéria-energia?

“A descontinuidade e a continuidade coexistem harmoniosamente (ou seja, contraditoriamente): a energia varia por saltos, mas o mundo que vemos permanece sendo o da continuidade. O vazio é pleno - contém potencialmente todos os fatos” (60).

Conceber o mundo a partir de uma visão diferencial de materialidade cuja representação mental só é possível por equações matemáticas, é realmente um exercício difícil. Vale lembrar aqui, o comentário de Einstein:

“Na medida em que as leis da matemática se referem à realidade, elas não estão certas e, na medida em que estão certas, elas não dizem respeito à realidade” (61).

Todavia, a partícula quântica é simultaneamente onda e corpúsculo. A luz, em nível experimental procede às vezes como corpúsculos, outras com ondas (62). Analisar tais eventos de acordo com a escala antiga (em oposição à quântica), significa tratá-los em separado, como contrários, enquanto que na escala quântica a luz constitui uma unidade, isto é, tanto corpúsculos quanto ondas.

Se hoje a teoria da relatividade é aceita porque muitos fenômenos observados ocorrem em conformidade com ela, não podemos nos esquecer que ela

“afirma que o espaço e o tempo não são absolutos, mas dependem do observador, isto é, são sempre relativos a um observador” (63).

Diante disto perguntamos se, não é sempre chegado o momento de revermos nossos critérios de cientificidade? Como compreender o conhecimento e a sabedoria do outro, quando ele os considera dotados de energia vital?

Certamente não será através das teorias ‘clássicas’ da antropologia que valorizam as associações lógicas habituais.

O conhecimento tradicional silencia tais associações para conseguir captar a realidade diretamente, através dos sentidos, das sensações e do sentimento. Realidade freqüentemente intraduzível por intermédio dos nossos conceitos atuais, uma vez que está divorciada das categorias espaço e tempo — ela é —, tão somente. Isto não significa a ausência da tentativa de descrição, análise e explicação da vivência de tais experiências, por parte de muitos sábios de sociedades tradicionárias. Etapas do processo igualmente utilizado pela ciência ocidental.

O mundo dos existentes vivos e dos vivos destituídos de matéria densa é uno. A energia vital é luz, também.

A ideologia do humanismo negro-africano caracteriza-se pelo seu dinamismo tanto quanto a teoria da relatividade. Em ambas a idéia da unidade, do que conceituamos como contrários, é um fato.

Em relação ao exposto, desejamos salientar que não está em pauta uma contraposição ao relativismo cultural. Concordamos com a argumentação de Geertz no seu artigo Anti Anti-Relativismo, sobretudo quando faz a defesa da antropologia e escreve:

“fomos os primeiros a insistir em que vemos as vidas dos outros através de lentes por nós lapidadas, e que os outros vêem as nossas vidas

através de suas próprias lentes, cuja lapidação foi feita por eles” (64).

Nossa preocupação é com o processo de lapidação de nossas lentes, para que possamos enxergar melhor.

E, é nesta ótica que precisamos ler o presente capítulo e aqueles que tratam da religião.



Figura 16 – Arte de Ife, busto em bronze, Museu Britânico.

Fonte: CIVITA, V., ed. Arte nos Séculos. São Paulo, Abril Cultural, nº 57, 1970.

NOTAS

- 1.- NICOLESCU, BASARAB Ciência e Tradição. In: **O Correio da UNESCO**. Ed. Brasileira. São Paulo, FGV, jan. 1987, ano 15, nº 1, p.28.
- 2.- OBENGA, T. *Les Bantu - Langues - Peuples, Civilisations*. Paris – Dakar, Présence Africaine, 1985. p. 148: JEAN-CLAUDE RIVIÈRE. *Georges Dumézil a la decouverte des Indo-Européens*. Paris, Copernic, 1979. p. 35. “A ideologia no sentido dumeziliano do termo, não é uma construção filosófica abstrata saída do cérebro de algum filósofo, mas é uma concepção global do universo e das forças que o orientam e o sustentam, uma espécie de visão realista, saída possivelmente da experiência dos homens e das reflexões que dela resultaram sobre os equilíbrios e as tensões observados os inevitáveis conflitos, necessários ao bom funcionamento do cosmos e da sociedade, do mundo dos deuses e dos homens”. (Nossa tradução).
- 3.- FERREIRA, AURÉLIO B. DE H. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986. (2ª Edição, 30a. Imp.).
- 4.- Tradicionárias está sendo usada com o sentido de seguir as tradições ancestrais.
- 5.- VANSINA, JAN. *A Tradição Oral e sua Metodologia* In: UNESCO. História Geral da África I. Metodologia e Pré-História da África. São Paulo, Ática: Paris, UNESCO, 1982. p. 157. Nosso grifo.
- 6.- Cf. TEMPELS, R. P. PLACIDE. *La Philosophie Bantoue*. Paris, Présence Africaine, 1948. p. 56 “La parole et le geste de l’homme vivant sont considérés, plus que toute autre manifestation, comme l’expression formelle, comme le signe de son influence vitale”. (“A palavra e o gesto do homem vivente são considerados, mais que toda

outra manifestação, como a expressão formal, como o signo de sua influência vital”).

- 7.- Cf. JOHNSON , W. *Palavras e Não-Palavras*. O Mundo das Não-Palavras - O Mundo das Palavras. In: STEMBERG, C. S., org. *Meios de Comunicação de Massa*. São Paulo, Cultrix, 1970. p. 55. “Temos a fala tão completamente por estabelecida como característica exclusivamente humana, temo-la tão completamente por estabelecida como característica pessoal, que dificilmente nos ocorre ‘falar sobre a fala’. Aprendemos a falar, na maior parte das vezes:, sem esforço consciente, e quando temos idade bastante para compreender maduramente os ruídos estranhos, poderosos e terríveis que denominamos fala e que nos dão, de certo modo, o controle à distância sobre os outros, ela se nos afigura de tal maneira um comportamento reflexo, como o respirar, o mascar ou o tossir, que raro nos ocorre exista nela alguma coisa para ser compreendida. Consequentemente, na grande maioria, jamais chegamos a compreender nossa fala de maneira profunda ou ampla. Na maior parte das vezes nos limitamos a falar. Como se expressou de uma feita famoso professor: ‘Raramente sei o que vou dizer até que me ouço a dizê-lo’. A quase totalidade das pessoas poderiam acrescentar que às vezes, já não sabe o que disse um momento depois de o haver dito. Um dia depois de haver sido dito, com exceção de alguns fragmentos esparsos o que se disse perdeu-se nas névoas do nunca mais”.
- 8.- Cf. BÂ, A. HAMPATÉ. *A Tradição Viva*. In: UNESCO. *História Geral da África I*, op. cit, p. 182. “Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é.” e, ALTUNA, RAUL R. DE A. *Cultura Tradicional Bantu*. Luanda, Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985. p.. 84 “A palavra é a pessoa, compromete-a e empenha-a”.

- 9.- VANSINA, J. op. cit, p. 158.
- 10- Nsang O’Khan Kabwasa mostra de maneira concisa como “na África a velhice é uma fase privilegiada no círculo da vida”. NSANG O’KHAN KABWASA. O Círculo da Vida. In: **O Correio da UNESCO**. Ed. Brasileira. São Paulo, FGV, dezembro de 1982, ano 10, nº12.
- 11- ALTUNA, op. cit, p. 86.
- 12- ALTUNA, op.cit, p. 37-41; VANSINA, op.cit, p. 159-163 e ZIÉGLER, JEAN. *O Poder Africano*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1972. p. 186-192.
- 13- Cf. ZIÉGLER, op.cit, p. 198-200: *A Memória Muscular* e APPIAH, KWAME A. *Na Casa de Meu Pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro, Contraponto, 1997. p. 155-192: *Velhos deuses, novos mundos*.
- 14- ZIÉGLER, idem: 131.
- 15- Idem.
- 16- Idem: 136.
- 17- Cf. KAGAME, ALEXIS. *A percepção Empírica do Tempo e Concepção da Histórica no Pensamento Bantu*. In: RICOEUR, P. org.. *As Culturas e o Tempo*. Petrópolis, Vozes, São Paulo, EDUSP, 1975. p. 102-127; VANSINA, op.cit, p.169; ZIÉGLER, op.cit, p. 125-161 e ROUMEGUÈRE-EBERHARDT, J. *Pensée et Societé Africaines - Essais sur une dialectique de complementarité antagoniste chez les Bantu du Sud-Est*. Paris/La Haye, Mouton, 1963. p. 51-62.
- 18- KAGAME, op.cit, p. 114.
- 19- Cf. EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer*. São Paulo, Perspectiva, 1993. p.107-122.
- 20- VANSINA, op.cit., p. 169.
- 21- Cf. ROUMEGUÈRE-EBERHARDT, op.cit, p. 77-95 e LALLEMAND, SUZANNE. *Cosmologie, Cosmogonie*. In: AUGÉ, MARC, org. *La*

- Construction du monde* – religion, representations, idéologie. Paris, François Maspero, 1974. p. 20-32.
- 22- Veja-se por exemplo, o mito *Yorùbá* sobre a fundação de *Ifé*.
- 23- ZIÉGLER, op.cit, p. 143. Cf. LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. *Raça e História*. Lisboa, Editorial Presença, 1973. p. 79-89 ou *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1993. p. 358-363.
- 24- Cf. ELIADE, MIRCEA. *Le Sacre et le profane*. Paris, Gallimard, 1972. p. 21-59.
- 25- Cf. KAGAME, op.cit, p. 109-114.
- 26- Cf. VANSINA, op.cit, p. 170 e POLANAH, LUÍS. *O Nhamussoro e as Outras Funções Mágico-Religiosas*. Coimbra, Centro de Estudos Africanos - Instituto de Antropologia - Universidade de Coimbra, 1987. p. 13-31.
- 27- VERGER, PIERRE. *Lendas Africanas dos Orixás*. São Paulo, Corrupio, 1987, ilustrações de CARYBÉ, p. 75-79.
- 28- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967, p. 13-41 e 1973. op.cit, 7-98. BALANDIER, G. *Antropológicas*. São Paulo, Cultrix, EDUSP, 1976. p.173-240.
- 29- BÂ, A. HAMPATÉ, op.cit, p.182.
- 30- TEMPELS, op.cit, p. 35-36.
- 31- ALTUNA, op.cit, p. 61.
- 32- Idem, p.58-59.
- 33- Idem, p. 59.
- 34- Ibidem, p. 60.
- 35- Ibidem.
- 36- Ibidem, p. 59.
- 37- LEITE, FÁBIO R. DA ROCHA. *A Questão Ancestral*. Notas Sobre Ancestrais e Instituições Ancestrais em Sociedades Africanas: Ioruba, Agni e Senufo. São Paulo, 1982. Tese (Doutorado). Departamento de

- Sociologia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. V. 1, p. 30.
- 38- Cf. FERNANDES, FLORESTAN, org.. *Comunidade e Sociedade: Leituras sobre problemas conceituais metodológicos e de aplicação*. São Paulo, Nacional/EDUSP, 1973.
- 39- Cf. FU-KIAU, K. B. L. A. *Le Mukongo et le Monde qui L'entourait*. Cosmogonie-Kôngo. Kinshasa, Recherches et Synthèses N° 1, Office National de la Recherche et de Développement, 1969. p. 165-168: *L'Homme devant la Creation*.
- TEMPELS, op.cit, p.27-63, capítulos II e III. Chamamos a atenção para a afirmativa do autor, p. 41, que os espíritos intervêm ocasionalmente para demonstrar aos vivos a natureza de determinadas forças mas, sua intervenção nada muda. Julgar que o homem adquire a capacidade de manipular as forças vitais pela ação dos espíritos e manes, é no dizer dos negros, “idéias de Brancos”.
- 40- TEMPELS, op.cit, p. 37-38.
- 41- ALTUNA, op.cit, p. 262.
- 42- Idem.
- 43- Idem, p. 266.
- 44- VERGER, PIERRE. *Notion de Personne et Lignée Familiale chez les Yorùbá*. In: COLLOQUES INTERNATIONAUX DU CNRS, n° 544. *La Notion de Personne en Afrique Noire*. Paris, CNRS, 1973.p. 66-67.
- 45- ELBEIN DOS SANTOS, JUANA. *Os Nàgó e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. Petrópolis, Vozes, 1976. p. 204.
- 46- Cf. ELBEIN DOS SANTOS, op.cit, p. 207; LEITE, op.cit, p. 34; VERGER: 1973. p. 66 e ABIMBOLA, W. *The Yorùbá Concept of Human Personality*. In: COLLOQUES INTERNATIONAUX DU CNRS, n° 544, op.cit, p. 85.
- 47- VERGER, 1973. p. 63.

- 48- ALTUNA, op.cit, p. 265-267. Sobre respiração como representante da energia vital do Criador, para os *Yorùbá*, veja-se ELBEIN DOS SANTOS, op.cit, p. 204.
- 49- PETTERLINI, F., coord. *Dicionário Kikongo-Português: Portugues-Kikongo*. Padova, Secretariado Missionário - Cappucini, 1977.
- 50- VERGER. 1973.p. 58.
- 51- Idem, p. 63. Cf. ELBEIN DOS SANTOS, op.cit, p. 56-57 e 204.
- 52- Cf. TEMPELS, op.cit, p. 37-38.
- 53- ELBEIN DOS SANTOS, op.cit, p. 131.
- 54.- ELBEIN DOS SANTOS, J. e SANTOS, DEOSCOREDES M. DOS. *Èsù Bara, Principie of Individual Life in the Nàgó System*. In: COLLOQUES INTERNATIONAUX DU CNRS, nº 544, op.cit, p. 54.
- 55- ALTUNA, op.cit, p. 267-270. LEITE, op.cit, p. 93-98. Este autor dedica os três primeiros capítulos de sua tese (p. 34 a 107) ao exame da constituição da pessoa nas sociedades *Yorùbá*, Agni e Senufo. Veja-se, também MICHEL-JONES, F. *La Notion de Personne*. In: AUGÉ, MARC. org.. *La construction du monde – religion, representations, ideologie*. Paris, François Maspero, 1974. p. 33-51.
- 56- VERGER. 1973. p. 69 .
- 57- Sobre totem entre os *Bakongo* veja-se FU-KIAU, op.cit, p. 172-173.
- 58- NICOLESCU, BASARAB, op.cit, p. 25.
- 59- Idem, p. 26.
- 60- Idem.
- 61- STRATHERN, PAUL. *Einstein e a Relatividade em 90 minutos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1998. p. 82.
- 62- Cf. HAMBURGUER, ERNST W. *O Que é Física*. São Paulo, Brasiliense, 1992, (Coleção Primeiros Passos, 131), p. 69 e BASARAB, N., op.cit, p. 26-27.
- 63- HAMBÚRGUER, E. W., op.cit, p. 68.

- 64- GEERTZ , CLIFFORD. Anti Anti-Relativismo. *RBCS*, nº 8, vol. 3, outubro de 1988, p. 18.

CAPÍTULO III

RELIGIÕES AFRICANAS ORIGINÁRIAS

“Se há movimento relativo, o tempo e o espaço se tornam relativos.

Apenas a velocidade da luz permanece constante”.

“Estou convencido que Deus não joga dados”.

Einstein (1)

“Nzambi ku vondililanga kó.

Deus não mata sempre da mesma maneira.

sentido: há muitas maneiras de viver, de tratar isto ou aquilo”.

“Nzila Nzambi

ma issi ma vamba kó.

Caminho de Deus

não tem encruzilhadas.

sentido: o caminho do dever é um só”.

“Monti chi tessia kó

nkanu bonsi si i ala zaba

ma ké mu ntim’aku?

Se eu não fosse adivinhar,

então como poderia saber

o que tens no coração.

sentido: ser reservado e não contar tudo”.

Provérbios Cabinda (2)

Retomamos a ação de pintar.

De início, misturamos tintas para conseguir os tons desejados.

Vagarosamente começamos retocar o retrato, agora, atentos aos detalhes.

As tonalidades almeçadas não surgem com facilidade. O retrato precisa expressar leveza e movimento, cores e formas em equilíbrio.

O tempo é relativo mas o “mecenas” cobra o término da obra, portanto definamos os tons.

A. CONCEITOS.

Qualquer conceituação de religião que tentemos, seguramente não será suficiente para dar conta das variações doutrinárias, de práticas e de organização de cada uma delas, bem como da experiência de cada pessoa perante a religião professada e as demais, uma vez que aí se adentra mais no campo do sentir, que da construção lógica (3).

Porém, toda linha parte de um ponto e necessitamos dessa linha como suporte de nossa investigação. E, neste processo, o novelo conduzido por Teseu

garantirá a saída do labirinto mas, esperamos o beneplácito de Zeus para que a linha se fortaleça e possa ser devolvido a Ariadne, um novelo mais valioso (4).

Partamos pois, da proposição de Johnson:

“Uma religião é um sistema mais ou menos coerente de crenças e práticas relativas a uma ordem sobrenatural de seres, forças, lugares ou outras entidades; um sistema que para seus aderentes tem conseqüências para seu comportamento e bem-estar: conseqüências que os aderentes em diversos graus e modos consideram seriamente em sua vida privada e coletiva” (5).

Considerando que o adjetivo sobrenatural significa, também,

“que ultrapassa o natural; que não é atribuído à natureza... que está acima da natureza humana, excessivo, etc.” (6), significados que julgamos não adequados à ideologia humanista negro-africana tradicional, necessitamos substituí-lo, segundo a ótica vista no capítulo anterior.

Propomos pois, inicialmente, entender religião como um sistema de crenças e práticas coerentes para as pessoas que dele compartilham e que possibilita uma interação entre elas e o universo, considerado no seu aspecto de materialidade (astros, lugares, natureza, etc.) e imaterialidade (Deus, seres espirituais, forças da natureza, energia vital, espaços, etc.) através do uso de símbolos; sistema que influencia cada aderente tanto no aspecto de comportamento manifesto quanto de sentimento, na busca do seu bem-estar, numa vivência coletiva ou privada.

Não é nossa preocupação passar em revista teorias, conceitos ou pontos-chave do pensamento daqueles que estudaram a religião. Tal exercício já foi feito por autores como Julien Ries, Gilbert Durand e Fiorenzo Facchini, aos quais remetemos o leitor interessado (7).

Embora tenhamos intitulado este capítulo de “Religiões Africanas Originárias”, estaremos privilegiando as culturas negras centro-ocidental, em especial os *Bantu* de língua *kikongo* e *kimbundo* e, os *Yorùbá*; o que não será empecilho para recorrermos, eventualmente, a outros grupos, quando a situação se justificar.

Utilizamos ‘originárias’ para reforçar a idéia de religiões autóctones de comunidades tradicionais.

É nosso interesse buscar a unidade do pensamento religioso na diversidade cultural desses Povos.

Imbricadas com a religião, a magia e a feitiçaria precisam, também, ser consideradas de início.

A magia tem estado presente na vida humana desde que o homem penetrou no universo da cultura. Tema tão caro aos antropólogos, não é nosso objetivo historiar sua concepção ou analisar as abordagens feitas sobre ela (8).

Resultante da elaboração humana com o propósito de enfrentar as adversidades do mundo em que vive, funda-se tanto na razão quanto no sentimento e pressupõe conhecimentos e aptidões especiais.

Tanto quanto religião, magia oferece as mesmas dificuldades para ser conceituada. Muitas vezes os dois conceitos se confundem ou apresentam diferenças sutis. Na realidade eles se entrelaçam.

A distinção mais comum entre ambos é que, na magia não se apela a nenhuma divindade: o que se pretende é buscado através de rituais, fórmulas e práticas que, adequadamente executados, permitem a obtenção, diretamente. O fim é alcançado pelo poder intrínseco dos meios utilizados ou pela vontade do mago. Deste ponto de vista, o executante da magia que tem a posse do conhecimento requerido pela situação, detona a ação que viabiliza os fins almejados. Na religião a viabilidade da ação depende da vontade da divindade em atender ou não a rogativa do suplicante (9).

Evans-Pritchard (10), contrapõe a magia à bruxaria e à feitiçaria. A magia combate ambas, sendo a feitiçaria, uma magia anti-social, o que leva à dicotomia magia branca e magia negra, aspecto que abordaremos adiante.

Provisoriamente, trabalharemos com o conceito, bastante abrangente, de magia, proposto por João Ribeiro Júnior:

“A Magia, portanto, é um conjunto de conhecimentos mediante os quais o homem pode realizar certas coisas que não são realizáveis normalmente, observando as leis da natureza. É um procedimento para se obter poder sobre a realidade concreta e conseguir prodigiosos fenômenos” (11).

Optamos por esta abordagem porque, de modo geral, é a visão que o senso comum possui sobre magia na sociedade ocidental.

Geertz, através da leitura de Schutz, caracteriza senso comum como uma postura em dois níveis complementares, por parte das pessoas: “a simples aceitação do mundo”, as coisas são “como parecem ser” e, o propósito de influir nele, submetendo-o à consecução de objetivos pessoais ou, na impossibilidade disto, ajustando-se a ele (12).

No âmbito do conceito proposto para magia, pode-se classificá-la em boa e má ou branca e negra.

A magia branca ou boa é aquela que combate a negra ou má. É socialmente aprovada e tem por finalidade defender os membros de um grupo determinado.

A magia negra, também chamada de feitiçaria é desaprovada socialmente, uma vez que é dirigida contra os participantes do mesmo grupo. É interna à comunidade.

Evans-Pritchard assinala para os *Azande* uma diferença entre bruxaria e feitiçaria: a primeira provém de um “poder psicofísico hereditário”, é uma substância interna ao indivíduo que permite atingir outrem sem o uso de objetos, encantamentos ou rituais; a segunda pressupõe o uso de tais elementos e é algo aprendido (13).

Desta visão inicial podemos concluir que a distinção entre magia e feitiçaria baseia-se tão somente em quem é o alvo, não há nenhum aspecto moral envolvido. Não se questiona se é lícito ou ilícito manipular ‘forças’ contra inimigos de fora do grupo (aqui considerado não só nas sociedades tradicionais). E este, a nosso ver, é o aspecto que pode efetivamente distinguir a magia branca da negra, uma vez que todos os demais critérios até agora

levantados pelos vários autores (nota 8) se aplica a ambas, dependendo da situação específica. A este ponto voltaremos na conclusão do capítulo.

As estreitas relações entre religião e magia caracterizam uma situação difícil de precisar as diferenças entre elas, pelo menos quando a tentativa é de conceituar religião de modo abrangente.

Weber, em *The Sociology of Religion (A Sociologia da Religião)*, conceitua cada religião ao final da obra, afirmando ser impossível definir no início. Vernon, embora conceitue inicialmente, afirma que a religião deve ser definida em cada caso e vista como a visão do autor, de como vai usar o conceito (14).

Optamos por uma solução intermediária: as definições evidenciadas constituem ponto de partida para pensar a questão, em relação aos grupos que estamos enfocando. Os conceitos serão reavaliados segundo a ótica desses povos.

Vejamos pois, suas concepções.



Figura 17 – Nkisi Kongo-Angola. Madeira e Fibras. Arquivo Nacional de Fotografia – José Pessoa. Instituto Português de Museus. Fonte cartão postal.

B. A RELIGIÃO NO CONTEXTO IDEOLÓGICO.

Concordamos com Mulago que, podem ser sintetizados em quatro elementos fundamentais o embasamento da visão de mundo e das religiões tradicionais, nas culturas que estamos estudando. São eles:

“primero, la unidad de vida y la participación; segundo, la creencia en el crecimiento, el decrecimiento y la interacción de todos los seres; tercero, el símbolo como medio principal de contacto y de unión; y cuarto, una ética derivada de la ontología” (15).

Como vimos no capítulo anterior, a energia vital une um homem a seus antepassados, ao fundador do clã, ao Pré-Existente, aos seus descendentes e com tudo que ele possui, crê e vive na comunidade da qual ele faz parte, pois tudo se interliga como as malhas de uma rede, participando de uma mesma realidade. Assim, mundo material e imaterial são interdependentes: o círculo da vida envolve mundo visível e invisível, como dois lados de uma mesma moeda. A unidade da vida se manifesta em ambos os lados, numa comunhão total. A morte é apenas uma mudança para um outro estágio de vida. E neste sentido, os funerais podem ser vistos como mais um rito de passagem.

Pertencer a uma família que é parte de um clã, que é uma subdivisão de uma tribo significa, para a pessoa, ser um elo na corrente vital específica que molda cada um de acordo com a energia e o modo de ser dessa comunidade. Uma solidariedade orgânica une todos por laços de sangue, veículo da energia.

Baseados na existência das forças vitais e na interação de todos os seres, as pessoas acreditam que podem aumentar, diminuir ou perder a energia vital.

Tal crença constitui o ponto focal das religiões negras tradicionais e justifica a magia.

Através da magia branca é possível um aumento da quantidade de energia de cada pessoa, o que propicia uma mudança na maneira de ser. Tal fato se concretiza através das iniciações diversas e ritos de passagem.

Por outro lado, pela ação da magia negra a quantidade de energia do ser é diminuída, provocando seu enfraquecimento, o que gera infortúnios na vida social e doenças. Se a energia se esvai em quantidade considerável produz a morte física e é quando se diz que “foi comido” por feiticeiros ou bruxos.

Através do intercâmbio e do fluir das ondas de energia, processo no qual todos os seres estão imersos, o mundo se dinamiza, o universo se transforma.

A união vital e a interação se concretizam pela ação dos existentes inteligentes, dos vários níveis hierárquicos, sobretudo, através de símbolos. Em outros termos, o símbolo é o elemento primordial que solidariza a pessoa com a comunidade e permite sua religação com o sagrado, embora se acredite literalmente nos poderes de agentes invisíveis. O símbolo funciona pois, como ponto de partida para ação do mundo invisível, por isso está presente em todas etapas do círculo da vida, no mundo visível e no invisível (16).

O sistema simbólico que personaliza uma sociedade é exotérico para seus integrantes (todavia, alguns símbolos só são partilhados por comunidades iniciáticas específicas, dentro desta sociedade) e esotérico; para estrangeiros.

Como assinala J. M. Ela (citado por Altuna):

“Pelos símbolos delimitam-se as fronteiras de uma comunidade. Ante os símbolos, os homens se

dividem: aparecem cheios de sentido para uns, enquanto que para outros permanecem indecifráveis. Assim o capital simbólico, que define cada sociedade, revela-se nos comportamentos marcados típicos, distinguindo-os dos estranhos. Por isso, privar o africano dos seus símbolos fundamentais, equivale a fazê-lo perder a consciência de si mesmo e arrancá-lo da realidade que o integra num sistema...A ordem simbólica faz parte de todo o processo dramático da existência africana” (17).

Assim, o simbolismo elimina a dicotomia pessoa e o mundo para integrá-la no mundo. E, decodificar os símbolos é entrar em contato com a essência do pensamento do outro, tarefa das mais difíceis de realizar (18).

Do exposto, que caracteriza a ontologia negro-africana, decorre a ética, a moral e o direito. A união vital, o intercâmbio das forças e o crescimento do ser embasam a ordem social.

Se, como vimos anteriormente, a visão de mundo tem o homem como eixo, ao redor do qual tudo gira e se interliga, decorre então, uma ética antropocêntrica. Porém, como a participação caracteriza o viver, resulta, concomitantemente, numa ética comunitária.

O bem máximo é a vida (tanto individual quanto comunitária), portanto, tudo que gere equilíbrio, harmonia, crescimento da força vital, mantenedora da vida é bom e considera-se mau, o contrário. A moral e o direito ficam condicionados aos mesmos parâmetros ônticos.

Considerando que a vida é o bem mais precioso, as pessoas aspiram viver até a velhice uma vida sem preocupações, com sua vitalidade reforçada, sobretudo após a morte, o que é alcançado através da sua descendência. Gerar muitos filhos torna-se pois, o preceito ético primário, o que garante, também, a perpetuação da comunidade.

Alguna evidencia este aspecto escrevendo:

“A ruptura com a corrente vital traz-lhe conseqüências irreparáveis. A solidariedade, único meio vital, exige-lhe a observância dos usos e costumes. Não existe vida comunitária sem vida individual solidária ativa e responsável, e não pode existir vida individual sem comunidade. Só deste modo a participação vital se torna realizadora. A ética obriga protegê-la e a concretizá-la” (19).

A ética orienta-se, portanto, para a manutenção da solidariedade. O bem do grupo antecede todas as ações, preservar o equilíbrio da comunidade significa manter o equilíbrio próprio, uma vez que todo o universo é solidário. Assim, a pessoa se revela não pelo que é, mas pelo que faz:

“um indivíduo é o que é em virtude do que faz; e não faz o que faz em virtude do que é... O homem não é por natureza nem bom nem mau. É aquilo que faz” (20).

Decorre do enunciado que, toda ação contrária aos usos e costumes determinados pela tradição com a finalidade de manter a solidariedade vertical e horizontal (desrespeito ao mundo espiritual e prejudicar o próximo, por

exemplo), atinge o grupo como um todo, exigindo reparação da falta. A pessoa só será aceita pela comunidade, após reparar o dano e purificar-se. Mas,

“Como ele é o centro do universo, a ética situa-o no lugar da sua dimensão cósmica, ampara-o e protejo-o para que as forças vitais o realizem na única maneira possível, submerso na vida comunitária” (21).

Portanto, longe de levar ao individualismo, o humanismo negro-africano reforça a vida coletiva: a pessoa é o centro de tudo, as ações visam a pessoa e esta, a sociedade (22).

1. COSMOGONIA.

O conceito de cosmogonia está contido no de cosmologia. Enquanto este caracteriza-se como um sistema de conhecimentos ou crenças que explicam a estrutura do universo natural e humano, a cosmogonia tem por objetivo entender a criação do mundo e o processo de constituição da sociedade, sobretudo através de mitos, de acordo com a visão do grupo que os produz (23).

Para os povos que estamos enfocando, o universo foi criado pelo Pré-Existente.

Enquanto que os *Bantu* acreditam que o Pré-Existente criou o universo (material e imaterial) com tudo que nele existe, inclusive os seres animados e inanimados; os *Yorùbá* explicam a criação sob dois aspectos diferentes.

No primeiro, considera-se que o universo era uno: *àiyé* (mundo percebível pelos sentidos humanos) e *òrun* (além) eram contíguos. Elbein dos Santos narra dois mitos que explicam a separação (24). Num, é a ira do Criador (em consequência do homem ter tocado o *òrun* com as mãos sujas), que soprando cria o *sánmò*, céu atmosfera, distanciando-os. Noutro é a desobediência de um rapaz, que atravessa vários espaços que compõem o *òrun* (nove ao todo), gritando e desafiando *Òrìsàlá* (*òrìsà*). Ao chegar no ante-espaço onde este se encontrava, apesar de inúmeras advertências, insistiu na sua ação desmedida. *Òrìsàlá*, irritado lança seu *òpásóró* (cajado ritual) que crava-se no *àiyé*, após atravessar todos os espaços e, separa-o definitivamente do *òrun*. O cajado regressa às mãos de seu dono mas entre as duas dimensões surge o *sánmò*.

Embora não fique explicitado, no primeiro mito, quem criou o universo e os seres que nele habitam, subentende-se que foi *Olódùmarè*, *Olórun* ou *Oba-órun* (Senhor ou Rei do *órun*, Senhor de todos os seres espirituais, de tudo que existe no mundo paralelo ao nosso e do qual somos cópia ou “dobles” como se refere Elbein dos Santos.

No segundo mito, *Òrìsàlá* é apresentado como “divindade mestra da criação dos seres humanos” (25) e não se especifica também, quem criou o universo. Todavia, mais adiante (p. 58-59), a autora escreve:

“Numa densa síntese, a história nos informa que nos primórdios existia nada além do ar; *Olórun* era uma massa infinita de ar; quando começou a mover-se lentamente, a respirar, uma parte do ar transformou-se em massa de água, originando *Òrìsànlá*, o grande *Òrìsà-Funfum*, *òrìsà* do branco. O ar e as águas moveram-se conjuntamente e uma parte deles mesmos transformou-se em lama. Dessa

lama originou-se uma bolha ou montículo, primeira matéria dotada de forma, um rochedo avermelhado e lamacento. *Olórum* admirou essa forma e soprou sobre o montículo, insuflando-lhe seu hálito e dando-lhe vida. Essa forma, a primeira dotada de existência individual, um rochedo de laterita, era *Èsú*, ou melhor, o proto-*Èsú*, *Èsú Yangi*...*Èsú* é o primeiro nascido da existência e, como tal, o símbolo por excelência de elemento procriado”.

No segundo aspecto, quando o Pré-Existente decidiu criar o mundo material, delegou a tarefa a *Obàtálà* (também chamado *Òrìsànlá*, *Òsàlá*, etc.), entregando o *àpò-ìwà* (bolsa da existência) e instruindo-o sobre como realizar a tarefa. Este reuniu todos os *òrìsà*, solicitando que o acompanhasse. *Odùduwà* disse-lhe que só iria após cumprir suas obrigações rituais. No caminho encontrou *Èsú* que o questiona se já havia feito as oferendas necessárias. Ele responde que não e segue adiante. Como *Èsú* mantém o controle dos caminhos e transporta as oferendas, determinou que seus propósitos não teriam êxito. Após muito caminhar, *Obàtálà*, sentindo demasiada sede, não se conteve e com seu cajado perfurou o tronco de uma palmeira e bebeu sua seiva até perder os sentidos, ficando estendido no chão, com os demais *òrìsà* que o acompanhavam, ao seu redor, sem saberem o que fazer.

Enquanto isto, *Odùduwá*, ou *Odùà* realizava as Oferendas para *Èsú*, prescritas por *Ifá*. Novamente consulta os *bàbáláwo* (adivinhos) e desta vez eles aconselham *Odùà* a realizar uma oferenda de caracóis, diretamente para *Olórun*. Quando foi entregar-lhe, Ele se aborreceu por *Odùà* ainda não ter partido. Com calma, explicou que obedecia aos ditames de *Ifá*. *Olórun* então aceitou e, ao guardar a água dos caracóis, viu que não havia dado a *Òsàlá* o elemento terra. Entregou-o a *Odùà* para que levasse à *Òsàlá*. *Odùà* tentou em

vão acordá-lo. Toma então a bolsa da existência e retorna a *Olórun* que decide encarregar *Odùà* de criar a terra. Quando volta, ainda encontra *Òsàlá* dormindo. *Odùà* explica aos *òrìsà* as determinações recebidas e partem para o lugar onde a terra seria criada, realizando o que fora determinado. Ao acordar, *Òsàlá* sente falta da bolsa da criação, vai até *Olórun*, reclamando seu desaparecimento. *Olórun* apazigua-o, transmitindo-lhe profundo saber e dotando-o de poder para criar todos os seres (vegetais, animais, incluindo o homem) que habitariam os espaços do mundo.

Obàtálà, acompanhado dos demais *òrìsà* que se vestem de branco é recebido com reverência por *Odùà* e como pai pelos outros, obedecendo as revelações feitas por *Ifá*.

Mas, as opiniões contrárias sobre quem deveria reinar, acabou levando a uma verdadeira guerra que colocava em risco a criação.

Òrúnmìlà, consulta *Ifá* para resolver o conflito e, um novo *odù* traz a solução. Consegue colocar os contendores frente a frente e convence-os de agirem em harmonia, mostrando a importância da tarefa de ambos. O acordo entre eles foi selado com os sacrifícios prescritos (26).

Em que pesem a síntese que realizamos das versões dos mitos apresentadas por Elbein dos Santos (que adverte que já não os está transcrevendo na íntegra) e sua discussão com Verger, a nível teórico-metodológico (27), o que os mitos dizem, entre outras coisas, é que o universo foi criado pela vontade e sob o comando do Pré-Existente.

Achamos importante ressaltar que, na visão de mundos paralelos em interação, se nos colocarmos na posição de observadores localizados no plano da materialidade, o outro plano, na ausência de um termo melhor que nos ocorra,

pode ser designado como mundo das idéias. Sendo o mundo material uma reprodução do mundo das idéias, o Criador deste é o Criador por excelência. A relação é semelhante à do arquiteto e o mestre-de-obras.

Todavia, como vimos no capítulo anterior, a força vital não é uma idéia simplesmente, é a essência de tudo, é a realidade. Concebida como energia possui uma concretude diferenciada da materialidade e assim, o que chamamos de mundo das idéias, não é uma abstração tão somente.

A posição dos *òrìsà* em relação a *Olórun* é de submissão, de sua criação, portanto de filhos.

Òrìsànlá é visto de maneira diferenciada no terceiro mito apresentado: é uma manifestação do próprio Criador que cria a si mesmo. Neste sentido, *Òrìsànlá* é pai porque ainda é o Pré-Existente. A primeira individualização ocorre com o proto-*Èsú*, *Yangi*, insuflado com a energia vital de *Olórun*, portanto, o primeiro a veiculá-la.

Chama atenção nesta tríade o fato de o Criador, fonte da energia vital associada ao ar, manifestar-se em água (*Òrìsànlá*) que depois torna-se filho e fazer de *Èsú* o primeiro a conter força vital e que é apresentado em outros mitos como o transportador da energia, elemento individualizador e responsável pela comunicação entre duas dimensões: mundo visível e invisível (28).

Assim, buscando a causa inicial, chegamos para os *Yorùbá* à mesma situação dos *Bantu* quanto ao papel do Pré-Existente: causa primeira, Criador que cria a Si Mesmo e todo o universo, material e imaterial, com tudo o que nele existe.

Ele ocupa um lugar à parte na cosmologia negro-africana, não possuindo culto organizado ou representações, pois não é comparável a nada. Não pertence a nenhuma categoria de existentes; segundo a concepção ontológica da cultura *Bantu*: não é *muntu* (homem), *kintu* (coisa), *hantu* (localizador) ou *kuntu* (modo de ser), não tem origem mas é a origem de tudo, por isso é o Pré-Existente (29).

Nzambi Mpungu, palavra derivada de *Mahûngu* significa “Ser completo em Si Mesmo” (30).

Está acima de todos os seres, de todos os existentes — Sua criação. Não é possível manipulá-lo através da magia; Seus desígnios são inapeláveis.

É denominado por epítetos, não tendo um nome pois, nomear é ter poder sobre o nomeado e, ninguém tem poder sobre Ele.

A atitude ao se referir a Ele é de profundo respeito e submissão, como a um pai ou a uma mãe (conforme o grupo) e a Quem recorre-se, abandonando todos os intermediários, quando a vida individual ou da comunidade corre risco, em virtude de uma catástrofe.

Se, sobressai o culto dos seres intermediários nas culturas negro-africanas, não podemos nos esquecer que um dos traços que as caracterizam é a intermediação, não só, mas sobretudo, no trato com os que estão numa posição superior. Todavia, a ideologia que as permeiam não permite nunca o esquecimento e a importância da Causa Primeira. Como escreve Balandier:

“Nzambi régit l’ordre du monde et le cours des vies” (*Nzambi* rege a ordem do mundo e o curso das vidas).(31).

Esta visão do Pré-Existente faz com que não haja para os *Bantu*, em quase sua totalidade, mitos da criação do universo; é coisa de *Nzambi*, não se discute. Eles existem, em grande número, para explicar a constituição da sociedade, a fundação dos reinos, diferenças raciais, etc. (32).

De acordo com os grupos etno-linguísticos *Bantu*, o Pré-Existente é referido como:

“*Nzambi*, com estas variantes: *Nyambe*, *Njambi*, *Nzambe*, *Nzame*, *Nzama*, *Njambe*, *Nsambi*, *Tshambe*, *Inambie*, *Inandzambi*, *Nhambe* e outros”.
 “Em *kikongo* chamam-No ‘*Nzambi-Mpungu*’, o grande, o forte...”.

É conhecido, também, por:

“*Mbunda*, *Pamba*, *Umbumbi*, *Maunda*, *Karunga*, *Kalanga*, *Katonga*, *Umbumba* e *Kalunga*” e ainda, por “*Suku*, *Huku*, *Sugu*” (33).

Eduardo dos Santos, especifica

“*Mulungu*, *Mukuru*, *Muvangi*, *Nganga-Nzambi*, *Ndiambi Namongo*, *Mbangu*” (34).

Para os *Yorùbá*, José Beniste relaciona:

Olórun - É composto do prefixo *Ol* (*oní*), indicando posse ou comando e *Òrun*, céu, firmamento.

Olódùmarè - A expressão *Olódùmarè* pode ser interpretada como a Divindade que possui qualidades superiores, perfeitas, imutáveis, permanentes, dignas de confiança. Detentor do poder único que não pode ter similar.

Elédá - Senhor da Criação.

Aláyè - Senhor da Vida.

Elémí - o que dá o poder da respiração e a tira quando julgar necessário.

Olójó Òní - Senhor do dia de Hoje (35).

Esta relação não esgota a lista de títulos para se referir ao Criador, nem para os *Bantu*, nem para os *Yorùbá*.

2. A MANIPULAÇÃO DAS FORÇAS VITAIS

Diz um mito ruandês, transcrito por Altuna, a partir de De Maeester:

“Antigamente, nos tempos mais remotos, Deus habitava no meio dos homens e conversava com eles. Mas tinha-lhes proibido, sob pena de originar desgraças, jamais tentar vê-lo.

Uma rapariga ocupava-se em depositar todas as tardes água e lenha para o aquecimento à entrada da grande cubata onde Deus habitava ao abrigo dos olhares indiscretos.

Certa tarde, quando levava a cabaça cheia de água do manancial, a filha de Deus sucumbiu ao desejo que nela ardia: resolveu espiar o seu Pai divino e vê-lo. Acocorou-se atrás do recinto esperando ver ao menos a mão de seu Pai. Em seguida, Deus veio pegar na cabaça e estendeu sua mão ricamente adornada com anéis de latão. Ela viu este braço

suntuosamente adornado. Como batia o seu coração à vista de tanto esplendor!

Mas Deus soube da desobediência de sua filhinha. Na tarde seguinte ordenou que os homens entrassem nas suas cubatas e deu-lhes amarga reprimenda.

Para os castigar, decidiu retirar-se para sempre; daí em diante, teriam de viver sem Ele. Deus desapareceu para além do lago... Com Deus desapareceram também a felicidade e a paz. Os frutos, a caça e todos os alimentos, que antes se ofereciam espontaneamente, tudo escasseou. Mais ainda, apareceu a morte juntamente com outras misérias” (36).

Semelhante aos mitos *Yorùbá* referidos anteriormente, este mito põe em evidência a quebra das prescrições estabelecidas como origem do distanciamento entre os homens e o Pré-Existente e, causa dos sofrimentos humanos. A transgressão das regras, mostra sempre conseqüências danosas e a geração de atos punitivos, que se caracterizam como instrumentos de manutenção da ordem social estabelecida, justificada, em última instância, pela ideologia religiosa, na quase totalidade das sociedades humanas; Se fazemos esta ressalva é porque existe a possibilidade de haver alguma sociedade, que não conhecemos, onde a ideologia religiosa não seja fonte direta ou indireta que legitima o exercício do poder.

Todavia, o aspecto que julgamos necessário ressaltar e que justifica a manipulação das forças vitais é, segundo as tradições, a desobediência do

homem — ação responsável pela quebra do estado de bem-aventurança — e, a partir daí, a necessidade de buscar o equilíbrio perdido e a superação das vicissitudes que acometem os humanos na jornada existencial.

Estas sociedades vêem o Pré-Existente ainda dotado de bondade, apesar da falha humana, permitindo manipular as forças vitais, que Ele origina, na superação dos embates da vida e, num longo processo, diminuir a distância em relação a Ele.

2.1 A VIDA E A MORTE

A partir de um ideograma feito na areia por anciões, referente a *Kalunga*, Eduardo dos Santos obteve duas explicações, das quais vamos apresentar apenas a segunda por ser mais completa:

“Acabada a criação, foi o Sol ter com Deus para prestar as suas homenagens. Kalunga deu-lhe um galo para o jantar e pediu-lhe que voltasse no dia seguinte. Manhã muito cedo, cantou o galo, o mesmo que Kalunga dera ao Sol. Este voltou junto de Deus o qual disse: **‘Ouvi cantar o galo que te dei ontem. Podes ir, mas todos os dias vais aparecer aqui’**. E o Sol foi-se embora, e todos os dias aparece.

A seguir, foi a Lua render suas homenagens. Recebe também um galo e a recomendação de aparecer no dia imediato. A maneira do que acontecera com o Sol, o galo cantara cedo e a Lua fora ter com Kalunga. Este disse-lhe então: **‘Tu recebeste um galo de presente, mas não o**

comeste. Pois bem. Daqui em diante vens ver-me todos os dias'. E assim acontece...

Idêntico mito se encontra entre os Bassucos.

É agora a vez do homem. À semelhança do que fizera com o Sol e a Lua, Deus deu-lhe um galo e mandou-o voltar no dia seguinte. Cheio de fome, cansado de uma fatigante viagem o homem matou o galo e começou logo de o comer.

No dia marcado, já o Sol, alto, se levantou e foi ter com Kalunga.

Este perguntou-lhe pelo galo. **'Comi-o. Estava cheio de fome'** — respondeu o homem. **'Está bem'** — disse Kalunga. **'O galo era teu e podias fazer dele o que quisesses. Mas o Sol e a Lua vieram visitar-me também, receberam, cada qual, um galo e não o mataram como tu. Toma conta: Já que o mataste, morrerás também, e à hora da morte virás apresentar-te a mim'** (37).

Qualquer que seja a explicação para a existência da morte ou, na sua ausência, a pura constatação do fato, nas sociedades negro-africanas tradicionais ela dificilmente é vista como natural, mesmo na velhice.

O não conformismo com o ato de morrer (e são muitos os mitos que explicitam que o homem foi criado para não passar por esta experiência), é compreensível do ponto de vista de sociedades que celebram a vida como o bem mais precioso, o maior dom recebido do Pré-Existente pelos antepassados que a transmitiram. É o fluxo incessante de energia que solidariza a pessoa

com a comunidade e o universo; com os que antecederam e com os que hão de vir.

A ideologia que situa este homem no mundo, privilegia o sentir. Pensa e vive de acordo com ela: “Sinto o Outro, danço ao Outro, logo existo”, escreveu Senghor (38); o que constitui uma outra maneira de pensar o existir, de encarar a realidade. O raciocínio que se embaza no sentir permite uma comunhão com o outro, com a natureza, enfim, com o universo. Constitui uma experiência integradora, totalizadora e intuitiva. Promove a síntese porque acessa o âmago do ser, por isso valoriza a essência, buscada através da introversão. Estimula a harmonia com a natureza, dela retirando apenas o necessário para as necessidades quotidianas. Não a agride nem tenta domá-la, integra-se. Resulta pois, uma profunda sintonia com a vida em todas as suas formas e manifestações que explode em alegria através de cânticos e danças para exaltá-la.

Portanto, a morte, no nível pessoal, constitui um fato brutal que contraria a natureza e a harmonia: diminui a vida, causando perturbação social uma vez que a participação foi solapada e a interação abalada.

Perder uma vida tanto quanto deixar de perpetuá-la constitui grave ameaça à comunidade, mesmo considerando que nem tudo morre, uma parte do todo que constitui a pessoa continua a existir de maneira diferenciada e é manipulada no aspecto mágico-religioso para continuar integrando o grupo.

Tal processo acontece de modo pouco elaborado (para jovens e crianças) ou deixa de ser realizado nos casos de feiticeiros, suicidas, daqueles que não têm descendentes, enfim de todos que interromperam o fluxo de energia vital na comunidade. Temos assim, a morte definitiva pelo esquecimento do grupo.

Porém, uma vez elaborado através de rituais fúnebres, o princípio vital e, para alguns grupos, outros componentes (veja-se o item A Noção de Pessoa, Cap. II), continuam a existir na dimensão imaterial.

Vale ressaltar que decorre desta visão, a existência de dois tipos de energia vital: uma material e outra espiritual ou, numa aproximação, nos termos da teoria quântica, o ser se manifesta como corpúsculo (a parte material) e como onda (a parte espiritual).

Interessante assinalar que os animais são vistos, também, com os dois princípios (corpo e sombra) que constituem os seres vivos, mas com a morte a essência animal desaparece. O animal está classificado como *kintu* (coisa) para os *Bantu*.

Com a morte, a pessoa passa ser considerada um ser provido de inteligência mas desprovido de vida, conservando as características de personalidade. É o *muntu* conforme entende Tempels.

Os grupos em estudo, estabeleceram distinções entre as várias maneiras de morrer.

Leite (39), ao construir uma tipologia da morte, agrupa os vários tipos em duas modalidades: positiva (socialmente mais aceitável) e negativa (extraordinária, produz a desordem por excelência).

Na primeira modalidade encontram-se relacionadas: morte por velhice, morte por sacrifício ritual humano e morte simbólica por iniciação.

Na segunda, enquadram-se: mortes mais ou menos súbitas tais como acidentes por raio, afogamento, quedas, suicídio e doença; morte de mulheres grávidas;

morte de pessoas iniciadas aos cultos de divindades; mortes de gêmeos e mortes de caráter mágico (maldições, envenenamentos, apropriação da energia vital - “comedores de alma”).

Altuna (40) evidencia como morte desgraçada além das já referidas, por raio, afogamento, suicídio e parto, a dos estéreis, a dos que morrem longe da família, a dos leprosos, loucos e vítimas de ataque cardíaco.

Não vamos detalhar cada tipo, uma vez que os autores já o fizeram e interessamos tratar o tema de maneira mais abrangente. Mas, é importante, no contexto de nosso trabalho evidenciar alguns aspectos.

Considerando a manipulação das energias vitais e sua manutenção na comunidade ou não, a morte na velhice, desde que preenchidas certas exigências, seria considerada a morte ideal, se assim pudéssemos classificá-la. De modo geral, um ancião que viveu segundo os padrões culturais, positivamente sancionados por seu grupo, tais como: cumprimento dos ritos de passagem e eventualmente de ritos de especialização, constituição de numerosa descendência, comportamento ético adequado, posse de certos bens materiais; é um ser dotado de grande força vital. Portanto, dificilmente atingível por forças mágicas negativas de qualquer procedência, é quase um ancestral em vida e então, sua energia precisa ser mantida para o bem do grupo.

A morte decorrente de sacrifício ritual humano, possivelmente substituída na atualidade apenas por animais e que foi comum entre os *Yorùbá* e os *Bantu* (veja-se as descrições do Padre Cavazzi (41), sobretudo para os *Jaga* e apesar do seu exagerado etnocentrismo que leva-o a usar uma linguagem altamente depreciativa, que não busca entender e sim julgar — e com a ressalva de não

estarmos defendendo o sacrifício), coloca um impasse não explorado pelos diversos autores, no que se refere ao sacrificado. Se, como acentua Leite

“parece ser considerada como altamente positiva do ponto de vista da sociedade, de vez que, salvo exceções aberrantes, refere-se essencialmente ao estabelecimento de relações significativas com o sagrado” (42), por outro lado, a pessoa deixa de cumprir a plenitude da vida e a concentração de maior quantidade de força vital, fatores importantes para ser um ancestral.

Como tais sociedades pensaram esta contradição? Não temos informações suficientes para responder com segurança à pergunta. Nossa compreensão dos autores nos quais estamos nos apoiando, evidencia que neste caso prevalece os interesses da comunidade sobre os individuais (43).

Excetuando-se as mortes por sacrifício, a dos anciões em idade bastante avançada que reúnem as características vistas e a simbólica, por iniciação, todas as demais são consideradas como tendo uma segunda causa, geralmente atribuída à feitiçaria (*ndoki-àbilù*), à transgressões de interditos (*quijila, éwô*), e a punição de antepassados ou outros espíritos. Dificilmente atribuem ao Pré-Existente a causa da morte, a não ser em casos inexplicáveis. Por isso recorrem à magia, se o moribundo antes de morrer não apontou, para descobrir o verdadeiro causador da morte.

É célebre a descrição de Evans-Pritchard sobre o celeiro roído pelas térmitas, que segundo a filosofia *Zande* explica a ação da bruxaria, fazendo coincidir o desmoronamento do celeiro, machucando as pessoas e que poderia tê-las matado, com o fato delas lá se encontrarem no exato momento da queda (44).

Assim, nas sociedades *Bantu* a morte não constitui uma força em si, não age por vontade própria; constitui um fato inevitável (embora se anseie pela eternidade) que tem atrás de si uma causa precisa, sempre buscada.

Já, na sociedade *Yorùbá*, segundo Elbein dos Santos:

“*Iku* é uma entidade dotada de significado próprio e específico, tem seu *ìhùwasé*, isto é existência e natureza próprias” (45).

O fato de morrer, por si mesmo não causa medo ou revolta pois é a passagem para uma existência realizadora em outra dimensão, uma mudança de *status*. Há uma continuidade, junto dos antepassados, solidários com os vivos, uma vez que os laços vitais não sofrem ruptura. Toda diferença está na maneira como se viveu, o que foi realizado, o que se fez pois, é como o indivíduo será lembrado. Não há ajuste de contas: prêmios e castigos inexistem (46).

Mas, do que representa para a comunidade (desordem dos princípios vitais), é alvo de temor e os atos concernentes ao seu trato são realizados com profundo respeito e não sem certa dose de preocupação.

2.2. OS ANCESTRAIS.

Todo ancestral é um antepassado mas, nem todo antepassado é, de imediato, um ancestral, mesmo que tenha preenchido em vida os requisitos necessários para ser elevado a essa categoria pois, ancestralidade pressupõe, um distanciamento significativo de gerações.

A elaboração do ancestral é um longo processo que tem suas raízes nas realizações da pessoa em vida (a pessoa é o que é pelo que faz), sofre uma

manipulação social por ocasião da morte (ritos de passagem, envolvendo ritos de separação que propiciam a desagregação da energia vital de materialidade e ritos de permanência que asseguram sua existência característica na outra dimensão e, o fluxo e refluxo das forças vitais) e, mantém-se pela interação entre a comunidade e seu antepassado. É a manutenção dessa solidariedade que, em última instância transforma o antepassado (homem ou mulher) em ancestral. O seu esquecimento, por parte da comunidade significa para essas sociedades, uma segunda morte, onde o antepassado perde a individualidade para integrar-se à massa ancestral comum. Assim, o indivíduo é imortal enquanto é lembrado, função dos mitos, revividos através dos ritos.

É comum a idéia de que parcelas da energia vital retorne nos descendentes, porém o ser continua existindo na outra dimensão (47), o que foge ao conceito de reencarnação que temos, pois esta pressupõe a volta do espírito, de toda a essência inteligente, para animar um novo corpo.

Uma vez que o antepassado conserva a personalidade que o caracterizava como existente vivo, a relação com ele se mantém em continuidade, com a mesma reverência, misto de profundo respeito e certa dose de temor, com cuidados para não desagradá-lo, motivando vingança e males provindos de sua parte.

O mesmo cuidado é tomado com existentes mortos malfeitores, *bimpumbulu* em *kikongo*, reunidos com a quase totalidade dos humanos que não fazem parte da aldeia ancestral, sob o nome de *matebo* (sing. *tebo*), segundo Van Wing (48).

Por outro lado, agradecer os antepassados com oferendas é uma maneira de solicitar sua ajuda na superação das dificuldades que a vida impõe, em todos os níveis. Eles viveram na comunidade e, portanto, podem avaliar

corretamente as situações além de serem sensíveis à sua resolução pois que, na maioria dos casos, vivenciaram-nas. Além do mais, eles perpetuam-se através dos descendentes, conforme a ideologia do humanismo negro-africano.

Esta relação que se estabelece com os “mortos” de maneira ampla e que constitui uma reciprocidade: os vivos oferecem a energia contida nos alimentos, bebidas e presentes e, recebem orientação e a manipulação de energias na outra dimensão, que ajudam resolver os problemas no mundo material; difere da relação com os ancestrais, embora sejam decorrentes uma da outra (49).

Os ancestrais (*bakulo*, *egúngún*) são os genitores humanos mais remotos; como já visto (cap. II), estão hierarquizados. Têm precedência sobre os demais, os que deram origem aos primeiros clãs e às sociedades, juntando-se a eles, aqueles que foram socialmente elaborados e permaneceram na memória dos grupos. Como a força não se perde, reagrupa-se, aqueles que caíram no esquecimento juntaram-se numa massa ancestral comum em torno dos que continuam lembrados.

Os ancestrais são venerados por serem a origem das comunidades remotas e os primeiros procriadores. Portanto, os existentes vivos posteriores só puderam e podem usufruir da vida porque eles a legaram, além de se acreditar que estão mais próximos do Pré-Existente.

Constituem-se em guardiões da ética e da moralidade.

Por haverem se destacado em aspectos fundamentais para as sociedades em pauta, revestem-se de importância extraordinária para elas, comparável aos santos da Igreja Católica, aos “guias” dos terreiros de Umbanda, aos

“mentores” do Kardecismo e aos mestres ascencionados de religiões orientais, para os seus respectivos adeptos.

2.3. OS EXISTENTES DOTADOS DE INTELIGÊNCIA, NÃO HUMANOS, LIGADOS À NATUREZA.

Os estudiosos os têm denominado comumente de gênios, espíritos ou seres da natureza.

Os *Yorùbá* os chamam, *òrìṣà* e consideram-nos relacionados à terra, à água, ao fogo e ao ar. Muitos *òrìṣà* ligam-se, simultaneamente, a mais de um desses elementos como, por exemplo, *Ọ̀bàtálà* (Oxalá) que é associado à água, ao ar e à árvore.

Juntos com os demais habitantes do *òrun* (a outra dimensão) são designados, genericamente por *Irúnmalẹ̀* (50).

No sistema *Yorùbá*, os *òrìṣà* não se confundem com os demais seres, como evidencia Elbein dos Santos, com quem concordamos:

“Para os Nàgó, os *òrìṣà* não são *égún*. Distinguem-se duas práticas litúrgicas bem diferenciadas, dois tipos de organizações e de instituições, dois sacerdócios: o culto dos *òrìṣà* e o culto dos *égún*...” (51).

Acreditamos que tenha havido uma distorção do conceito de *òrìṣà* por parte dos pesquisadores que os descreveram, dada a dificuldade lingüística e de interpretação simbólica. Os mitos e as parábolas necessitam ser entendidos no

seu contexto simbólico: é preciso buscar o “espírito” que dá o correto sentido. Quando uma distorção se estabelece no contato entre culturas, com o passar do tempo, muitas vezes é absorvida pela cultura que foi vítima da distorção e esta se torna a verdade reelaborada. É possível que tal fato tenha sucedido, para uma parcela dos *Yorùbá*, tornando-se, portanto, necessário rever e aprofundar o estudo desse aspecto (52).

Importante também, é assinalar a possibilidade, dado o contexto dinâmico da cultura de cada sociedade, de ter havido uma justaposição entre os vários *òrìsà* (entendidos como humanos divinizados) e seus reis sacerdotes e esposas. Assim as famílias do *òrun* “humanizaram-se” e foram fundidas com os representantes humanos, como uma forma de legitimação de poder. Os representantes dos intermediários do *òrun*, tornaram-se divindades no *àiyè*.

Deixaremos de apresentar os principais *òrìsà* (uma vez, que a quantidade é imensa), suas características, mitos, etc., dada a vasta bibliografia em português e para não repetir o que outros autores tão bem já o fizeram. Eventualmente nos referiremos a alguns deles, a título de comparação com a visão *Bantu*.

Como os *Yorùbá*, vários grupos *Bantu* acreditam na existência de seres, dotados de inteligência, não humanos, ligados à natureza.

Van Wing ao classificar os espíritos, segundo a visão *Bakongo* afirma que para eles são seres humanos que subsistem após a morte, em outros corpos, mas relaciona os *bisimbi* dependentes da natureza e sobre cuja origem não há unanimidade de opinião. Para uns não foram nunca seres humanos, para outros são criaturas das águas como nós somos da terra. Ainda segundo ele, os *Bakongo* não tem conceitos bem definidos sobre o assunto (53).

Uma ou outra característica coloca os *bisimbi* na categoria de habitantes do mundo imaterial, uma vez que são dotados de inteligência, comparável ao humano da terra e, como bons observadores, os *Bakongo* sabem que não existem homens anfíbios.

No item dedicado aos *bisimbi* (sing. *kisimbi*), Van Wing deriva o seu nome do verbo *simba*, atacar. Segundo seu habitat, os classifica em *bisimbi masa* (os que habitam perto da água) e *bisimbi bi nseke* (os que moram em pleno campo). Eles vivem agarrados a pedras e raízes e causam doenças as pessoas que se aproximam, se não estão acompanhadas pelo *nganga* (especialista da magia) que porta sempre uma folha de *lemba* para apaziguá-los. São freqüentemente confundidos pelo povo com os *nkita* ou *bankita*, homens que tiveram morte violenta (guerra, assassinato e suicídio); mesmo os sábios anciãos não conseguem estabelecer uma linha demarcatória nítida entre eles (54).

MacGaffey usa para os *bisimbi* a terminologia *local spirits* (espíritos locais), alertando para a dificuldade de tradução do termo para o inglês (55), aspecto também levantado por Van Wing para traduzir conceitos da língua *kikongo* para as ocidentais.

E, é Van Wing quem relaciona ainda cinco nomes reunidos no item “Outros espíritos” dos quais pouco se sabe. *Kiniumba*, *Kinkindibidi* e *Nkwiya* tidos ora como monstros, ora como *bisimbi* ou ainda como *matebo* (mortos que não fazem parte da aldeia ancestral. *Nkadi mpemba*, espécie de demônio para os *Bakongo* de *Loango* e São Salvador e ser misterioso para os da região de *Inkisi*. Finalmente, refere-se a *Mbumba Loango* que seria “um espírito poderoso dissimulado sob as aparências de uma grande serpente e vivendo à margem d’água” (56).

A. Hauenstein, em interessante artigo (57), trata da veneração e do culto à serpente entre os *Humbi*, *Ovimbundu*, *Tchokwe* e *Ngangela*, tribos de Angola.

Para os *Humbi*, ela é o grande “feitiço”, animal venerado e mantido na residência real do *Ngola*, nutrida com sangue e vísceras de boi e da qual o autor diz não ter nenhuma prova que permita afirmar tratar-se de um ancestral transformado como demonstra Baumann no seu estudo sobre “Os povos e as civilizações da África”, para outros grupos.

Entre os *Ngangela*, *Muchisi* a serpente aquática, da qual o arco-íris seria uma emanção, é motivo de crença e receio.

Apenas entre os *Tchokwe*, o autor liga expressamente aos antepassados, o culto da serpente *Salujinga* que tem a finalidade de favorecer a fecundidade. Ainda entre eles, faz referência ao adivinho que antes de iniciar a cerimônia invoca os grandes reis ancestrais, depois os poderes do céu (pássaros) e os da terra, representados pelas serpentes *Ombuta* e *Yenge*, embora no cesto de adivinhação não se encontre nenhuma representação de serpente.

Finalmente, entre os *Ovimbundu*, um espírito de serpente *ochilulu* é uma força puramente mágica encontrada pelo praticante da magia, que lhe confere proteção através do uso da pele do animal, carregada à cintura.

Em relação ao *Nhaneca-Humbe*, Estermann afirma:

“Não parece que haja ou tenha havido no nosso grupo étnico uma crença em espíritos que não sejam de origem humana, se assim nos é permitido exprimir-nos. Por outras palavras: não concebem espíritos de existência puramente supraterrrestre” (58).

Milheiros relata a crença em gênios entre os *Ganguela* e *Caconda*. Entre os primeiros, um gênio provoca os fenômenos atmosféricos (chuva e trovoadas), outro faz crescer as plantas e mora no fundo da terra. Para o outro grupo, *Embelegendje* “pastoreia todos os animais da selva” (59).

Coelho afirma que a crença religiosa dos *Ndongo* é marcada pela presença permanente dos gênios *itùtà*, criados por *Nzàmbì*, habitantes de um mundo de fertilidade chamado *íxí nì niávù*, intermediário entre as profundezas (*Kàlùngà*) onde reina sobre os mortos *Kàlùngàngòmbè* e aquele onde vivem os *Ndongo*. Em suas palavras:

“Ces ‘genies’ humanisés, bissexuels, peuvent prendre plusieurs formes: pierre, tonnerre, eau, arbre (voir par ex. le baobab, mbòndò, surtout), animal. Emanant toujours de la lumière et symbolisant la ‘blancheur’, les ‘genies’ *itùtà* sont censés être la cause de toute fécondité et de toute vie, soit dans le monde animal, dans la nature e dans la société”;

respondendo, também, pelos diferentes tipos de nascimentos humanos, dentre os quais se destaca o dos gêmeos (*jìngòngò*), seres com dupla finalidade: propiciar saúde e bem estar e controlar e punir os faltosos. Considerados avatares dos *itùtà*, uma vez que seus nascimentos se prendem aos peixes silures *Ngwìngì* e *kàkùsù*, que vivem no fundo dos lagos e que serão a encarnação dos *itùtà* (60).

Em outra obra, o autor realiza um estudo comparativo dos “gênios da natureza (*yàndà itùtà* e/ou *íxìmbì*)”, da mitologia *kímbùndù* com as “sereias” na civilização greco-romana e em particular com a portuguesa, mostrando que para os primeiros são seres bondosos, que falam e podem assumir diferentes

formas e com os quais qualquer pessoa pode entrar em contato, através de oferendas (61).

Vansina (1965 a) informa que se tem reconhecido os espíritos da natureza, de maneira difusa, na região da savana e, de modo mais acentuado, na região do Lago Tanganica. Os povos do *Ugangi* distinguem os das águas, das árvores e os associados aos fenômenos celestes. Para os povos da região *Itimbiri-Ngiri* limitam-se a dizer que estes espíritos são de menor importância. Em relação à etnia *mongo* que ocupa a bacia central congoleza afirma que o papel dos *elima* (espíritos da natureza) é bem mais importante, recebendo oferendas e orações, todavia, evitando-se aproximar do lugar onde habitam (fundo dos riachos e fontes). São tidos como responsáveis pela riqueza da caça e a fertilidade do solo. Excetua os *Tetela* que acreditam que os *elima* são mânes. Na região *Balese-Komo* ressalta os espíritos nefastos *ngili* dos *Bira* da planície, o ciclope *Mado* dos *Balese*, os gênios da floresta e os grandes espíritos da água dos *Bali*; bem como a mitologia astral e telúrica dos *Balese*, *Mvuba*, *Komo* e *Bira*. Para os povos do *Maniema* diz que a “crença nos espíritos da natureza era bastante, desenvolvida sobretudo entre os *Bembe*, mas os ancestrais são os mais importantes”. Para os povos do baixo *Kasai* refere-se aos *nkira* ou *nkil* (*Tio* e *Boma*) que governam uma terra e *ngesh* (*Kuba*), que dominam o espaço de uma aldeia. Na região do Tanganica – Alto-*Katanga* os *ngulu* e os *miha* (*Boyó*) localizam-se nas correntes d’água e no alto das montanhas. Menciona ainda a existência de espíritos da natureza na região nordeste do Congo, onde *Rubanga* ou *Djok* (espírito do vento) e *dra* são hipóstase do Criador.

No capítulo XIV, Os *Bantu* interlacustres do *Kivu*, escrito por J. B. Cuypers, este faz referência ao deus do fogo *Nyamurairi* (*Nyanga*) ou *Nyamulagira* (*Hunde*) que conduz o panteão dos grandes espíritos que moram nos vulcões.

O capítulo VIII, escrito por A. Doutreloux versa sobre os *Kongo*, onde é colocado em relevo os espíritos da terra e de modo secundário, os do céu ou atmosfera e os ancestrais. Todos estes espíritos são considerados forças intermediárias entre os homens e Deus e dos quais dependem a fecundidade, a segurança e o poder (62).

Vansina (1965 b) afirma que em muitas regiões do Congo a distinção entre espíritos da natureza e ancestrais longínquos está “definitivamente apagada” (63).

Altuna explícita que os gênios “são superiores ao homem e criados por Deus”, servindo de intermediários. Controlam os lugares onde habitam e as atividades dos homens aí desenvolvidas. Tratados com oferendas e fórmulas invocatórias, agem de modo benigno e com docilidade, apesar de poderosos. Por vezes, incumbidos pelo Criador de corrigir e punir os homens do seu território, com doenças e morte, são vistos como maléficos, quando na realidade são meros executores.

Estão no ar, na terra, nas águas (chuvas, tormentas, nascentes, rios, lagos e mar), na vegetação (mata, campos e culturas) e também em enfermidades misteriosas e viagens.

Participando da comunhão vital como forças personificadas tanto podem ser benéficos como maléficos, daí a necessidade de oferendas diversas (64).

Mbiti define os espíritos da natureza como sendo aqueles que as pessoas associam especificamente a objetos e forças naturais. Muitas vezes eles os personificam. Para uns tudo que Deus criou inicialmente, o fez como espírito (veja-se os mitos da criação) e eles foram criados no início. Para outros, foram pessoas num passado remoto. São considerados seres inteligentes que vivem

no mundo invisível e que propagam a si mesmos. O autor os agrupa em espíritos do céu e espíritos da terra.

Os do céu estão associados aos astros e fenômenos naturais. Tanto se considera como sendo os próprios espíritos, como os espíritos ocupando-os, controlando-os. Muitos povos os vêem como divindades ou deidades.

De modo semelhante os da terra se conectam com elementos constitutivos da natureza terrestre, orgânicos e inorgânicos, abrangendo os reinos animal, vegetal, mineral, diferentes tipos de águas, doenças, etc.

Em relação às duas categorias, Mbiti salienta que muitos povos não acreditam em sua existência, atribuindo tudo como manifestação do trabalho do Criador; outros apesar de acreditarem não lhes dão importância maior incluindo-os na categoria de lendas, histórias e mitos. Finalmente, há os que os utilizam como categorias explicativas do universo, onde o autor contrapõe a visão da ciência com a da religião (65).

A REPRESENTAÇÃO DOS EXISTENTES NA NATUREZA, REALIZADA PELOS HOMENS.

Tais existentes relacionados à natureza sob as mais diversas manifestações podem ser ligados aos humanos através de manipulações de caráter mágico-ritual, sendo a partir daí, também, simbolizados por objetos construídos pelos homens.

Entre os *Yorùbá* este símbolo de ligação confeccionado pelo homem constitui-se de cabaças, vasilhas de madeira e cerâmica com conteúdos vários, estátuas

em madeira, porções de ferro (geralmente hastes), etc., acompanhados de outros utensílios que evocam as características dos seres e os personalizam (por ex., machados, adagas, espadas, abanos, etc.), segundo as narrações míticas.

Porque foram consagrados ritualmente, através de invocações, cânticos, oferendas que envolvem sacrifícios de animais, comidas e elementos diversos, tornam-se motivo de cuidados, acreditando-se que a força vital tem aí um ponto de referência. Transformam-se pois, em verdadeiros rádios transmissores-receptores de energia.

Para grande parte dos povos *Bantu*, fenômenos quase análogos ocorrem no estabelecimento dos *nkisi*.

Este conceito, todavia, necessita maiores esclarecimentos.

Van Wing, MacGaffey e Buakasa expressam opinião semelhante sobre a noção de *nkisi*.

Trata-se, segundo Van Wing, de:

“um objeto artificial supostamente habitado ou influenciado por um espírito, em todo caso dotado por ele de um poder sobre-humano: e este espírito está sob a dominação de um homem. Por espírito é necessário entender não uma alma desencarnada, como se o disse impropriamente mas a alma de um defunto que foi pega, após sua morte, um corpo adaptado à seu novo modo de ser” (66).

Van Wing insiste que o termo não se aplica a espírito de qualquer espécie ou a gênios ou ainda entes assemelhados. Ele refere-se pontualmente ao objeto fabricado, no qual “está” um espírito “comandado por um homem”. Consequentemente não existem árvores, plantas, forças *nkisi*.

Vemos assim que o conceito de *nkisi* pressupõe a existência de um objeto portátil, construído pelo homem, objeto este necessário para se estabelecer uma relação com o plano invisível e na qual o homem (geralmente o *nganga* - agente da magia), exerce uma ação de dominação sobre a força inteligente com a qual se estabeleceu o vínculo. Daí a origem etimológica da palavra feitiço ou *fetiche*, aquilo que foi feito, introduzida pelos portugueses durante sua expansão mercantil. O mesmo sentido, usando-se a palavra *kikongo*, *manipanso*.

Um *nkisi* pode ser analisado sob vários prismas mas, de momento interessamos sua estrutura material e força que ele detém.

Do ponto de vista material, um *nkisi* é constituído pelo seu conteúdo e o envoltório que o contém.

O envoltório dá-lhe a aparência externa e pode ser uma estátua com forma humana ou animal, geralmente em madeira; cabaça, cesto, concha do mar, garrafa, saco de tecido ou couro, chifre, pote, máscara, bracelete, casca de fruta, etc. Quando o volume é maior recebe o nome de *teke* ou *biteke*, quando pequeno, o de *nkondi*.

O conteúdo (*mfula zi nkisi*, *bilongo* ou *bikonko*) contém elementos do reino mineral (argila, cal, terra vermelha ou branca, água, pedra, etc.), vegetal (ervas, folhas, raízes, cascas de árvores, frutas, grãos, etc.) e animal (peles, pelos, unhas, chifres, dentes, bicos de pássaros, búzios, excrementos, cabelos e

pelos pubianos humanos, sangue menstrual, etc.), bem como uma pequena porção do conteúdo de um *nkisi* já constituído no caso de um mesmo tipo de *nkisi* que se está elaborando. Tais, conteúdos em se tratando de estátuas, são colocados numa cavidade na barriga ou cabeça. De acordo com o uso a que se destina, varia a composição do conteúdo.

A confecção do *nkisi* é feita de maneira tradicional, envolvendo cantos, invocações, gestos, palavras. Após o seu término, ainda sofre ações rituais, dentre as quais, a nomeação.

Do ponto de vista material, visível, o *nkisi* é considerado como dotado de um poder (*ngolo* ou *lendo*), portanto possuidor de uma atividade que permite agir sobre coisas ou pessoas, tanto para o bem como para o mal. Exemplificando, um *nkisi* “z” pode ser usado para fazer uma pessoa “a” vender muito e impedir “b” de fazê-lo; pode provocar doenças ou curá-las.

Capacitados para distinguir um amigo de um inimigo do seu proprietário caracterizam-se os *nkisi* por serem dotados de inteligência por terem um dono específico, um caráter ambivalente, um nome que lhes são próprios e ainda, são pensados em termos de organização entre si, semelhantemente à organização social do grupo no qual estão inseridos (linhagem matrilinear ou patrilinear por exemplo).

Quanto à dimensão imaterial, invisível, a força em si, que ocupa o suporte fabricado pelo homem e por ele escravizada magicamente, constitui-se da alma de uma pessoa morta recente ou longinquamente, se não para todos, pelo menos para a maioria dos *nkisi*.

Se os *bisimbi* forem considerados mortos remotos que tiveram uma outra morte no mundo dos mortos, podemos suprimir a restrição e, esta é a linha

adotada por MacGaffey e Buakasa (67); Van Wing deixa em aberto a possibilidade de serem existentes inteligentes, não humanos, ligados à natureza.

NOMES DE ALGUNS *NKISI*.

Van Wing afirma conhecer mais de cento e cinquenta *nkisi* (68), MacGaffey descreve quarenta e cinco, escolhidos da coleção Laman, num total de cem (69).

O primeiro refere-se a *nkisi-Kimpasi, nkisi mi nkita, Kivunda, Nkwete, Mfumu Masa, Malari, Lembi, Tolula, Nzenzi, Kiyengele, Mbumba Loango, Muyeki, Mpengo, Nsepo, Kapiangu*; na classe dos *Mpungu* (protetores de aldeia), *Nkinda gata* ou *Mpungu meso nkana, Mpungu ntete, Mpungu bâsa, Mpungu Sokula, Mpungu Mafula, Mpungu nzieta*. Sob o título de fetiches diversos, apresenta ainda, *Kiwolo* ou *Kiwo, Lubwadi, Nkutu Kibasa, Mbwa Yambe, Nkisi Mvula, Lembi di Zulu, Balenza, Kitambwa, Malunga, Nladi, Lufwadikisi, Yamba, Nkutu ntetukila, Ndunsa, Kodi di Matamba, Mafudi, Nsasa Kikento, Niangi, Pindi, Ngimbi*.

Alguns desses *nkisi* tem a finalidade de combater a feitiçaria (*ndoki*); outros protegem a saúde; alguns são terríveis contra ladrões; *os Mpungu* são patronos e protetores de aldeias; *Kiwo* afasta malefícios e combate a insônia; *Mvula* é usado para chamar chuva; *Lembi* é pacificador; *Matamba* é específica para males dos dentes, etc.

Apresentamos esta lista como suporte para comparação no capítulo que trata da religião trasladada para o Brasil. Não vamos elencar os nomes apresentados

por MacGaffey pois nenhum tem similar no Brasil e, a título de exemplo, os já citados são suficientes.

ALGUNS NOMES DE ESPÍRITOS, EM ANGOLA, CONHECIDOS NOS CANDOMBLÊS BRASILEIROS.

Vamos nos reportar a Oscar Ribas que relaciona alguns nomes que são do conhecimento das pessoas do Candomblé, nação Angola, embora com conotação, na maioria das vezes, diferente.

Segundo as descrições deste autor, somente as *Quianda* (sereias) se enquadram na categoria de espíritos da natureza. Por simpatia, influem na gestação ocasionando crianças anormais, portadoras de defeitos físicos e também, após o nascimento, ocasionam perturbações à saúde.

Cita os *xi-ni-mavu* como “designação genérica das entidades espirituais e sobrenaturais existentes nas profundezas do globo” (70).

Se o termo sobrenaturais puder ser entendido como não humano, teríamos o acréscimo desses seres, os quais, todavia, o autor não especifica.

No capítulo “Pedras - Sua Enumeração” ele faz referência a:

Lemba, um dos espíritos tutelares transmitido por via paterna (*miondona*) que se constitui em anjo-da-guarda. *Lemba* é feminino e promove a procriação;

Mutakalombo, supervisor dos animais aquáticos. Espírito de um cônego português que morreu próximo a Luanda;

Kaiongo, uma das mulheres de *Mutakalombo*;

Kasutu, espírito originário do Congo, provoca hidropisia e inchação dos testículos;

Nvungi, espírito feminino, administrador de justiça, origina-se numa lagoa;

Luangu, espírito feminino, dependente e auxiliar de *Nvungi*;

Kisanga, idem;

Kabila, espírito auxiliar de *Mutakalombo*, responsáveis pelo pastoreio do gado; e

Ngola, espírito de jibóia originário de Quissama, não fala e rasteja.

Desta relação, com exceção de *Ngola*, trata-se de espíritos humanos.

Os rituais descritos por Ribas têm muita proximidade com algumas facções da Umbanda brasileira.

Teriam tais nomes, inicialmente designado espíritos da natureza e posteriormente sofrido um sincretismo, afastando-os da referência original? Não temos informações que permitam discutir a questão.

Restritos à bibliografia sobre os *Bantu*, que tivemos acesso, consideramos válido afirmar que existe uma crença, embora não generalizada, nos existentes dotados de inteligência, não humanos, ligados à natureza.

Diferentemente dos *Yorùbá*, tais seres não possuem um culto organizado e, geralmente, são temidos.

A relação das pessoas com eles limita-se a invocações e oferendas, realizadas no lugar que se presume habitarem, com a finalidade de evitar ou de aplacar suas ações maléficas.

Tendo em vista que o tema não recebeu tratamento suficiente por parte dos autores, nos quais estamos nos baseando, torna-se impossível qualquer afirmação mais consistente.

Tal lacuna só deverá ser suprida quando forem realizadas monografias que enfoquem a religião e atentem para este aspecto, em relação aos vários povos *Bantu*.

Estamos convencidos que, em África, por hora, a única afirmação que podemos fazer neste contexto é que o conceito de *nkisi* não corresponde ao de *òrìṣà* (orixá), tratando-se, como vimos, de realidades estrutural e funcionalmente diferentes.

2.4 PESSOA E PAPÉIS PRINCIPAIS.

A concepção de pessoa já foi examinada no cap. II, item 2.1, vejamos pois os papéis principais.

Mulago escreve que o homem ocupa posição central entre todos os seres criados pelo Pré-Existente e, a vida humana, torna-se “a primeira das realidades sagradas criadas” (71).

É, justamente no Criador que se localiza a idéia básica do sagrado, uma vez que Ele é colocado acima da natureza, numa ordem supranatural, donde as características específicas de Sua criação.

Por outro lado, o homem, cuja vida e morte Dele dependem, evolui no plano da natureza (profano).

A conseqüência deste modo de pensar, no nível das relações é que elas são de ordem profana entre os seres criados, no mundo material e de ordem sagrada entre as criaturas e o Criador.

E, como vimos anteriormente, a vida é o bem maior e tudo é feito no sentido de preservá-la, de aumentá-la, de perpetuá-la, utilizando-se os meios que a tradição veicula, com a permissão do Pré-Existente. Tais meios detonam e possibilitam a manipulação das forças vitais para a consecução desses objetivos. Os habitantes do mundo invisível (de ordem humana ou não), intermediários entre o mundo visível e o Criador são acionados como retransmissores da força vital, através de regras pré-estabelecidas e como parte constitutiva da solidariedade vertical.

Em função da característica de serem retransmissores e canais da energia vital, assumem eles também dose significativa de sacralidade, que se estende a determinadas instituições no plano material, chegando ao nível das pessoas que são responsáveis por elas, como o rei e demais ocupantes de cargos de chefia, até o nível do pai, na família; os especialistas da religião e da magia e, o ferreiro.

Mulago afirma

“El poder supremo africano es, pues, sagrado. El soberano, por su cargo, ocupa un lugar privilegiado en el universo de las fuerzas del mundo” (72).

O poder político é sagrado porque é detentor de força vital e seus ocupantes representam a sociedade como um todo, ou partes dela, no caso de chefias menores (clã, linhagem e família), onde a hereditariedade (chefias de clã e linhagem), a investidura baseada na hereditariedade (no caso do rei e chefias tribais) e o casamento com a geração de filhos (na constituição da família), atestam a capacidade de transmissão da energia vital e a intermediação com o mundo invisível, no âmbito de manutenção da ordem, da harmonia e do bem estar dos outros.

Deixar de cumprir tais funções significa estar inapto para o cargo, necessitando ser substituído, pois os interesses da comunidade são mais importantes que o indivíduo. No caso do rei, muitas vezes é assassinado ou “convidado” a suicidar-se.

Cada representante a seu nível, faz a intermediação com os ancestrais e com o Pré-Existente, no âmbito do seu grupo, da família ao reino, exercendo pois, funções sacerdotais, apesar do título de sacerdote só se aplicar a quem

“está habilitado a presidir uma cerimônia, para implorar a uma divindade em nome de um grupo, para executar os ritos de um culto instituído” (73).

Nas sociedades africanas, em graus diferenciados, cada pessoa que ocupa posição de poder possui a habilitação necessária para a atuação requerida. Assim, o pai de família pode ser considerado o mais simples sacerdote, importância maior tem o chefe de clã e, máxima, o rei.

Sobre os especialistas da religião e da magia falaremos no item seguinte.

Dentre as pessoas sagradas resta-nos mencionar o ferreiro. Mediador entre vivos e mortos, devido sua especialização em transformar os metais

provenientes do interior da camada terrestre, mundo dos antepassados, o ferreiro domina a terra, a água, o fogo e o ar. Sua técnica vincula-o ao tempo mítico e dos ancestrais; os quatro elementos carregam-se de significação simbólica no reforço da vitalidade e ele torna-se o aglutinador das forças que atuam sobre os homens e as coisas.

Como vimos, embora as funções se diferenciem, um indivíduo pode acumular duas ou mais. Assim, uma pessoa pode ser ferreiro, especialista da magia, sacerdote e curador de doenças ou sacerdote, guerreiro e adivinho, etc. O desempenho de papéis mágico-religiosos permeia a vida dos indivíduos adultos, chefes de famílias, pois a solidariedade entre os planos material e imaterial é um dos pontos essenciais das culturas negro-africanas.

3. OS AGENTES DO SAGRADO.

Em sociedades onde a inter-ação entre o mundo visível e invisível constitui o alicerce organizacional, a função dos especialistas medianeiros entre estes dois planos reveste-se de importância excepcional. São responsáveis pela manutenção da sociedade, uma vez que esta os criou para serem guardiões das tradições, capacitados a explicar a origem do mal e a combatê-lo, no âmbito da atuação das forças vitais e das leis da causalidade, reforçando a vivência mágico-religiosa e a solidariedade.

Estes sábios, em suas sociedades, reúnem um conhecimento abrangente das respectivas culturas, o que permite desempenharem o papel de terapeutas individuais e sociais.

Considerados pessoas sagradas pela sociedade, em virtude do acúmulo de potência vital extraordinária que reúnem, em função das iniciações a que se submeteram, das aptidões inatas ou desenvolvidas nas relações com o mundo invisível e da vivência do sagrado, diferenciam-se dos outros e, de certo modo deles se separam, por viverem mergulhados, de modo especial, num mundo místico, observando restrições alimentares, jejuns, distanciamento de pessoas impuras e moderação sexual.

Muitas vezes conseguem se impor ao grupo devido sua força e prestígio social, obtendo alianças com os chefes políticos que, receosos do seu poder, os utilizam para manterem sua autoridade. Na ausência de acordo entre eles o conflito termina com o ‘desaparecimento’ de um deles.

Especialistas em magia, mantém com a sociedade uma relação ambígua: desejados e procurados mas, também, temidos e afastados, uma vez que as pessoas têm consciência da ambivalência da magia.

Esta característica da magia contribui de maneira sensível para dificultar a classificação de tais especialistas, geralmente agrupados sob a denominação de adivinhos, curandeiros e feiticeiros. Os primeiros promovem o bem estar das pessoas e da sociedade, os últimos são responsáveis pelas desgraças.

Portanto, embora as atividades sejam iguais quanto a técnicas e origem do potencial, adquirido pela manipulação das forças vitais, diferenciam-se no modo como se manifestam e nos objetivos que buscam satisfazer.

Todavia, na prática, muitas vezes se confundem e somos levados a crer que a distinção é meramente situacional.

Vejamos pois cada um deles.

3.1. OS ADIVINHOS.

O termo adivinho é inexato e impróprio para designar a abrangência de conhecimentos e as ações deste especialista, geralmente do sexo masculino.

É conhecido como *bàbáláwo* (pai dos mistérios) entre os *Yorùbá*, *bokono* entre os *Éwé* e, a denominação mais comum entre os *Bantu* é *nganga* (homem que conhece os meios de poder). Conforme o grupo *Bantu*, há uma variação de terminologia, aparecendo outras designações como: *m-hanga*, *n-gan*, *mganga*, *inyanga*, *ngambi*, *kimbanda*, etc.

Parrinder considera o *bàbáláwo* um sábio que discute de modo sério com aqueles que o consultam, orientando-os em empreendimentos de importância, não se comparando aos charlatões que apenas visam ganhos financeiros. Seu conhecimento é adquirido por métodos ainda desconhecidos pelos ocidentais e, segundo o autor é preciso

“examinar com muito cuidado os fenômenos de telepatia, de previsão, de espiritismo, que desempenham um papel em casos semelhantes”
(74).

Para sua atuação, o *bàbáláwo* utiliza o oráculo de *Ifá* (*òrìṣà* também denominado comumente de *Òrúnmìlà*), cuja consulta é realizada com dezesseis coquinhos de dendê ou através do *opele-Ifá* (colar de *Ifá*). Outras técnicas de consulta são ainda, empregadas em toda África ocidental tais como: búzios (pequenas conchas marinhas); *obi* (noz de cola); espelho; manipulação na água, de frutas, amêndoas, nozes, sementes e folhas diversas; entranhas de aves e animais, o transe mediúnico, etc. (75).

A partir das determinações oraculares, o *bàbáláwo* prescreve as ações necessárias para a situação do consulente quais sejam: oferendas, sacrifícios, banhos, beberagens, etc. (*ebó*), assumindo pois a função de curandeiro, conceito aqui utilizado destituído de sua conotação negativa, expressando tão somente o sentido de curar doenças ou resolver os problemas do cliente.

O *nganga* usa para seu mistér, entre outros meios, o cesto adivinhatório cujo conteúdo derramado no chão é analisado segundo a posição e aproximação de cada elemento. Tais elementos são constituídos de ossinhos de animais e de pessoas, pedras, estatuetas, raízes, conchas, panelinhas, nozes, bastões, cascas, espelhos, grãos, laminas de faca, escama, bicos, pés e asas de aves, giz, pequenos pratos, chifres e tantos outros objetos que, carregados de sentido simbólico dentro das leis da magia, o possa auxiliar.

Utiliza, também, o exame de entranhas de bois, cabras e galinhas, a posição do animal ou ave após a morte, os estertores finais; a aeromancia, a piromancia, a hidromancia e a geomancia, na qual uma das técnicas é o uso de uma corda com oito metades de noz, semelhante ao *opele-Ifá*.

Como na África ocidental, a África *Bantu* utiliza também o *obi*, búzios, espelhos, o transe mediúnico e a interpretação dos sonhos.

O ritual adivinhatório é acompanhado de gestos, invocações, cantos, palavras ritualizadas e muitas vezes, danças.

A formação do *bàbáláwo* e do *nganga* é longa, envolvendo iniciação especializada, com o afastamento em lugares secretos, onde aprendem os sinais e os nomes das figuras que se apresentam no oráculo, narrativas e provérbios, práticas, ritos, enfim, tudo que envolve o culto da adivinhação.

Para ser um especialista desta categoria, é necessário que a pessoa possua o dom particular, disposição e vocação, manifestados por meios ou fatos especiais, que têm atrás de si, a ação de um antepassados. Portanto, não é uma questão de querer ser e sim de ser escolhido. Como ressalta Altuna:

“Ninguém se pode fazer adivinho a si mesmo. Só os antepassados podem escolher e chamar, só eles modificam a força vital, iniciam o eleito e com ele mantém uma relação vital constitutiva da especialidade” (76).

É esta relação que possibilita ao especialista adentrar na inter-ação captando-lhe os movimentos e a seu critério, segundo o seu discernimento, controlá-los, anulá-los ou excitá-los; ações que ele realiza ou não, segundo o seu contexto cultural, para beneficiar seu consulente ou a comunidade, mesmo que isto possa significar o aniquilamento do inimigo que gerou o mal. .

Mediador de tensões, tanto quanto dos mundos material e imaterial, para ele não existem barreiras quanto à participação vital. Penetra em todos os aspectos da vida individual e social, interpretando mensagens segundo o código tradicional, onde tudo se relaciona pois é um mundo dinâmico, carregado de significado e que fala àquele que aprendeu a observar e detém o saber para decodificar as mensagens. Por isso é solicitado a atuar em todos acontecimentos da vida individual, do nascimento à morte e, da vida social.

Até o momento abordamos o especialista intérprete, ou seja aquele que analisa a relação entre significantes e significados; resta-nos cuidar daqueles que vários os autores, entre eles Parrinder e Altuna, classificaram de médiuns.

Para tanto é necessário definir o que é um médium e sua tipologia, o que faremos ancorados nas explicações do Espiritismo, organizadas por Allan Kardec. Ele afirma:

“Todo aquele que sente, num grau qualquer a influência dos Espíritos é, por êsse facto, médium. Essa faculdade é inerente ao homem; não constitue por tanto um privilégio exclusivo. . . . Todavia, usualmente assim só se qualificam, aquêles em quem a faculdade mediúnica se mostra bem caracterizada e se traduz por efeitos patentes, de certa intensidade, o que então depende de uma organização mais ou menos sensitiva” (77).

Caracteriza-se o médium por ser um canal entre os espíritos e os existentes humanos do mundo material ou, em outros termos, o médium, também chamando medianeiro, é a pessoa que faz a intermediação entre o plano material humano e a dimensão imaterial, dos existentes inteligentes, de constituição energética mais sutil. Expandimos o conceito para abarcar os existentes inteligentes que não pertencem à chamada “evolução humana”.

Esta ação mediúnica pode acontecer de maneira consentida e desejada pelos representantes das duas dimensões ou, como muito frequentemente acontece, de maneira involuntária por parte da pessoa que está na dimensão física, quando ocasiona doenças ou perturbações, via de regra. Fatos explicáveis pela sobrecarga de energia no organismo físico humano e a ação inteligente de um existente contra a vontade de um humano com vida na dimensão material.

Este apelo de inter-ação constitui fato observável e descrito em todas as sociedades, em todas as épocas.

Para entendermos esta inter-ação é necessário considerarmos a constituição da pessoa.

Um corpo físico vivo contém uma alma ou seja, um espírito ligado a ele, limitado e circunscrito (“encarnado”). Por ocasião da morte, desfeita a ligação com o invólucro material, subsiste o espírito, energia inteligente (= *muntu*), dotado de um invólucro com características especiais que podemos denominar quântico e que o Espiritismo chama de perispírito,

“envoltório fluídico, semi material, que serve de ligação entre a alma e o corpo” (78).

Este envoltório acompanha sempre o espírito, qualquer que seja o seu estágio evolutivo, tornando-se cada vez menos denso, mais energia irradiante, conforme o seu aperfeiçoamento. Por sua natureza plástica, a inteligência que é o ser, dá-lhe a forma e a dimensão que deseje. Em nível comparativo, em termos da informática, podemos dizer que o corpo humano e o aspecto *hardware* (a máquina), o perispírito o cabo que conecta a energia e o espírito, o *software* (a programação criada pelo Pré-Existente com inteligência própria e capaz de exercer seu livre arbítrio),

Assim, quando um espírito A, atua numa pessoa B, o faz através do elemento de conexão, ou seja, o perispírito.

Não cabe aqui a explanação dos motivos, das leis, das consequências, etc., de tal atuação pois fugiria aos objetivos do nosso trabalho.

O fato é que, dada a atuação, de acordo com as condições (materiais e espirituais) esta torna-se manifesta de várias maneiras; constituindo uma tipologia mediúnica, a saber:

Médiuns de efeitos físicos- capacitados para produzir resultados materiais ou demonstrações ostensivas. Dividem-se em facultativos e involuntários. Os médiuns facultativos são cientes de sua capacidade e produzem fenômenos referentes à matéria, por livre consentimento à atuação de um espírito e como ato de vontade própria, ocasionando suspensão de corpos pesados, aparições, deslocamentos aéreos, rotação de objetos, pancadas na própria substância de objetos, etc. Os médiuns involuntários ou naturais não são cientes de sua capacitação e os fenômenos ocorrem independentemente de suas vontades.

De acordo com o tipo de fenômeno produzido são designados por médiuns:

tiptólogos- ruídos e pancadas;

motores- movimento de corpos inertes;

de translações e de suspensões- deslocamentos aéreos, suspensão aérea sem ponto de apoio, de objetos ou de si mesmos;

de efeitos musicais- tocam instrumentos sem contato com estes;

de aparições- provocam aparições tangíveis ou fluídicas visíveis;

pneumatógrafos- escrita direta; e

curadores- aliviam dores ou curam doenças através das mãos ou com invocações.

Médiuns de efeitos intelectuais- capacitados a receber e transmitir mensagens inteligentes. Como os de efeitos físicos podem ser facultativos ou naturais, em alguns dos tipos a seguir:

audientes - ouvem os espíritos;

falantes- Falam sob a influência dos espíritos. Quando falam línguas desconhecidas por eles, recebem o nome de políglotas;

videntes- vêem os espíritos e o mundo imaterial, estando acordados;

inspirados- aqueles a quem os espíritos sugerem idéias conflitantes muitas vezes com as suas, sobre fatos cotidiano ou de realizações intelectuais;

de pressentimentos- intuição vaga de ocorrências futuras;

proféticos- obtém revelações precisas do futuro para serem transmitidas;
sonâmbulos- que sofrem a atuação de espíritos quando dormindo;
extáticos- têm revelações quando em estado de êxtase;
pintores ou desenhistas- pintam ou desenham sob a influência de espíritos;
músicos- escrevem, compõem ou executam músicas sob a influência de espíritos;
escreventes ou psicógrafos- os que escrevem por si, sob a influência de espíritos. Os psicógrafos mecânicos recebem impulso involuntário na mão e não têm consciência do que escrevem. Os semi-mecânicos junto com o impulso, têm consciência do que, à medida que escrevem. Os polígrafos alteram a caligrafia, conforme o espírito, para manter a identidade da escrita daquele, quando na vida material. Os políglotas escrevem em línguas que lhes são desconhecidas. Os iletrados escrevem, sendo incapazes de fazê-lo em estado ordinário.

O autor observa que:

“Todas as outras espécies se prendem mais ou menos diretamente a uma ou outra dessas categorias; algumas participam de ambas. Si analisarmos os diferentes fenômenos produzidos sob a influência mediúnica, veremos que em todos, há um efeito físico e que aos efeitos físicos se alia quasi sempre um efeito inteligente. Difícil é muitas vezes determinar o limite entre os dois, mas isso nenhuma consequências apresenta” (79).

Ele fornece ainda, outras classificações que não se adequam ao nosso contexto.

De acordo com a tipologia apresentada, o *bàbáláwo* e o *nganga* também se constituem médiuns, os quais podemos inserir nas categorias proféticos, audientes, videntes ou inspirados. Com isto, não estamos negando a validade e eficácia dos sistemas divinatórios em si, do aparato material e do longo processo para aquisição do conhecimento; sistemas que podem funcionar de *per si* mas que exigem uma sensibilidade diferenciada por parte dos seus manipuladores, já como condição para serem iniciados como adivinhos; muitas vezes os dois aspectos se complementam.

O que Parrinder e Altuna distinguem como médiuns caracterizam modalidades mediúnicas onde, o traço fundamental é o transe ou o êxtase.

Dependendo do estado de consciência do médium (consciente, semi-consciente ou inconsciente) o transe pode ser brando ou apresentar gradações de violência. É obvio que tais fatos prendem-se, também, ao contexto cultural do grupo e às características do espírito que é o agente do transe.

Normalmente, por ocasião do transe, a conexão do inteligente imaterial e o médium é mais intensa, agindo aquele como controlador momentâneo da personalidade deste, atuando através da hipófise (glândula situada na base do cérebro) nos órgãos da fala e dos movimentos (80).

Rejeitamos o emprego do termo possessão, carregado da idéia de um domínio contínuo do outrem sobre o corpo físico e ou a mente de um ego, caracterizando um fato patológico, tendo em vista que o controle efetuado é temporário, voltando o ego às atividades e ao domínio de si, após o transe. Tal conceito só se aplicaria em casos de disfunção, onde é possível também, a atuação de espíritos maléficos.

No êxtase, o médium, de um modo geral, não apresenta movimentação; é comum assumir uma postura como que petrificada, podendo ter visões e ouvir os espíritos. Neste estado, a alma muitas vezes se desloca para longe do corpo, sem romper a ligação que os une, pois se isso ocorresse, provocaria a morte da pessoa. Tal fato caracteriza-se como inverso à chamada “incorporação”. Ao terminar o êxtase ele relata sua ‘viagem’. A literatura sobre xamanismo enumera vasta quantidade de tais experiências (81).

As descrições de Altuna possibilitam-nos arrolar, além dos médiuns falantes (inclusive políglotas) e extáticos, os intuitivos e videntes, que não usam instrumental adivinhatório. Acreditamos que outras modalidades mediúnicas se apresentem mas, não foram objeto de estudo dos vários autores.

É necessário mencionarmos outros dois aspectos que envolvem os atos mediúnicos.

O primeiro diz respeito ao chamado animismo, fenômeno que se caracteriza, na modalidade de mediunidade falante, pela inexistência de um espírito comunicante: é o próprio espírito do ‘médium’ em transe quem fala, ou o seu sub-consciente, embora ele acredite que seja outrem. Tal fato, mais corriqueiro do que se imagina, com certeza ocorre, também, nas diversas sociedades negro-africanas.

O segundo é o charlatanismo quando o médium, deliberadamente, por interesses diversos, finge estar sob a ação de um espírito.

As várias modalidades mediúnicas se aplicam tanto à categoria dos adivinhos como às dos curandeiros e feiticeiros

3.2. OS CURANDEIROS.

Designados por muitos antropólogos de “homem-medicina” ou “médicos-bruxos”, os curandeiros possuem notável conhecimento, nas sociedades tradicionais, podendo tal função ser exercida tanto por homens como por mulheres.

Nelas é inadequada a conotação de impostor, dada ao termo curandeiro, nas sociedades ocidentais. Ele não toma o lugar do médico, ele é o médico e, somente ele reúne as condições para exercer a medicina, onde se acredita que as causas dos males físicos têm origem mística e, portanto, a ação curativa só se efetua magicamente, embora se empregue ervas e outros elementos curativos de origem mineral e animal.

Submetido à iniciação para adquirir uma mutação quantitativa que lhe permita adentrar na participação vital com segurança está apto para interferir na interação, equilibrando-a através dos seus remédios. É, ainda, através da iniciação que os conhecimentos ancestrais são passados por outros curandeiros. As mesmas condições exigidas para a pessoa tornar-se adivinho, aplicam-se no caso do curandeiro que, para diagnosticar os males, tem que executar também o papel de adivinho.

O trabalho mágico por eles realizado envolve três níveis complementares de ação: psicológico, religioso e médico; uma vez que as sociedades interpretam como causas originais das doenças, a feitiçaria, as transgressão dos padrões de conduta estabelecidos (de ordem ética e religiosa) e perseguição de espíritos. Tratar os males do corpo e anular as desgraças pressupõem descobrir a causa oculta, neutralizá-la, puní-la ou destruí-la.

Doenças e infortúnios significam desequilíbrio na vitalidade. Tanto quanto conseqüências da quebra da harmonia vital, constituem sinais evidentes de culpabilidade que exige reparos; não importando se a infração cometida foi consciente ou inconsciente.

Realizado o diagnóstico, se a causa encontrada prende-se a alguma transgressão, esta deve ser reparada com a confissão pública e castigos variáveis perante a comunidade dos vivos (flagelações, surras, humilhações, multas, etc.) e, com oferendas e sacrifícios aos ancestrais guardiões da ordem social. Livre de culpa e perdoado pelo grupo é imediatamente reintegrado.

Quando a origem do mal reside na feitiçaria é necessário descobrir o feiticeiro, anular sua ação, puní-lo ou aniquilá-lo. A escolha recai, geralmente, em inimigos do cliente ou em indivíduos anti-sociais.

Por último, na perseguição de espíritos, é verificado se são antepassados negligenciados ou espíritos malévolos. Sacrifícios e exorcismos são então realizados, sendo comum entre os *Bantu* sua transferência para estatuetas, animais e árvores.

As enfermidades somáticas são tratadas também, através do uso de plantas (folhas, raízes, frutos, sementes, cascas de árvores, sumos, carvões e cinzas), minerais (terra, argila e minérios)e, animais e aves (raspas de chifres, cascos, ossos, ovos, banha, estratos, cozimento ou calcinamento de órgãos e carnes), sob a forma de beberagens, emplastros, banhos, unções e comidas.

As cerimônias para debelar os males são bastante elaboradas, envolvendo o uso de cantos, danças, palavras invocatórias, imprecações, gestos, oferendas, sacrifícios, etc., com a finalidade de acionar a força vital dos elementos e

aumentar, ou equilibrar a energia do paciente e, onde desempenha importância fundamental o simbolismo de cores, formas e essências.

Além das ações curativas, o curandeiro executa um trabalho de esvaziador de tensões sociais, de promovedor da solidariedade, de manutenção dos padrões morais e do fervor religioso, de conselheiro, de prevenção de males, preparando amuletos, talismãs e criando símbolos gráficos, pinturas (corporais e em fachadas de casas) e tatuagens (82).

Denominado *nganga*, *kimbanda*, *ovi-banda*, nas sociedades *Bantu* e *onisegun* na sociedade *Yorùbá*, na qual suas funções são exercidas também pelo *bàbáláwo*, a ele se juntando os *àwòrò* (sacerdotes dos *òrìsà*), os *alágbàà* (que presidem o culto aos *Egúngún*- antepassados) e o *bàbálósányin* “colhedor e conhecedor das ervas ritualísticas e medicinais” (83).

3.3. O FEITICEIRO.

Conhecidos como *àjé* (mulheres) e *osó* (homens) em *Yorùbá*; entre os *Bantu* suas principais denominações são: *ndoki*, *muloji*, *ulogo*, *bulogi*, *muloi*, etc., ou mesmo *nganga* e *onganga*. Na maioria dos casos, acredita-se sejam mulheres a desempenhar tal função (84).

Personagem controvertida, temida, odiada, sempre citada e, pairando constantemente sobre a vida privada e social; todavia, necessária para explicar os infortúnios, a origem dos males, os mistérios da vida, as tensões sociais, bem como combater o individualismo, implementar a solidariedade e promover a catarse em sociedades fechadas, com normas severas, onde a

agressividade é reprimida, mas que pode ser liberada em relação às pessoas acusadas de feitiçaria.

Modelo anti-ético, amoral e imoral, representa o que a pessoa não deve ser.

Altuna afirma:

“Acreditam que vive na comunidade, mas ninguém o conhece. Espalha um permanente medo que só o adivinho e o curandeiro podem enfrentar. O feiticeiro banto é mito, lenda, suposição, figura, imaginação, símbolo, solução e necessidade psicológica, social e religiosa. Não é realidade” (85).

Nas sociedades negro-africanas ninguém é feiticeiro, ninguém os viu atuar, não se presenciou seu desdobramento e metamorfoses noturnas para “comerem as almas” de suas vítimas, ninguém participou de suas reuniões ou foi, de fato, iniciado por um deles mas, potencialmente qualquer um pode ser feiticeiro, na medida que se acredita que é possível sê-lo inconscientemente, enquanto se dorme, já que existe um poder incontrollável dentro de cada pessoa.

Vivo e requintadamente elaborado no imaginário desses povos, sua existência é necessária para dar coerência às culturas dessas sociedades. A crença na sua existência e poderes torna-se condição imprescindível para a adaptação do indivíduo em seu meio social.

Personificação do mal exerce funções análogas à do demônio nas sociedades cristãs. Suas atividades, descritas pelos antropólogos, em muito se assemelham às das bruxas medievais (86). Seu poder atenta contra a harmonia individual e social, bem como aos antepassados e ao Criador, ao abusar da participação vital.

Buakasa distingue duas maneiras de atuar em feitiçaria (*kindoki*): por essência e com *nkisi*.

Na primeira “é uma força interior, imaterial” que ele distingue da bruxaria *Zande*, descrita por Evans-Pritchard “como uma substância intra-orgânica localizada no ventre”. Na realidade é o duplo do feiticeiro, que este autor chama de “alma” (87). Todavia, Altuna cita como uma das explicações para o feiticeiro, a existência do poder maléfico localizado em órgãos do ventre, garganta e pescoço (88).

Nesta categoria se enquadram todas as considerações efetuadas anteriormente sobre o feiticeiro.

Na segunda, pressupõe-se o uso de instrumental e conhecimentos mágicos para atacar outrem. É a utilização da magia, transformada em magia negra com o propósito deliberado de agredir e até matar o alvo do desafeto pessoal ou do cliente, mesmo que lançando-se mão de venenos.

Por outro ângulo e até certa medida, não é o que fazem o adivinho e o curandeiro? As falácias humanas estão sempre presentes em qualquer sociedade.

3.4. ORGANIZAÇÃO MÁGICO-RELIGIOSA.

Parrinder assinala que tanto quanto possível é necessário distinguir os diversos tipos de pessoas que se ocupam da religião bem como as funções que executam.

A distinção mais significativa é a que reúne de um lado os sacerdotes e seus ajudantes, dedicados aos afazeres de um ente espiritual (que o autor chama de um deus particular) e do outro curandeiros e adivinhos. Os sacerdotes, na sua maioria podem ser adivinhos e curandeiros mas a recíproca não é verdadeira, embora existam alguns adivinhos qualificados para exercer funções num templo (89).

Apesar de não institucionalizado nem hierarquizado, entre os *Bantu*, o sacerdócio é exercido pelos diversos níveis de chefia (da família ao reino), por especialistas da magia e pelos representantes dos “senhores da terra”; porém qualquer homem ou mulher pode realizar sacrifícios e apaziguar espíritos, antepassados ou seres da natureza, desde que em caráter restrito e sem comprometer a harmonia social. Em geral, acumulam aos afazeres profanos, a função sacerdotal, fato que ocorre também, de modo significativo, entre os *Yorùbá*, embora entre eles se encontre uma maior especialização sacerdotal.

Semelhante aos *Bantu*, os *Yorùbá* têm nas chefias a presidência religiosa, sendo o rei (*Oba*) de cada região, o sacerdote chefe dos cultos nela existente, quer seja de *òrìṣà* ou de *egúngún*.

Cada *òrìṣà*, cultuado em uma cidade, possui o seu templo e uma hierarquia sacerdotal; os cargos religiosos são nomeados conforme a tradição local.

Como exemplo, em *Ifé* o *oba* recebe o nome de *Ó̀̀ni* e o sacerdote de *Òrìṣàálá*, *Olóóṣànlá*; em *Ọ̀yó* é *Aláàfin* e o sacerdote de *S̀̀ngó*, *OníS̀̀ngó*. *Alágbáà*, preside o culto de *Egúngún* (ancestrais). Os sacerdotes recebem o nome genérico de *àwòrò*, *elégùn* (de *gùn*=montar) ou *olóòrìṣà* (“aquele que possui um *òrìṣà*”) (90).

Conforme o *òrìṣà*, o *áwòrò* pode receber nomes diferentes como *Olúpòna* (sacerdote de *Èṣù*), *Saba* e *Okere* (para *Ogún*), *Mogba*, *Balè*, *Arupe*, *Seriki*, *Asoju*, *Esinla*, etc. (para *Sàngó*) e *Obàlálè* e *Obàlásè* (para *Obàtálá*) (91).

Os diferentes nomes para os sacerdotes de um mesmo *òrìṣà* indicam as especializações de funções dentro do culto.

Os *nganga* recebem designações variadas de acordo com sua especialidade.

Cavazzi descreve cada um deles, os quais passamos a resumir:

Quitome ou *quitombe* - chefe supremo. Recebe as primícias de todas as colheitas e comunica fertilidade aos campos, distribui fogo, que mantém sempre aceso em sua casa. Considerado como oráculo pelos *soba*, a ele reportam “todos os problemas religiosos, políticos e bélicos, dependendo em tudo da sua autoridade”. Não assumem o cargo sem os rituais do *quitombe*, a quem reverenciam.

Ngombo - dedica-se à arte de predizer o futuro (*cutamanga*) e curar qualquer doença.

Ngochi - vive com onze mulheres e para cada uma, um ídolo (possivelmente um *nkisi*) é dedicado, estando todos colocados à volta de sua casa. Através delas recebe o oráculo. É procurado pelos desejosos de vingança contra seus ofensores.

Mpindi - domina os fenômenos atmosféricos, sobretudo trovões e chuva.

Nganga-ia-muloco - atende os que suspeitam estarem sujeitos a malefícios e os que querem se proteger contra raios.

Ntinu-a-maza - “rei da água”, conserva seus amuletos no fundo do rio e exerce a função de curador.

Amobundu - prepara “proteção” para as plantações.

Mulonga - prognostica se uma pessoa ficará ou não curada, mergulhando a própria mão numa panela com água fervente e outros ingredientes. Se não se queima a pessoa viverá, caso contrário morrerá.

Nconi - nome derivado do *nkisi* que leva à cintura. Dedicar-se a diagnosticar e curar doenças.

Nzazi - adivinho e curandeiro que se serve do *nkisi Nzazi*.

Ngodi - pretende curar surdos, segundo o autor, sem sucesso.

Nsambi - especialista na cura de uma doença que provoca manchas esbranquiçadas na pele, semelhante à lepra.

Nganga-mbungula - encanta e atrai pessoas através do assobio.

Nganga-muene - consegue tirar milho das espigas, deixando intactas as palhas.

Macuta e Matamba - curadores que trabalham juntos.

Ngulungu e Mbazi - idem.

Mpungu - cuida da guerra, ficando na frente de batalha.

Cabonzo - preparador de contravenenos, cuida do *Mpungu* caso seja atingido por setas envenenadas.

Issacu - cuida dos dois anteriores, caso fiquem feridos. Os três são manipuladores de remédios.

Nequita - chefe de uma espécie de seita iniciática que se reúne num local denominado *quimpaxi*. O segundo na hierarquia é o *Ndundu*, albino. Tem grande importância também, os *ndembela*, pessoas que nascem com os pés estropiados e, os anões e ou pigmeus, conhecidos como *ncucaca* ou *ngudi-ambaca*.

Nganga-ngudi-a-nambua - encantador de elefantes.

Mpacassa - encantador de vacas selvagens.

Mpombolo - encantador de todos outros animais selvagens.

Nganga-a-tombola - “sacerdote dos ressuscitados”. Segundo o autor faz os cadáveres moverem-se e até comerem e falarem, usando a prestidigitação ou “artes do Demônio”.

Em relação aos *Jaga*, que ocupam o reino de *Matamba* sob o domínio da rainha *Jinga*, o autor enumera:

Nganga-ia-nvula - fazedor de chuva.

Nganga-ia-mbudi-nvula - tem a função de afastar as chuvas.

Nganga-ia-ita - “sacerdote da guerra”, prepara preservativos contra armas inimigas (peles de crocodilos, portadas à cintura) e perito manipulador de unguentos para feridas. “O primeiro a receber aquela cintura com muitas cerimônias das mãos do *nganga-ia-ita* é o general”.

Nganga-ia-quimbanda - “sacerdote chefe do sacrifício” de galos, serpentes e cães.

Nganga-ia-muloji - “sacerdote das bruxarias”, feiticeiro, perito na preparação de venenos.

Nganga-ia-zumbi - “sacerdote dos espíritos”, trata doenças identificando sonhos com mortos e o uso de *xinguila* (médiuns falantes).

Nganga-ia-xili - prepara cintas e ligaduras para proteção contra feras.

Em relação aos *xinguila*, Cavazzi afirma que quer dizer “adivinho possuído por um espírito que fala pela sua boca” (p. 204); que recebem o nome genérico de *quilundo* e que como cada província tem seus ídolos particulares (*nkisi*), cada *xinguila* tem o nome do *nkisi* que cultua.

Para a região do *Dongo* e de Angola, explicita o *Nganga-ia Nzumba* adivinho e curador, cujo ídolo é um bode vivo.

Em *Quissama* e *Libolo* sobressaem *Navieza* e *Cassumba* (marido e esposa). Para *Navieza* é construída uma casa e para *Cassumba* um alpendre onde ficam os respectivos *nkisi*, procurados para obtenção de curas e, onde se realizam os cultos. Naturais da *Alta Ganguela*, deformados pela peste bubônica, deixaram a terra natal, estabelecendo-se em *Quissama*, onde ganharam uma palhota isolada. Após suas mortes, as pessoas os veneraram como deuses protetores

contra tal doença. Em *Libolo* cultuam-se também, o nkisi *Ibundo*, exercendo o *xinguila* a função de curandeiro.

Nganga-nzumba e *Cabalo*, sua mulher, constituem *xinguila* e *nkisi* dos *Mundongo* ou angolanos, que têm como ajudantes *Caria-maji*, *Caria-pezo*, *Caria-fuba*, *Quinzumbula* e *Quidila*. Exercem funções de curandeiros.

Nas províncias das duas *Ganguelas* encontram-se o *Quilunda Cassuto* e sua mulher *Nquixi*, curandeiros e, também, *Qutorio*, que castiga as transgressões com dores de cabeça e vertigens e cujo *xinguila* inicia a construção das casas.

Até a invasão *Jaga*, cultuavam-se os deuses *Unga*, *Muala*, *Saxia*, *Cuangu*, *Lamba* e *Bala*, uns masculinos outros femininos, que fugiram, chorando o extermínio de seus seguidores e, desfazendo-se em lágrimas originaram as lagoas (os femininos) e as nascentes dos rios (os masculinos).

O autor cita ainda os “deuses” *Muta*, *Catombo*, *Equitopope*, *Cabola*, *Muengo*, *Essuquico*, *Quibonbo* e o *xinguila Cabango-nzala*, “advogado dos esfomeados” (92).

Óscar Ribas descreve as funções de quatro ministros do culto professado pelos *kimbundu* de Angola, a saber *kimbanda*, *kilamba*, *mulôji* e *múkua-mbamba*.

O *kimbanda* é adivinho, necromante, exorcista, curandeiro e feiticeiro. Durante um tratamento ou na direção de um ritual é chamado pai ou mãe de *umbanda*.

“Umbanda e uanga, na liturgia dos Quimbumdos, representam os dois pólos: o primeiro designado ciência de quimbanda, arte de curar, cerimônia ou prática ritual (efectuadas por quimbanda); e o

segundo, ciência de feiticeiro, malefício, veneno ou droga nociva (propinados por ocultistas)” (93).

O *kilamba* é responsável pelo culto às sereias e seu intérprete (94).

O *mulôgi* é o feiticeiro por excelência, só se dedica ao mal. Não agindo publicamente, em relação a ele só existem suspeitas de exercer tal arte.

O *mukua-mbamba*, aproximadamente homem do chicote, persegue e castiga os feiticeiros, assumindo portanto a função de fiscal. O chicote é na realidade um bastão magicamente preparado (95).

Redinha menciona o “Nganga Mbakulo, ancião do clã e guardião das relíquias dos mortos venerados”, que Van Wing diz ser o chefe coroado *Mfumu Mpu* (96).

3.5. TEMPLOS E LUGARES SAGRADOS.

A natureza é o grande templo das religiões negro-africanas. Praticamente todas as aldeias possuem seu “bosque sagrado”, local de iniciações, oferendas e sacrifícios. “Fontes, riachos, rios, lagos e mares constituem os grandes ‘templos’ aquáticos da religião negra”, afirma Zahan (97) e, podemos acrescentar o interior da terra, montanhas, montes, grandes pedras, cavernas, vulcões inativos, cachoeiras, pântanos e árvores (baobá, *iroko*, *mulemba*, etc.), como outros tantos templos.

Tais locais são considerados sagrados por serem habitat de espíritos da natureza e, também, de antepassados. Todavia, o homem constrói e sacraliza outros.

Os antepassados recebem libações, oferendas, sacrifícios e súplicas em suas tumbas, no cemitério ou no bosque sagrado, em cabanas para eles construídas, em altares e santuários domésticos, nas aldeias, nos campos, rios, árvores e encruzilhadas.

É comum o negro africano atirar pequenas porções de sua comida e bebida na direção dos pontos cardeais, estabelecendo diuturnamente a participação vital com os seus antepassados. As primícias das colheitas bem como porções da caça, da cerveja fabricada, de vinho de palma e *obi* lhes são oferecidos pelo chefe da família ou adivinhos.

Cestos, pequenos baús, vasilhas, estátuas de madeira, barro e pedra guardam relíquias dos antepassados (unhas, ossos, cabelos, crânios, objetos de uso pessoal, etc.), aproximando o invisível, de maneira simbólica e através de resquícios de sua energia vital. Papel semelhante também é atribuído às mascararas. Tais objetos também recebem sacrifícios (98).

As sociedades *egúngún* (*Yorùbá*) possuem templos, à semelhança aos dos *òrìsà*, onde oferendas e sacrifícios, junto aos objetos consagrados aos antepassadas, também são efetuados.

Os templos construídos pelo homem, qualquer que seja a função que se destinem (culto de antepassados e ancestrais, espíritos da natureza, iniciações, etc.), são de proporções modestas, despojados de luxo e riqueza e, geralmente integrados, harmoniosamente, à natureza.

Para o negro africano qualquer lugar é passível de tornar-se um lugar de culto, mediante sua sacralização através do ato de se verter água (símbolo feminino, por excelência), bebidas (vinho de palma, gim, rum e cerveja de milho, milhete ou sorgo), azeite de dendê ou sangue dos sacrifícios, na terra, tanto quanto a oferenda de alimentos.

Religiões primordialmente sacrificiais, nelas o sangue dos animais é tido como o veículo transportador da energia vital que, simbolicamente representa o prolongamento da força vital do doador. Na concepção africana os bens, tudo que um indivíduo possui, é carregado de sua energia, assim o sacrifício representa uma doação de si para se estabelecer a comunhão vital. É o fio que conduz a eletricidade ou o canal que veicula as ondas de força vital. Esta concepção explica ainda porque determinadas partes e órgãos dos animais são ofertados, servindo o restante de refeição para os existentes do mundo material que, ao ingerirem estes alimentos fortalecem a participação.

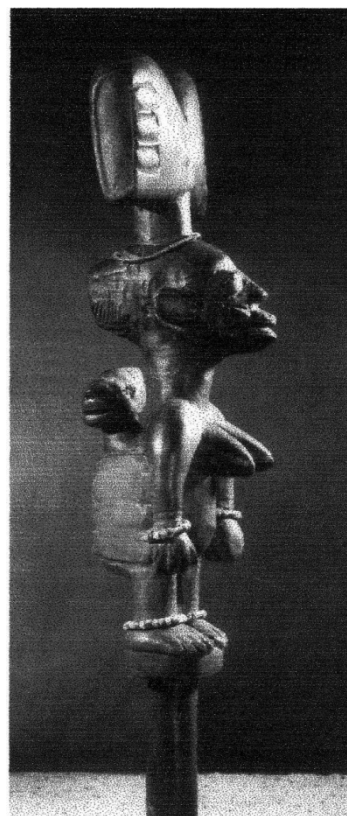


Figura 18 – “Oshe Shango”. Yorùbá-Nigéria.

Fonte: GÖTTER AUS AFRIKA: Niedersächsisches Landesmuseum. Hannover. p. 42.

C. A VIDA E A MORTE COMO PROCESSO CULTURAL.

Tomado em seu sentido amplo, processo nos remete ao diagrama “círculo da vida”, apresentado no capítulo II: nascimento, infância, juventude, maturidade, velhice, morte, antepassados e seres a nascer.

A passagem de cada fase é marcada por ritos, assim como dentro de cada uma delas, na vida material, outros tantos se realizam. É sobre esses rituais que passaremos a tecer considerações.

Em trabalho anterior (99), já conceituamos ritual, apoiados em Cazeneuve, Beattie, Mair e Van Gennep que, sumariando, podemos considerar como ações repetitivas individuais ou coletivas, carregadas de simbolismo, que dizem e fazem coisas, onde mesmo sendo institucionalizadas através de regras invariáveis, cabe alguma improvisação e cuja eficácia é aceita ou considerada possível, por aqueles que o praticam.

Para o entendimento, dentro dos nossos padrões culturais, os antropólogos têm classificado os rituais das sociedades tradicionais, segundo uma terminologia atada à estrutura do pensamento ocidental e da qual também não temos condições de nos afastarmos.

Na perspectiva de processo, os ritos são vistos como “passagens”, podendo ser agrupados, de acordo com Van Gennep, em “Ritos de separação, Ritos de margem e Ritos de agregação” (100).

Como um item, dentro do capítulo religião, ficamos impossibilitados de tratar o tema na profundidade que ele merece. Vamos nos abster das descrições dos incontáveis rituais de cada povo — que no seu conjunto constitui nosso objeto

de estudo — para, a partir das descrições de outros autores, buscarmos apreender o significado deles. Se perdemos em profundidade, ao tratarmos conjuntos de rituais, ganhamos na demonstração de uma certa unidade cultural, quanto às finalidades dos ritos, para as sociedades que os executam e, ainda permanecemos coerentes com Geertz, quando assinala:

“Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, a procura do significado. É justamente uma explicação que eu procuro, ao construir expressões sociais enigmáticas na sua superfície”(101).

Na visão de mundo (102) dos povos negro-africanos, o humano é construído a partir do seu nascimento e reelaborado após a sua morte, através de rituais que o insere no quadro da cultura do grupo, reforçando constantemente a solidariedade da e na comunidade, de todos os existentes vivos e mortos, mediante uma simbologia própria.

Nesta dinâmica cultural, os ritos se sucedem (agregação, margem, separação, agregação...) ao longo da existência terrena e no além — enquanto se é lembrado pelo grupo —, quando fazemos um corte para focar um indivíduo. Todavia, na realidade, ritos de agregação pelo nascimento de um novo componente do grupo geralmente estão superpostos com ritos de separação e de margem, se enfocarmos os pais do novo rebento, por exemplo.

Portanto, não é possível abstermos nunca desta visão integradora e totalizante, mesmo quando estamos falando de um ritual determinado, se quisermos

entender a dinâmica cultural desses povos e mais, no geral, a descrição do rito se atém ao seu momento culminante, fato que dificulta seu entendimento e o da dinâmica.

Os ritos não constituem atos isolados. Eles se inserem num contexto onde, o antes e o depois têm igual importância dentro da ideologia que lhes dá sentido.

Porque estão imbricados nesta ideologia, nesta visão de mundo, eles dizem coisas e fazem coisas. Eles revelam o modo de pensar, o entendimento do universo e do homem, constroem a pessoa e mantém a cultura, sem torná-la estanque.

Nesta perspectiva e sem a pretensão de arrolarmos todos os ritos, vejamo-los por categorias.

Os ritos de agregação têm a finalidade de unir, tornar homogêneo, estabelecer uma relação estreita, reintegrar, posicionar um ou mais indivíduos em um grupo, determinando sua localização na estrutura social e ou seu “estado” segundo os padrões culturais desse grupo.

Os ritos de separação constituem sua antítese.

Os ritos de margem ou de liminaridade caracterizam o estágio em que os sujeitos estão em situação ambígua. Passaram pelos ritos de separação e ainda não foram reintegrados pelos ritos de agregação, portanto não se enquadram nas “classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural” (103). Por isso, tal estágio é relacionado à morte, à volta ao útero ou à natureza, ao isolamento, à não posse de qualquer bem ou posição social. Espera-se que os sujeitos sejam humildes e de

comportamento passivo, sobretudo nas iniciações, quando devem aprender novos padrões.

A gestação dá início ao processo ritual que um indivíduo se submete ao longo de sua vida em sociedades tradicionais.

No útero materno, o feto está sujeito aos ritos de separação e liminaridade pelos quais sua mãe necessariamente passa.

Ao nascer recebe um nome dado pela parteira, nunca revelado a não ser que a criança morra antes de receber outro nome. Tal nome é o que a fará ser lembrada pela família. Alguns grupos não consideram como ser humano, a criança antes de falar, portanto não precisa ser lembrada.

O enterramento da placenta em local preestabelecido pelo grupo (“cemitério das placentas”) ou próximo à casa ou ainda, junto a uma árvore ou campo cultivado e a manipulação do cordão umbilical, os banhos com ervas e o uso de amuletos, representam agregação ao mundo dos vivos e separação dos mortos, da mãe e de influências nefastas de espíritos.

A apresentação à comunidade, a nomeação pela mãe, pai, adivinho ou qualquer outro adulto da tribo, constituem ritos de agregação.

O nascimento de gêmeos impõe a liminaridade a mãe e a eles até cerca de seis anos (*Ichogo* - Congo), em outros grupos, considerados de mau agouro, anormalidade, matam um ou ambos, submetendo-se a mãe a ritos purificatórios (separação), finalmente, para outros é motivo de júbilo e passam por vários ritos de agregação.

Durante a lactação (cerca de três anos), a mãe vive, sexualmente, um período marginal. No seu término, o adivinho roga a proteção dos antepassados para a criança e, danças são realizadas (ritos de agregação).

Recorrência de nascimentos seguidos de morte ou morte com pouca idade, de filhos de uma mesma mãe, constitui entre os *Yorùbá*, os *àbíkú* (os que nascem para morrer). Ritos de agregação ao mundo dos vivos e separação dos mortos buscam manter o novo ser nesta dimensão (104).

Os ritos iniciatórios que marcam a passagem para o estágio adulto nem sempre coincidem com a “puberdade biológica”, fato que levou Van Gennep a distingui-la da “puberdade social”, embora reconheça neles “o caráter propriamente sexual, dos quais se diz que tornam o indivíduo homem ou mulher, ou aptos a sê-lo...” (105). Tais ritos caracterizam-se como de separação do mundo assexuado e a eles se sucedem ritos de agregação ao mundo sexual, à comunidade e mesmo a grupos diferenciais de idade e sexo. Neste momento, geralmente ocorrem a circuncisão, a excisão e ou a perfuração do hímen, nas sociedades que as praticam, o que constituem ritos de separação da humanidade indiferenciada para inserção no grupo específico, função exercida também pelas diversas mutilações, escarificações, tatuagens, pinturas, etc.

Durante o período de reclusão, os indivíduos estão numa fase de liminaridade e os ritos aos quais são submetidos cumprem funções diversas mas que, a grosso modo, podemos dizer objetivam construir o ser social. Volta-se à natureza e reconstrói-se a vivência carregada de simbolismo que ajusta os indivíduos aos padrões culturais do grupo.

Terminada a reclusão, que varia de dias a anos, conforme o grupo, as choças são queimadas e volta-se ao vilarejo onde festas ocorrem e constituem o ápice dos rituais de agregação, numa nova categoria social.

Etapas semelhantes são cumpridas nas iniciações dos especialistas da magia e dos *àwòrò* (sacerdotes de *òrìṣà*); de pessoas de uma corporação de ofício; de sociedades secretas, políticas e guerreiras e de entronização dos reis.

Se, por um lado, os ritos de passagem comunitários abarcam praticamente a totalidade dos indivíduos, uma vez que é condição para serem reconhecidos como adultos e pertencentes à sociedade, as demais iniciações constituem especializações que a estratificam. Em âmbito menor agregam a um grupo e, de certo modo, separa em relação à massa que constitui o todo social.

A passagem para a maturidade plena é feita através dos rituais de noivado e casamento e, a constituição de família que assegure a descendência.

O casamento, dada sua importância pelos fatores que envolve (econômicos, relações sociais, mudança de *status*, perpetuação da linhagem, etc.), tem no noivado um estágio de liminaridade, de considerável relevo. Via de regra, envolve a mudança de família, clã ou tribo, de um dos cônjuges. Esta mudança material é marcada nos rituais de separação. Muitos grupos, põem em evidência os ritos de margem, como etapa autônoma dos rituais de casamento. A liminaridade termina com ritos preliminares de agregação ao novo meio ou de separação da condição liminar. Os ritos de casamento agregam o novo membro ao grupo e os nubentes entre si. Divórcio e viuvez são previstos no contrato de noivado e geralmente não separam as famílias unidas pelo casamento.

A última grande categoria de ritos de passagem referem-se às cerimônias fúnebres, também marcadas por ritos de separação, liminaridade e agregação, constituindo os dois últimos etapas mais elaboradas uma vez que a separação física do mundo profano é fato consumado mas a elaboração para a permanência no âmbito do sagrado está se iniciando. Os ritos de margem abarcam o período de luto, ao término do qual os ritos de agregação finais colocam o existente como habitante do além, sacralizado e, se teve vida plena, dentro dos padrões da cultura do grupo, como antepassado e ... ancestral.

Neste período, vivos e mortos constituem uma associação especial, na qual os vivos se inserem por intermédio de ritos de separação da sociedade, aí permanecendo de acordo com o parentesco e importância do morto (no caso de chefias, envolve todo o grupo), por maior ou menor tempo e do qual saem através de ritos de reintegração à vida social.

Os diversos povos tratam de maneira peculiar a morte e a sobrevivência dos princípios vitais (veja-se a concepção de pessoa; e o item 2.1 - A Vida e a Morte e 2.2 - Os Ancestrais, do presente capítulo). Vansina, afirma não haver, entre os *Kuba*, culto aos ancestrais (106).

Em função desta diversidade de posicionamento frente à morte, da crença numa existência pós-morte e da inter-relação entre vivos e mortos, crenças partilhadas pela quase totalidade dos povos negro-africanos, as cerimônias funerárias apresentam uma variedade exuberante de ritos, dos mais simples aos mais complexos, de pouca duração a períodos que se estendem por anos, podendo se prolongar indefinidamente, como no caso do culto aos ancestrais.

Se, pelo nascimento o existente entrou para o mundo material, pela iniciação tornou-se um ser social, através dos ritos fúnebres assegura-se-lhe a continuidade, metamorfoseado.

Como um nenê, o defunto encontra-se num estágio de “vir a ser”, que se concretizará pelos rituais fúnebres.

Realizados corretamente, de acordo com as tradições, os rituais integram o defunto na “aldeia dos ancestrais”, galgando tal *status* com o tempo.

Efetuados de modo incorreto, com descuido, não atingem o objetivo proposto, permanecendo o defunto vagando, em desgraça, o que acarretará sua vingança contra os vivos, provocando-lhes dissabores.

Via de regra, os funerais dividem-se em três fases: velório, enterro e luto, as quais se subdividem em etapas, de acordo com os rituais. Vejamo-las, de maneira genérica.

O velório caracteriza o período que tem início com o passamento e termina com o enterro e compreende a aflição (choro, gritos, recobrimento do corpo com o pó da terra, maldição do causador da morte, louvores e votos de felicidades ao defunto e início das danças fúnebres), a preparação do cadáver (banho, unção com óleos e perfumes, esvaziamento de líquidos, ressecamento mediante fumigação ou introdução de azeite fervente, para alguns povos, vestimenta e colocação na posição que será enterrado — sentado, de cócoras com as mãos no peito, ereto sobre a esteira no caso de ser em pé ou deitado), o aviso a todos os parentes (o não comparecimento pode causar suspeita de feitiçaria), os sacrifícios (bois, cabras, porcos e galinhas) e oferendas de alimentos, bebidas e presentes (sobretudo, tecidos) e as festas em homenagem ao morto, com comidas, bebidas, conversas e danças, na presença do cadáver, e que chegam durar vários dias. Para os *Bantu*, genericamente, constituem as maiores festas, sobretudo pela fartura de comidas e bebidas.

O enterramento do cadáver pode ser feito dentro da casa, próximo a ela, à margem de caminhos e encruzilhadas, próximo a uma árvore, em cemitério na floresta, leito de rios ou em suas proximidades, sobre rochas coberto com pedras; no curral de bois (homens), local onde se acende a fogueira (mulher), curral de vitelos (crianças), onde se guardam os pilões (jovens iniciadas) perto da casa (rapazes), para os povos pastores. Junto ao cadáver ou à cova são colocados objetos de uso pessoal, armas, troféus, instrumentos de trabalho, presentes e oferendas de alimento e bebida. Antigamente, escravos e auxiliares dos reis e chefes eram com eles enterrados. Tais oferendas, liberam sua energia e suprem as necessidades imediatas do morto, no além e, através dos símbolos, reforça-se a solidariedade.

Algumas tribos, após certo tempo exumam os corpos e procedem a um segundo funeral.

Todos que tiveram algum contato com o cadáver submetem-se a ritos purificatórios.

Com o enterro inicia-se o período de luto, variável segundo o povo enfocado e para cada um deles, de acordo com o grau de parentesco e importância do morto. O peso maior da liminaridade recai, geralmente sobre os cônjuges sobreviventes.

É comum as mulheres desfazerem os penteados, cortarem o cabelo ou rasparem a cabeça, pintarem o rosto com traços negros, vestirem roupas humildes e manterem o tronco descoberto.

Durante o período de margem, inúmeros tabus (*quijila*, *èwò*) são observados, sobretudo pelos viúvos e com menor intensidade por filhos, irmãos e pais. Até

o término do luto, o nome do morto não será pronunciado por ninguém na comunidade.

O luto termina com ritos purificatórios e de reintegração (banho no rio, banhos de ervas e outros ingredientes, despojamento das vestes antigas e recebimento de novas, entrega de objetos simbólicos, pintura branca no corpo, acendimento de fogo, refeição com os parentes, enterramento das ervas passadas no corpo, etc.).

Em alguns grupos, uma viúva antes de contrair novo matrimônio deve manter relação sexual com um parente próximo do marido falecido ou ainda, com um estranho que desconheça o seu estado de impureza.

Periodicamente o morto é homenageado com oferendas e sacrifícios.

Como também assinala Van Gennep, a quem remetemos para um maior aprofundamento, os ritos podem ser analisados sob várias perspectivas, segundo sejam estudados em um ou outro contexto ou, em conjunto e em separado, o que certamente constituiria um tratado de muitos volumes (107).

Com os ritos funerários, que constituem na realidade um culto à vida, à sua perpetuação e enriquecimento, percorremos o “círculo da vida”, carregado de simbolismo de formas, cores, dimensões e essências e, sobretudo, de magia e religiosidade, onde o religamento é uma constante e dá sentido ao existir.

D. CONSIDERAÇÕES GERAIS.

Por mais que busquemos a perfeição somos obrigados a reconhecer nossas limitações. Poderíamos arrolar uma lista de justificativas, de explicações, que no final redundariam na pura e simples constatação: a perfeição é o nada absoluto, a imobilidade, para nós humanos. Se a atingíssemos não haveria mais questionamento e desproveríamos da vida, a razão de viver.

Assim, damos a última pincelada, terminando nosso retrato, que esperamos traga satisfação àqueles que o virem (e... lerem).

Nossas conjecturações a seguir, constituem tão somente a moldura que, caso tenhamos feito a escolha adequada, valorizará a obra.

Passamos em revista aspectos que caracterizam a ideologia “mágico-religiosa” de povos negro-africanos. Sabemos que não abarcamos todos e nem tínhamos a pretensão de fazê-lo. A arte e a vida constituem-se de escolhas que fazemos, segundo nosso conhecimento e apercepção da realidade, exercício que se torna mais difícil quando objetiva enxergar e compreender o universo do outro, sobretudo quando este universo já é uma reinterpretação de segunda mão.

Todavia, desafios existem para serem enfrentados, contornados ou superados, e o que apresentamos é o resultado da leitura que fizemos dos autores que embasam esta parte do nosso trabalho, tendo como diretriz “a unidade na diversidade e a diversidade na unidade”.

E, neste ponto, pegamo-nos a lembrar Lévi-Strauss em “O Duplo Sentido de Progresso”:

“De qualquer maneira é difícil representar, a não ser como contraditório, um processo que podemos resumir assim: para progredir, é necessário que os homens colaborem; e no decurso desta colaboração, eles vêm gradualmente identificarem-se os contributos cuja diversidade inicial era precisamente o que tornava a sua colaboração fecunda e necessária” (108).

As culturas negro-africanas apesar de milenares, fato que propicia uma diferenciação em nível técnico, no modo de fazer as coisas, guardam uma relativa homogeneidade no pensar o mundo, a sociedade, o homem e a vida. Embora o acaso exista, não há como contestar, todavia por si só não produz qualquer resultado (109), o que nos leva a afirmar que tais culturas têm se fecundado mutuamente ou, este “pensar” comum, que remontaria a um passado bastante longínquo, tem se mostrado suficientemente coerente e satisfatório para responder as questões que os homens dessas sociedades se propõem.

Qualquer das duas alternativas desembocam num só resultado, uma vez que a segunda abrange a primeira, quanto à sua funcionalidade, o que já é motivo mais que suficiente para merecer cuidadoso estudo.

A questão que nos colocamos é o que faz da ideologia do humanismo negro-africano (ver cap. II), tal peça de resistência?

A civilização (110) negro-africana, tão duramente inferiorizada pela ocidental, por tanto tempo, parece-nos ter algo valioso a oferecer neste final de milênio, quando estamos aptos a entender o significado da dádiva.

Se, como afirma Lévi-Strauss:

“a verdadeira contribuição das culturas não consiste na lista das suas invenções particulares, mas no desvio diferencial que oferecem entre si” e, na medida em que a “humanidade não evolui num sentido único” (111);

era necessário o desenvolvimento da teoria da relatividade para que a civilização ocidental, tão fortemente engastada no cientificismo, reunisse as condições para avaliar, de maneira mais substancial, o conhecimento captado através dos sentidos, das sensações e do sentimento, que caracteriza as sociedades tradicionais.

Concordamos totalmente com Lévi-Strauss quando escreve sobre “História Estacionária e História Cumulativa” (112), apenas utilizamos os “primeiros rudimentos da teoria da relatividade” não para comparar diferentes culturas (perspectiva horizontal) e sim como condição fundamental para polir nossas lentes a fim de melhor enxergar o outro (perspectiva vertical).

Estamos partindo de um referencial “científico” para entender o pensamento “não científico”, tradicional. É “informação” para atingir “significação” (113), embora pareça-nos que, por caminhos diversos África e Ocidente chegaram ao mesmo ponto quanto aos princípios da visão quântica, porém isto é uma outra tese. (A afirmação aplica-se também à Índia, China, etc.).

Sabemos que o mundo visível, palpável é constituído de átomos, dentro dos quais prótons, elétrons e nêutrons estão em constante movimento, produzindo energia que pode ser liberada. Portanto, em última instância, tudo é energia no universo, palavra que significa uno diversificado (do latim *universu*=universo).

Assim, o mundo pode ser concebido como transformações de uma mesma energia ou, dito de outra forma, tudo é energia em diferentes níveis de movimento ou vibração: mais lentas produzem corpos sólidos; de 16 a 30 mil por segundo originam sons; milhões por segundo, eletricidade; bilhões por segundo, calor; trilhões por segundo, luz-cor; quatrilhões por segundo, raio-x; quintilhões por segundo, raio gama; oitilhão por segundo, raio cósmico e, daí para frente, é desconhecido (114).

Considerando que a velocidade da luz é de 300 000 quilômetros por segundo, um ano-luz corresponde a 9 460 800 000 000 de quilômetros, daí, uma estrela que estivesse localizada a 300 anos-luz de nosso planeta e se extinguiu há 200, nós só tomaríamos conhecimento daqui a 100 anos. Portanto estaríamos vendo no presente algo que deixou de existir há dois séculos, no passado, e que só ficaremos sabendo um século no futuro, tempo que continuaríamos vendo o seu brilho, o que resulta na relatividade do tempo e espaço. E, deste modo, usando os olhos, órgãos dos sentidos capazes de alcançar a maior oscilação da energia, ainda não podemos captar integralmente a realidade.

Considerando ainda que a energia é o que compõe tudo o que existe, é o substrato do devir, no seu processo de transformação manifesta-se tanto como onda quanto partícula.

Como partícula, toma concretude através do fóton, que é um *quantum* de luz. O *quantum* (menor unidade empregada para partícula), dada sua característica mutante peculiar, possibilita a transformação da energia em matéria e do tempo em espaço. Mas o *quantum* não está circunscrito apenas à luz.

O pensamento origina ondas quânticas com velocidade acima da velocidade da luz (táquions) e, como as ondas quânticas são ondas de probabilidades de um vir a ser, através do pensamento criamos e alteramos a nossa realidade (115).

Embora contenha informação que a direcione (relembremos a afirmação de Lévi-Strauss sobre acaso), a energia em si não a produz e sim obedece-lhe.

A fonte primeira deste comando é o Pré-Existente, que as culturas negras designam de modos variados (ver cap. III, B.1- Cosmogonia), mas que pode ser exercido pelos Seus representantes do além (cap. III, B.2) e, no plano da matéria, pelo homem, sobretudo por aqueles melhores qualificados (cap. II, introdução e item 2 e cap. III, B 2.4 e B.3).

Mas, o homem das sociedades tradicionárias, além da sua capacidade de pensar tem se mantido atento ao sentir, para além dos cinco órgãos dos sentidos, buscando captar a realidade de modo mais direto, condição que a cultura ocidental designa de percepção extra-sensorial, paranormalidade, mediunidade ou qualquer outro nome que se lhe dê (ver cap. III, B 3.1).

Do exercício desta condição aliado à sua capacidade de raciocínio concluiu que o ser (*muntu*) ocupa diferentes corpos (cap. II, 2). Vida e morte constituem aspectos complementares de uma mesma realidade (cap. III, B.2), realidade que pode ser manipulada (cap. III, B e C) e a qual representa no círculo da vida.

A “significação” da visão de mundo do homem negro-africano está contida na simbologia que constitui “teias de significados que ele mesmo teceu” (capítulos I, II e III) e nossa interpretação desses símbolos constituem um esforço para explicar para nós o que eles já sabem.

Acreditamos que nossa análise, embora incompleta, da ideologia (cap. II) e do seu intercâmbio com aspectos práticos, que constituem a “maneira de fazer” a vivência nas comunidades (capítulos I e III), dá conta da essência da cultura

nas sociedades negro-africanas tradicionais, evidenciando a “unidade na diversidade e a diversidade na unidade”.

A construção do capítulo III apresentou-nos profundo entrelaçamento entre magia e religião.

Se, por um lado o conceito de religião mostrou-se suficiente e adequado, por outro, o de magia não o foi.

À medida que nos aprofundávamos nas leituras, fomos verificando que o conceito proposto para religião cabia perfeitamente para magia e que as distinções feitas entre ambas não correspondiam ao quadro geral apresentado.

E, se a atitude do executor não é, com frequência, de súplica, o é de comando, apresentando-se o concurso de seres ou forças imateriais, direta ou indiretamente pois, sempre se relaciona à energia vital que, em última instância provém do Criador e é veiculada por Seus intermediários em todos os níveis.

A análise das religiões negro-africanas originárias mostra que tanto a religião quanto a magia caracterizam-se como um sistema de classificação de seres e coisas, lógico e coerente com a ideologia que sustenta a solidariedade comunitária e dá sentido à existência.

Após a re-leitura de *Magia e Pensamento Mágico* (116), ficamos tentados a afirmar que religião e magia nessas sociedades **não** se diferenciam. Tais conceitos podem servir como categorias explicativas para o pensamento ocidental mas não são pertinentes às culturas tradicionais que estamos tratando, pelo menos como são entendidos por nós, uma vez que nelas

“magia” possui profunda parcela de “religião” e esta é substancialmente “mágica”.

Na medida em que, nessas culturas:

- a criação é concebida como um TODO solidário que, sob a forma de pirâmide vital interliga todos os reinos da criação e estes ao Criador (cf. com o conceito de universo);
- a força vital é uma realidade;
- “o ser é a coisa que é a força”;
- a energia pode ser manipulada, até como uma dádiva do Criador;
- mundo material e mundo imaterial não estão separados por limites intransponíveis, mas constituem apenas diferentes níveis ou etapas de uma mesma UNIDADE;
- a inter-relação entre tais níveis é um fato continuamente sentido e observado (117);

e sabemos que pensamos segundo crenças, valores e atenção que nos são próprios, de acordo com nossa cultura e ainda, que a partir da teoria da relatividade podemos afirmar que:

- o pensamento origina ondas quânticas que criam e alteram a realidade;
- quando pensamos direcionamos energia para um alvo determinado;
- esta energia, dada a sua velocidade pode mover-se para frente ou para trás;
- a energia obedece à informação;

achamos que o conceito de magia precisa mais uma vez ser revisto, abandonado ou incorporado ao de religião pois, ninguém afirma que a física quântica é magia (pelo menos em sã consciência e com conhecimento suficiente) e, ela

abre as portas ao entendimento do pensar e agir “mágico-religioso” negro-africano, mostrando que eles podem estar mais próximos da realidade que nós.



Figura 19 – “Orisha Eshu”. Yorùbá-Nigéria.

Fonte: GÖTHER AUS AFRIKA: Niedersächsisches Landesmuseum. Hannover. p. 43.

NOTAS

- 1.- STRATHERN, PAUL. *Einstein e a Relatividade em 90 minutos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1988, p. 80 (em negrito no original) e 82.
- 2.- VAZ, JOSÉ MARTINS. *Filosofia Tradicional dos Cabindas através dos seus textos de panela, provérbios, adivinhas e fábulas*. Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1970, V. II, p. 16-17 e 91-92.
- 3.- Cf. ALVES, RUBEM. *O que é Religião*. São Paulo, Brasiliense, 1981 (Coleção primeiros passos, nº 31);
 DURKHEIM, E. *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Buenos Aires, Editorial Schapire S.R.L., 1968;
 GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1978, p. 101-159;
 HILL, MICHAEL. *A Sociology of Religion*. London, Heinemann Educational Books, 1973;
 JUNG, C. G. *Psicologia do Religião Ocidental e Oriental*. Petrópolis, Vozes, 1980;
 LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Entrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967, p. 193-275;
 — *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1993, p. 69-76 e 121-274;
 LUNACARSKIJ, ANATOLIJ. *Religione e Socialismo*. Firenze, Guaraldi, 1973;
 MARX: ENGELS. *Sur La Religion*. Paris, Editions Sociales, 1972;
 VERNON, GLENN M. *Sociology of Religion*. New York: San Francisco, Mac Graw-Hill, 1962.
 WEBER, MAX. *The Sociology of Religion*. London, Methuen, 1965;

- 4.- Mito grego que relata a morte do minotauro por Teseu. Para não se perder no labirinto onde vivia o minotauro, Ariadne deu-lhe um novelo de linha. Zeus, pai dos deuses.
- 5.- JOHNSON, H. M. *Crecencias Religiosas y Ritual*. In: PARSONS, T. Y OTROS. *Sociologia de la Religion y la Moral*. Buenos Aires, Paidós, 1968. p. 91.
- 6.- FERREIRA, AURELIO B. H. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, 2ª ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986.
- 7.- RIES, JULIEN, coord. *Tratado de Antropologia de lo sagrado* (1). Los Origenes del homo religiosus. Madrid, Trotta, 1995. p. 25-53, 75-125 e 151-157, respectivamente.
- 8.- Veja-se, por exemplo:
DURKHEIM, E., op.cit.
EVANS- PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
FRAZER, J.G. *O Ramo de Ouro*. São Paulo, Círculo do Livro S/A, s. d. (Edição do texto: MARY DOUGLAS, resumido e ilustrado por SABINE MACCORMACK) com prefácio de DARCY RIBEIRO o introdução de MARY DOUGLAS.
JOHNSON, H. M., op.cit. p. 133-144.
LÉVI-STRAUSS, C. 1967. op.cit, p. 193-236.
MALINOWSKI, B. *Magia, Ciência e Religião*. Lisboa, Edições 70, 1988.
MONTERO, PAULA. *Magia e Pensamento Mágico*. São Paulo, Ática, 1986 (série Princípios, 43).
RIBEIRO JÚNIOR, J. *O que é magia*. São Paulo, Abril Cultural, Brasiliense, 1985. (Coleção primeiros passos, 50).
VERNON, G., op.cit.
- 9.- RIBEIRO JÚNIOR, J. op.cit, p. 59-61 e VERNON, G. op.cit, p. 58-76.
- 10- EVANS-PRITCHARD,E. E. op.cit, p. 227-228 e 242.

- 11- RIBEIRO JR., J. op.cit, p.19
 - 12- GEERTZ, C. op.cit, p. 127
 - 13- EVANS-PRITCHARD, E. E. op.cit, p.228
 - 14- WEBER, MAX. op.cit, p. e VERNON, G. op.cit.
 - 15- MULAGO GWA CIKALA, V. *El Hombre Africano Y Lo Sagrado*. In: RIES, J., coord., op.cit., p. 265: “primeiro, a unidade de vida e a participação; segundo, a crença no crescimento, decrescimento e a interação de todos os seres; terceiro, o símbolo como meio principal de contato e de união e quarto, uma ética derivada da ontologia”.
- Cf. ALTUNA, RAUL R. DE ASÚA. *Cultura Tradicional Banto*. Luanda, Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985. p. 90-92.
- APPIAH, KWAME ANTHONY. *Na Casa de meu Pai: A África na Filosofia da Cultura*. Rio de Janeiro, Contraponto, 1997. p. 172.
- BOYER, RÉGIS. *La Experiência de lo Sagrado* In: RIES, J. op.cit, p. 55-56.
- DURAND, GILBERT. *El Hombre Religioso Y sus Símbolos* In: RIES, J. op.cit, p. 75.
- MULAGO, op.cit., p. 269-270.
- 17- ELA, J. M. *Symbolique Africaine et Mystère Crpétien*. In: “*Les quatre Freuves*”, Paris, 10 (1979), p. 93, citado por ALTUNA, op.cit., p. 92.
 - 18- Para uma visão detalhada de tais dificuldades veja-se o excelente estudo de APPIAH, op.cit.
 - 19- ALTUNA, op.cit., p. 512.
 - 20- Idem, idem.
 - 21- Ibidem, ibidem: p. 515.
 - 22- Para uma visão mais detalhada dos aspectos considerados veja-se: ALTUNA, op.cit., p. 46-93 e 508-530.
- MADIYA, C. F. N. *El Homo Religiosus Africano y sus Símbolos*. In: RIES, J., op.cit., p. 289-314.
- MULAGO, op.cit., p. 263-286.

- 23- Cf. LALLEMAND, S. *Cosmologie, Cosmogonie*. In: AUGÉ, M. org., *La Construction du Monde: religion, représentations, idéologie*. Paris, François Maspero, 1974. p. 20.
- 24- Cf. ELBEIN DOS SANTOS, J. *Os Nàgó e a Morte: Padè, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. Petrópolis, Vozes, 1976. p. 55-56
- 25- Idem, idem: p. 55.
- 26- Ibidem: p. 61-64. Cf. BENISTE, J. *Òrun, àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-Yorùbá entre o céu e a terra*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997. p. 49-73.
- 27- VERGER, P. Etnografia religiosa iorubá e proibidade científica e ELBEIN DOS SANTOS, J. Pierre Verger e os resíduos coloniais: o ‘outro’ fragmentado. Ambos os artigos constam da revista **Religião e Sociedade** 8, CER/ISER, julho de 1982. p. 3 a 10 e 11 a 14, respectivamente.
- 28- Cf. ELBEIN DOS SANTOS, J. op.cit., cap. VII *Princípio Dinâmico e Princípio da Existência individualizada no Sistema Nàgó: Èsù Bara*. p. 130-181.
- 29- Cf. BENISTE, J. op.cit., p. 27-45.
KAGAME, A. *A percepção Empírica do Tempo e Concepção da História no Pensamento Bantu* In: RICOEUR, P., org. *As Culturas e o Tempo*. Petrópolis, Vozes, São Paulo, EDUSP, 1975. p. 107 e
- 30- FU-KIAU, K.B.L. *Le Mucongo et Le Monde Qui L’Entourait: Cosmogonie Congo*. Kinshasa, Office National de la Recherche et de Développement, Recherches et Synthèses n° 1, 1969. p. 112 (“ETRE COMPLET EN LUI-MEME”, no original).
- 31- BALANDIER, G. *La Vie Quotidienne au Royaume de Kongo Du XVIe. Au XVIIIe. Siècle*. Monaco, Hachette, 1965. p. 249. Cf. MULAGO, op.cit., p. 270-274 e MBITI J. *Introduction to African Religion*. Great Britain, Heinemann, 1991. p. 34-69.
- 32- Veja-se, por exemplo:

- KABENGELE, M. *Os Basanga de Shaba* - um grupo étnico do Zaire: ensaio de antropologia social. São Paulo, FFLCH/USP, 1986; Antropologia 7, p. 56-69.
- SANTOS, E. DOS. *Religiões de Angola*. Lisboa, Junta de Investigações de Ultramar, 1969. p. 343-345;
- SERRANO, C. M. H. *Os Senhores da Terra e os Homens do Mar*: antropologia política de um reino africano. São Paulo, FFLCH/USP, 1983 - Antropologia 2, p. 33-42 e 51-62;
- Sobre a criação do primeiro casal humano, mito *bakongo*:
- ESTERMANN, C. *Etnografia do Sudoeste de Angola*. V. 1 - Os Povos não Bantos e o Grupo Étnico dos Ambós. Lisboa, Ministério do Ultramar - Junta de Investigação do Ultramar. Memórias. Série Antropológica e Etnológica IV, 1956. p. 218-220 (Apresenta o mito *Ambó* sobre *Nambalisita*, ser que nasceu de um ovo e que entra em contenda com *Kalunga*, o Pré-Existente).
- FU-KIAU, K.B.L. op.cit., p. 111-114. (O autor apresenta a criação de *Mahungu*, uma criatura que possuía os dois sexos e que depois se separaram em homem e mulher).
- VAN WING, J. *Études Bakongo: Sociologie Religion et Magie*. Bruxelas, Desclee de Brouwer, 1959 (Museum Lessianum - Section Missiologique n° 39). p. 298.
- WAGNER, G. *Los Abaluyia de Kavirondo*. In: FORDE, D., org. *Mundos Africanos: Estudios Sobre Las Ideas Cosmológicas Y Los Valores Sociales de Algunos Pueblos de África*. México, Fondo de Cultura Económica, 1975. p. 64-66. (Relata um mito de criação dos *Vugusu*, uma das tribos. que compõem os *Abaluyia* que vivem na província de *Nyanza*, no *Kenya*).
- 33- ALTUNA, op.cit., p. 404-405.
- 34- SANTOS, E. DOS, op.cit., p. 324-327.

- 35- BENISTE, J. op.cit., p. 28 e 29. Em Notas, p. 42, relaciona mais 17 títulos.
- 36- ALTUNA, op.cit., p. 412.
- 37- SANTOS, E. DOS, op.cit., p. 342-343 (em negrito, no original).
- 38- Citado por ALTUNA, op.cit., p. 74.
- 39- LEITE, FÁBIO R. DA R. A QUESTÃO ANCESTRAL. Notas sobre Ancestrais e Instituições Ancestrais em Sociedades Africanas: Ioruba, Agni e Senufo. São Paulo, 1982. Tese (Doutorado). Departamento de Sociologia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. p. 148-159.
- 40- Altuna, op.cit., p. 444.
- 41- MONTECUCOLO, J. A. CAVAZZI. *Descrição Histórica dos Três Reinos do Congo, Matamba e Angola*. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1965.
- 42- LEITE, F. op.cit., p. 149-150, mas importante atentar às páginas seguintes, até 153.
- 43- LEITE aponta "... a destruição real ou simbólica do indivíduo em função do todo, a passagem do singular ao coletivo..... a canalização da energia no momento das transformações ocasionadas pela morte, auxiliando-as pelo acréscimo de energia, seja para simbolizar uma perda social importante abstraída na vítima, como é o caso das pessoas que acompanham o rei na morte voluntariamente e aqueles dignatários da corte que obrigatoriamente devem desaparecer com o monarca", op.cit., p. 150-151. Isto nos leva a conjecturar que o sacrificado integrase ao notável perdendo a individualidade ou à massa indiferenciada da ancestralidade.
- 44- EVANS-PRITCHARD, op.cit., p. 61 . Veja-se, também:
AFILI, M. OSCAR. *Mort, Sepulture Et Deuli Chez Les Bakeni (Yansi)* .
In: HOCHEGGER,H., org., op.cit., p. 73;
ALTUNA, op.cit., p. 441-444;

- AUGÉ, MARC. "Les Croyances A La Sorcellerie". In: AUGÉ, M.,org. *La Construction du Monde*, op.cit., p. 52-74;
- ELBEIN DOS SANTOS, J. op.cit., p. 222-223;
- FABRI, DOLCITA. *Mort Et Funerailles Chez Les Yansi De Tshimbani*. . In: HOCHEGGER,H., org., org., op.cit., p. 39-40;
- GABATI, JEAN-MARIE. *Mort Et Funerailles Chez Les Teke*. In: HOCHEGGER,H., org., op.cit., p. 33-34;
- HOCHEGGER, HERMANN. *Conception De La Mort, Rites De Sepulture Et Deuil Chez Les Nsala-Mbanda (Yansi)*. In: HOCHEGGER,H., org., op.cit., p. 45-46.
- MARGARIDO, ALFREDO. *Les Changements Teratologiques des Morts en Afrique Bantoue* In: THOMAS, L. V., ROUSSET, B. e VAN THAO, T. *La Mort aujourd'hui*. Paris, Antrophos, 1977. p. 47-64 e
- PARRINDER, G. op.cit., p. 193-198;
- ROELANTS, FRANK. *Mort et Funerailles Dans La Societé Boma*. Rapports et Compte Rendu De La IIIeme. Semaine D'Etudes Ethno-Pastorales Bandundu 1967. In: HOCHEGGER,H., org. *Mort, Funerailles, Deuil Et Culte Des Ancestres*. Bandundu, Congo-Kinshasa, Centre D'Etudes Ethnologiques, 1969, série I, V. 3, p. 25-26;
- SANTOS, EDUARDO DOS, op.cit., p. 348-350;
- THIEL, JOSEF F. *La Mort Et La Vie Après La Mort Chez Les Yansi*. In: HOCHEGGER, H., org., op.cit., p. 52-56;
- THOMAS, L. V *Une Coutume Africaine: L'Interrogatoire du Cadavre*. In: HOCHEGGER,H., org. *Mort, Funerailles, Deuil Et Culte Des Ancestres*. Bandundu, Congo-Kinshasa, Centre D'Etudes Ethnologiques, 1969, série I, V. 3, p. 229-251.
- VAN WING, J. op.cit., p. 231-243;
- 45- ELBEIN DOS SANTOS, J., op.cit., p. 107.

- 46- BENISTE, J. op.cit., p. 200-202, escreve sobre o ìdájó Ti Olórun - O Julgamento Divino, baseado nos atos terrenos dos indivíduos e inscritos no doble espiritual da cabeça. A partir desse julgamento é encaminhado a um dos nove espaços que constituem o além (Òrun), dos quais caracteriza oito. Não possuímos dados para confrontar a informação mas, somos propensos a atribuir esta visão ao sincretismo com religiões estrangeiras, em período mais recente.
- 47- Cf. BENISTE, J., op.cit., p. 203-204;
 VERGER, PIERRE. *Notion de Personne et Lignée Familiale Chez Les Yoruba*. In: COLLOQUES INTERNATIONAUX DU CNRS, op.cit, p. 62-63;
 BASTIDE, ROGER. *Le Principe D'Individuation* (Contribution à une philosophie africaine), In: COLLOQUES INTERNATIONAUX DU CNRS, op.cit, p. 33-43.
- 48- VAN WING, op.cit., p. 290-291.
- 49- GROMIKO, A., redator chefe. *As Religiões Tradicionais e Sincréticas da África*. Moscovo, Edições Progresso, 1987. p. 64 . Os autores fazem interessante análise sobre a mudança do foco de poder, dos mortos mais próximos dos vivos para os mais longínquos, como resultante “da evolução das relações sociais e mais concretamente, o aparecimento no seio da comunidade duma camada de anciãos do clã que, pouco a pouco, iam concentrando nas suas mãos funções económicas, administrativas, sociais, etc.” (pg. 65). À pg. 175, afirmam: “Na semana de quatro dias estabelecida entre os Congos, um dia era obrigatoriamente consagrado aos espíritos dos ancestrais”.
- 50- ELBEIN DOS SANTOS, J. op.cit., p. 72 e 74-77.
- 51- Idem, idem, p. 103.
- 52- LEITE, F. op.cit., p. 200-249 V. II, ao focar o Exemplo Yorùbá (Introdução, cap. 7 “Os Deuses” e cap. 8 “Jogos Divinatórios”), trata o assunto “do ponto de vista dos autores clássicos” da religião Yorùbá,

concluindo na pg. 226: “Dessa maneira, é lícito afirmar que os ‘òrìsà’ apresentam duas dimensões precisas: são divindades - algumas relacionadas com diversas dimensões da cultura e ligadas mesmo ao aparecimento do mundo e dos primeiros homens - mas são também heróis civilizatórios”.

Veja-se, também:

ADÉKÒYA, OLÚMÚYIWÁ ANTHONY. *Yorùbá: Tradição Oral e História*. São Paulo, 1988. Dissertação (Mestrado). Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

BENISTE, J. op.cit., e

GROMIKO, A. op.cit., p. 206.

SALAMI, SIKIRU. *Ogun E A Palavra Da Dor E Do Júbilo Entre Os Yorùbá*. São Paulo, 1993. Dissertação (Mestrado). Departamento de Sociologia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

— *A Mitologia dos Òrisàs Africanos*. V. 1. São Paulo, Oduduwa, 1990;

VERGER, PIERRE F. *Orixás: Deuses Iorubas na África e no Novo Mundo*. São Paulo, Corrupio, 1992, 4a. ed.

53- VAN WING, op.cit., p. 290 “Ce que nous appelons ‘esprits’ c’est pour les Bakongo des êtres humains qui, après leur mort, subsistent dans d’autres corps d’homme. Il n’y a que les bisimbi, au sujet de la nature et de l’origine desquels il y a désaccord. Les uns disent qu’ils n’ont jamais été des hommes, d’autres prétendent qui se sont des hommes de l’eau comme nous sommes des hommes de la terre.

Au sujet des esprits il ne faut pas chercher chez les Noirs des concepts bien définis. La plupart n’en ont que des notions confuses et inconciliables entre elles”.

54- Idem, idem, p. 292-293. Cf.

- MACGAFFEY, WYATT. *Religion and Society in Central Africa: The Bakongo of Lower Zaire*. Chicago, The University of Chicago Press, 1986. p. 76-78.
- 55- MACGAFFEY, idem, p. 63.
- 56- VAN WING, op.cit., p. 294-295;
- AREIA, M. L. R. DE. *L'Angola Traditionnel* (Une introductions aux problèmes magico-religieux). Coimbra, Tipografia da Atlantida, 1974. Separata das Contribuições para o Estudo da Antropologia Portuguesa, volume IX – Fascículo 3 °. Baseado em Doutreloux, diz que “kinyumba é um princípio espiritual ligado à magia e à feitiçaria”, tratando-se de uma alma humana. Pg. 155.
- BALANDIER, G. op.cit., p. 251.
- 57.- HAUENSTEIN, A. *Le Serpent dans les Croyances de Certaines Tribus de L'Est Et du Sud de L'Ângola* In: INSTITUTO DE INVESTIGAÇÃO CIENTÍFICA DE ANGOLA. Estudos Etnográficos I - reimpressão. Luanda, Memórias e Trabalhos do Instituto de Investigação Científica de Angola, 1970. p. 219-233. Ver Também:
- ROUMEGUÈRE-EBERHARDT, J. *Pensée et Societé Africaines*. Essais sur une dialectique de complementarité antagoniste chez les Bantu du Sud-Est. Paris/La Haye, Mouton, 1963. p. 13-24 Cap. I “Le Python. Réalité Mystique et Réalité Sociale”.
- 58- ESTERMANN, CARLOS. *Etnografia do Sudoeste de Angola*. V. II. Grupo Etnico Nhaneca-Humbe. Lisboa, Ministério do Ultramar - Junta de Investigação do Ultramar - Memórias - Série Antropológica e Etnológica V, 1957. p. 237.
- 59- MILHEIROS, MÁRIO. *Notas de Etnografia Angolana*. Luanda, Instituto de Investigação Científica de Angola, 1967, 2a. ed., p. 186. Cf.
- REDINHA, JOSÉ. *Etnias e Culturas de Angola*. Angola, Instituto de Investigação Científica de Angola/Banco de Angola, 1975. p. 371 e 386-387.

- SANTOS, EDUARDO DOS, op.cit., p. 424.
- 60- COELHO, VIRGÍLIO C. R. *Mémoire de DEA: Le Culte des “Génies” Ituta chez les Ndongo (Ambundu) de La Vallée du Kwanza Angola*. Paris, Ecole Pratique Des Hautes Etudes. Section des Sciences Religieuses. D. E. A. - Anthropologie Comparée des Religions D’Afrique d’Orient et D’Extreme Orient. Sorbonne, 1988. p. 33-37
- Pag. 36 “Estes ‘genios’ humanizados, bissexuais, podem tomar muitas formas: pedras, trovão/raio, água, árvore (ver por ex. o baobá, mbòndò, sobretudo), animal. Emanando sempre luminosidade e simbolizando a ‘brancura’, os ‘genios’ ìtùtà são considerados ser a causa de toda fecundidade e de toda vida, seja no mundo animal, na natureza e na sociedade”.
- 61- COELHO, VIRGÍLIO. *Imagens, Símbolos e Representações Quiandas, Quitutas, Sereias: Imaginários locais, identidades regionais e alteridades. Reflexões sobre o quotidiano urbano luandense na publicidade e no universo do marketing. Texto de uma comunicação proferida em Luanda, no dia 30 de maio de 1997, integrado num ciclo de conferências intitulado “Angola contada por Angolanos”, promovido pela Alliance Française de Luanda. Cf.*
- RIBAS, OSCAR. *Ilundu. Espíritos e Ritos Angolanos. Estudos Contemporâneos (sem outras indicações) – p. 33-37. Na edição do Museu de Angola de 1958. p. 40-41.*
- 62- VANSINA, J. *Introduction a l’Ethnographie du Congo*. Bruxelles, Centre de Recherche et D’Information Socio-Politiques, 1965 a). p. 18, 34, 74, 89, 112, 139, 196, 219, 209, 125.
- 63- VANSINA, J. *Les Anciens Royaumes de La Savane*. Léopoldville, Université Lovanium, 1965 b), p. 26
- 64- ALTUNA, op.cit., p. 432-433.
- 65- MBITI, J. S. op.cit., p. 71-75

- 66- VAN WING, op.cit., p. 383. No original: “C’est un objet artificiel cénésément habité ou influencé, par un esprit, en tout cas doué par lui d’un pouvoir surhumain: et cet esprit est sous la domination d’un homme . Par esprit il faut entendre non une âme désincarnée, comme on le dit improprement, mais l’âme d’un défunt qui a pris, après sa mort, un corps adapté à son nouveau mode d’être”.
- 67- MACGAFFEY, W., op.cit., p. 19-187.
BUAKASA TULU KIA MPANSU. *L’Impense Du Discours “Kindoki” et “Nkisi” en pays Kongo du Zaire*. Kinshasa, Faculte de Theologie Catholique, 1980 - 2a. ed. p. 226-280.
- 68- VAN WING, op.cit., p. 385.
- 69- MACGAFFEY, W. *Art and Healing of the Bakongo Commented by Themselves: Minkisi from the Laman Collection*. Bloomington, Indiana University Press, 1991.
SERRANO, C., op.cit., apresenta uma relação dos principais nkisi dos Bawoyo, p. 47-62.
- 70- RIBAS, O. op.cit., p. 37
- 71- MULAGO, op.cit., p. 275. No original “Y en el centro de los seres creados coloca al hombre, cuya vida será la primera de las realidades sagradas creadas”.
- 72- Idem, idem, p. 279 “O poder supremo africano é, pois, sagrado. O soberano, por seu cargo, ocupa um lugar privilegiado no universo das forças do mundo”. Cf.
BALANDIER, G. op.cit., primeira parte;
GROMIKO, A. op.cit., p. 116-127.
HEUSCH, LUC DE. *Introduction*. In: HEUSCH, LUC DE,org. *Chefs et Rois Sacrés*. Ivry, Cahier annuel publié par l’Ecole Pratique des Hautes Etudes -CNRS, 1990. *Systèmes de Pensée en Afrique Noire- cahier 10 (1987)*, p. 7-33;

- *Nkumi et Nkunu. La sacralisation du Pouvoir chez les Mongo (Zaire)*. Idem, idem, p. 169-185
- IZARD, MICHEL. *De quelques paramètres de la souveraineté*. In: HEUSCH, LUC DE,org., op.cit. p. 69-91
- JONCHERS, DANIELLE. *La sacralisation du pouvoir chez les Minyanka du Mali*. In: HEUSCH, LUC DE,org., op.cit. p. 145-167;
- MERTENS, S. J. *Les Chefs Couronnés Chez Les Bakongo Orientaux: Étude de Regime Successoral*. Bruxelles, Institut Royal Colonial Belge, 1942.
- MULLER, JEAN-CLAUDE. *Transgression, rites de rajeunissement et mort culturelle du roi chez les Jukun et les Rukuba (Nigéria Central)*. In: HEUSCH, LUC DE,org., op.cit. p. 49-67
- SURGY, ALBERT DE. *Le prêtre-roi des Evhé du Sud-Togo*. In: HEUSCH, LUC DE,org., op.cit. p. 93-12
- TARDITS, CLAUDE. *A propos du pouvoir sacré: que disent les textes?* In: HEUSCH, LUC DE,org., op.cit. p. 35-48;
- TUBIANA, MARIE JOSÉ. “Royauté et reconnaissance du chef par le serpent”. In: HEUSCH, LUC DE,org., op.cit. p. 189-205.
- VINCENT, JEANNE-FRANÇOISE. *Des rois sacrés montagnards? (Hadjeray du Tchad et Mofu-Diamaré du Cameroun)*. In: HEUSCH, LUC DE,org., op.cit. p. 121-144;
- 73- “Prête” In: **Dictionnaire des Civilisations Africaines**, Paris, 1968, p. 347, citado por MULAGO, op.cit., p. 280 “Solo debe ser llamado sacerdote aquel que está habilitado para presidir una ceremonia, para implorar a una divinidad en nombre de un grupo, para ejecutar los ritos de un culto instituido”, no original.
- 74- PARRINDER, G. op.cit., p. 166 “Il est nécessaire d’examiner avec grand soin les phénomènes de télépathie, de prévision, de spiritisme, qui jouent leur rôle en pareils cas”.
- 75- Para descrição do sistema oracular ver:

- ABIBOLA, WANDE. *Ifa Divination Poetry*. New York, NOK Publishers, 1977.
- BASTIDE, R. E VERGER, P. *Contribuição ao Estudo da Adivinhação no Salvador (Bahia)*. In: MOURA, C. E. M. DE, org. *Olòrìsà: Escritos sobre a Religião dos Orixás*. São Paulo, Agora, 1981. p. 57-85.
- BENISTE, J. op.cit., p. 95-120
- BRAGA, JULIO. *O jogo de Búzios: Um estudo da Adivinhação no Candomblé*. São Paulo, Brasiliense, 1988.
- LEITE, FABIO op.cit., V. II, cap. 8, p. 237-249.
- PARRINDER, op.cit., cap. XIII - *devins et Oracles*;
- PRANDI, REGINALDO. *Ciência e Religião: Prever o Desconhecido, Evitar o Indesejável*". In: MOURA, C. E. M. DE,org. *As Senhoras do Pássaro da Noite: Escritos sobre a Religião dos Orixás V*. São Paulo, EDUSP, Axis Mundi, 1994. p. 121-165.
- 76- ALTUNA, op.cit., p. 592.
- 77- KARDEC, ALLAN. *O Livro dos Médiuns ou Guia dos Médiuns e dos Evocadores*. Rio de Janeiro, Federação Espírita Brasileira, 1937. 14ª. ed. em português, p. 197.
- 78- Idem, idem, p. 62-63. Para uma visão dos vários envoltórios da alma remetemos a;
- JINARAJADASA, C. *Fundamentos de Teosofia*. São Paulo, Pensamento, sd.
- 79- KARDEC, A. op.cit., p. 225.
- 80- Como exemplo desta atuação veja-se:
- POLLANAH, op.cit. e ALTUNA, op.cit., p. 597
- Sobre mecanismos da mediunidade veja-se, por exemplo:
- KARDEC, ALLAN. op.cit.,
- XAVIER, F. C. *Nos Domínios da Mediunidade*. Rio de Janeiro, FEB, 1955, 11a. ed. e

- e VIEIRA, W. *Mecanismos da Mediunidade*. Rio de Janeiro, FEB, 1959, 6a. ed.
- 81- Ver, por exemplo:
GROF, STANISLAV e CRISTINA., org. *Emergência Espiritual: Crise e Transformação Espiritual*. São Paulo, Cultrix, 1992.
- 82- Ver: ALTUNA, op.cit., p. 556-558.
SERRANO, CARLOS M. H. *O Apotropaico e o Simbolismo Gráfico na Arte Africana* (Apontamentos para uma reflexão teórica). “Paper” apresentado ao grupo de trabalho “Os Sentidos do Apotropaico” do MAE e FFLCH/USP. (inédito).
- 83- BENISTE, J. op.cit., p. 232-233 e 243 Cf.
ALTUNA, op.cit., p. 572-583.
MONTECÚCCOLO, J. A. CAVAZZI, op.cit., p. 91-102 e 200-217.
PARRINDER, G. op.cit., p. 183-193.
REDINHA, J. *Emias e Culturas de Angola*. Angola, Instituto de Investigação Científica de Angola, Banco de Angola, 1975. p. 347-362.
VERGER, P. F. *Ewé: o uso das plantas na sociedade ioruba*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995. p. 15 .
- 84- ALTUNA, op.cit., p. 598-611.
PARRINDER, op.cit., p. 196 e
VERGER, P. F. *Grandeza e Decadência do Culto de iyami Òṣòrònga* (Minha Mãe Feiticeira) entre os Yoruba. In: MOURA, C. E. M. DE, org., 1994 op.cit., p. 13-71.
- 85- ALTUNA, op.cit., p. 598. Cf. PARRINDER, op.cit., p. 193-194.
- 86- Ver: GINSBURG, CARLO. *História Noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo, Cia. das Letras, 1991 e
SOUZA, LAURA DE MELLO E. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo, Cia. das Letras, 1986.

- 87- BUAKASA, op.cit., p. 141-142. Cf.
LEITE, FABIO. op.cit., p. 53-73 “O ‘Duplo’ e os comedores de alma”.
- 88- ALTUNA, op.cit., p. 600.
- 89- Cf. PARRINDER, op.cit., p. 98-99.
- 90- BENISTE, J. op.cit., p. 232-234.
SÀLÁMI, SIKIRU. 1990, op.cit., p. 71, escreve:
“Há uma hierarquia entre os cultuadores de Xango: os grandes conhecedores dos segredos deste orixá são chamados baba-mogba ou ìyá-Sàngó e os devotos em geral são chamados oni-Sàngó ou adósù-Sàngó. Costuma-se dizer que o próprio orixá elege seus elegun”.
- 91- VERGER, P. F. 1992 op.cit.,
- 92- MONTECÚCCOLO, J. A. C. op.cit., p. 91-102 e 196-217. Sobre a seita secreta do Kimpasi veja-se:
VAN WING, op.cit., p. 426-508.
- 93- RIBAS, O. op.cit., p. 24.
- 94- Para estudo detalhado do *Kilàmbà* e o culto das *itùtá* veja-se:
COELHO, VIRGILIO, op.cit.,
- 95- RIBAS, O. op.cit., p. 41-52.
- 96- REDINHA, J. op.cit., p. 376
VAN WING, op.cit., p. 318, designa *nganga bakulu*, o guardião do cesto dos ancestrais, *lukobi lu bakulu*, que contém relíquias de todos os chefes coroados, *mfumu mpu*, dos chefes religiosos, *ndona nkento* e dos albinos do clã.
MERTENS, op.cit., p. 17-40, apresenta outras informações.
- 97- ZAHAN, DOMINIQUE. *Religion Spiritualité et Pensée Africaines*. Paris, Payot, 1970. p. 38. “Sources, rivières, fleuves, lacs et mares constituent les grands ‘temples’ aquatiques de la religion noire”, no original.
- 98- Cf. ALTUNA, op.cit., p. 474-507.
DESCHAMPS, H. op.cit., p. 38-46

- MBITI, J. op.cit., p. 144-152
- MERTENS, R.P.J. op.cit., p. 17-40, 90-114 e 416-430
- MULAGO, op.cit., p. 282-285.
- PARRINDER, G. op.cit., p. 84-97
- REDINHA, J. op.cit., p. 376-388
- TOURÉ, A. et KONATÉ, Y. *Sacrifices dans la Vilie: Le citadin chez le devin en Côte d'Ivoire*. Abidjan, Editions Douga, 1990.
- VAN WING, op.cit., p. 308-344.
- ZAHAN, D. op.cit., p. 34-61
- 99- GIROTO, ISMAEL. *O Candomblé do Rei*. São Paulo, FFLCH/USP-CER, 1990 (Col. Religião e Sociedade Brasileira, vol. 5). p. 16-18.
- 100- VAN GENNEP, A. *Os Ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.* Petrópolis, Vozes, 1977. p. 31
- 101- GEERTZ, C. op.cit., p. 15
- 102- Idem, idem, p. 103-104.
- 103- TURNER, VICTOR W. *O Processo Ritual: Estrutura e Anti-estrutura*. Petrópolis, Vozes, 1974. p. 117.
- 104- Veja-se: AUGRAS, M. *O duplo e a metamorfose: a identidade mística em comunidades nagô*. Petrópolis, Vozes, 1983.
- BENISTE, J. op.cit., p. 165-166
- 105-VAN GENNEP, op.cit., p. 71
- 106-VANSINA, J. 1965 a), op.cit., p. 139 “Le culte des ancêtres n’existait pas dans le groupe Kuba. Is existait partout ailleurs mais il était d’importance variable”.
- 107- VAN GENNEP, op.cit., p. 141.Cf., além dos autores citados à nota 44:
- DOUGLAS, M. *Pureza e Perigo*. São Paulo, Perspectiva, 1976.
- DURKHEIM, E. op.cit.,
- FRAZER, J. G. op.cit.,

- GEERTZ, C. op.cit.,
- EVANS- PRITCHARD. *Os Nuer*. São Paulo, Perspectiva, 1993.
- LEITE, FÁBIO, op.cit.,
- LÉVI-STRAUSS, c. *El Totemismo En La Actualidad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967. “Magia e Religião”.
- Antropologia estrutural dois. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1993. “Mitologia e Ritual”.
- LEWIS, IOAN M. *Êxtase Religioso*. São Paulo, Perspectiva, 1977.
- MERTENS, R.P.J. op.cit., p. 325 - 362.
- TURNER, V. *Les tambours d’affliction: Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*. Paris, Gallimar, 1972.
- *O Processo Ritual*, op.cit.,
- VAN WING, J. op.cit., p. 231-271,
- ZIEGLER, J. 1972. op.cit., p. 53-59 e 158-161.
- 108- LÉVI-STRAUSS, C. *Raça e História*. Lisboa, Ed. Presença, 1973. p. 95.
- 109- Idem, idem, p. 68
- 110- Ibidem, p. 82
- 111- Ibidem, p. 88 e 78, respectivamente.
- 112- Ibidem, p. 45-56.
- 113- Estamos fazendo um jogo de palavras, usadas por Lévi-Strauss à pag. 51.
- 114- Fonte: MARTINS, MARIA APARECIDA. Primeira Lição: Uma cartilha metafísica. São Paulo, Centro de Estudos Vida & Consciência Ed. Ltda, 1998. p. 23
- 115- Cf. Idem, idem, p. 13-109.
- 116- MONTERO, PAULA, op.cit..
- 117- Cf. SURGY, ALBERT DE. *La Voie des Fétiches*. Paris, L’Harmattan, 1995. p. 91-97.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO IV
AS RELIGIÕES AFRICANAS ORIGINÁRIAS
EM UM NOVO CONTEXTO

"Durante o período marginal que separa a morte ritual e o renascimento ritual, os noviços em iniciação são temporariamente proscritos. No decorrer do rito eles não têm lugar na sociedade. Algumas vezes vão realmente viver longe, fora da sociedade. Outras vezes vivem perto o suficiente para que contatos não previstos ocorram entre os seres sociais plenos e os proscritos".

Mary Douglas (1)

“(... não se trata de aceitar a existência de um pensamento pré-lógico e de negar a unidade e identidade das estruturas mentais).

Certamente todos os homens são idênticos, porém o pensamento puro não existe, pois no seu funcionamento ele sempre se colore segundo as exigências das diferentes culturas no interior das quais se desenvolve. Compenetrei-me portanto que deveria, no momento de entrar no Templo, deixar-me penetrar por uma cultura diversa da minha. A pesquisa científica exigia de mim a passagem preliminar pelo ritual da iniciação".

Roger Bastide (2)

Navegando nas ondas quânticas de nossos pensamentos, vamos justapor presente e passado e verificar o que sucedeu ao nosso retrato.

O tempo físico (3) não chegou a exercer sua influência sobre a tinta que cobriu a tela, quando, no período compreendido entre os séculos XVI e XIX, homens vindo de espaços profanos (4) são erroneamente identificados no nível do sagrado pois que são brancos e vem do além ... mar, como são imaginados os ancestrais, para algumas tribos *Bantu*.

Tais homens interferem na evolução natural das sociedades negro-africanas: novos valores, outros costumes, diferentes concepções de mundo, de vida, de pessoa. Para eles, o *mntu* é apenas *kintu* (5). Assim, essas “peças” são tiradas de suas aldeias e embarcadas em caravelas, para a morte ou o sofrimento. Pedacos do quadro são arrancados e enviados para Europa e Américas. Retalhados em pequenas porções, são embaralhadas como componentes de um grande “quebra-cabeça” (6).

O pintor não quer refazer o quadro original, novos pintores criarão novos quadros. Porém, deseja reunir porções das peças localizadas no Brasil e, com os elementos de que dispõe, elaborar, através das técnicas de colagem e tracejamento, um desenho da religião traslada e reelaborada.

Por mais de três séculos, no Brasil, o negro vive um período marginal como escravo.

Após o “renascimento ritual” como ser humano, continuou proscrito (e, não continua ainda?). A sociedade brasileira não lhe permitiu tornar-se um ser social pleno.

Sua trajetória nesta liminaridade pode ser contada sob vários enfoques. Escolhemos fazê-lo através da religião.

Esperamos não tardar mais o “dia da festa”, ocasião em que os ritos de agregação devolvem ao iniciado sua condição de pessoa completa, o que lhe permite ocupar o seu lugar na sociedade.



Figura 20 – Mameto Inquiceane/Iyàlòrìsà Xagui

A. A RELIGIÃO TRASLADADA.

Para melhor entendimento do leitor, é necessário localizar o negro em relação à História Ocidental e ao Brasil, em particular, no período em questão.

Como nosso objetivo é situar o tráfico de escravos, nossa abordagem é bastante genérica.

1. A EUROPA ENTRE OS SÉCULOS XVI E XIX.

O século XV caracteriza-se por profundas transformações na Europa que, saindo do período medieval emerge para o Renascimento e a Modernidade.

O período compreendido entre 1500 e 1815 tem como fator marcante da história mundial a expansão da Europa e de sua civilização, estabelecendo-se um novo equilíbrio de forças a partir de 1775, mais ou menos.

No início de 1500, o império Ming da China, Estado mais poderoso e avançado, e os impérios Otomano e Safávida, em expansão no Oriente Médio e África, colocavam a Europa numa situação periférica.

A maioria absoluta dos habitantes do planeta dedicam-se a atividades extrativistas, à pecuária e à agricultura, em estágios diferenciados.

O comércio intercontinental de bens de consumo supérfluos ou de luxo, até então sob o monopólio de mercadores árabes e cidades italianas, passa com os descobrimentos para o domínio português e espanhol.

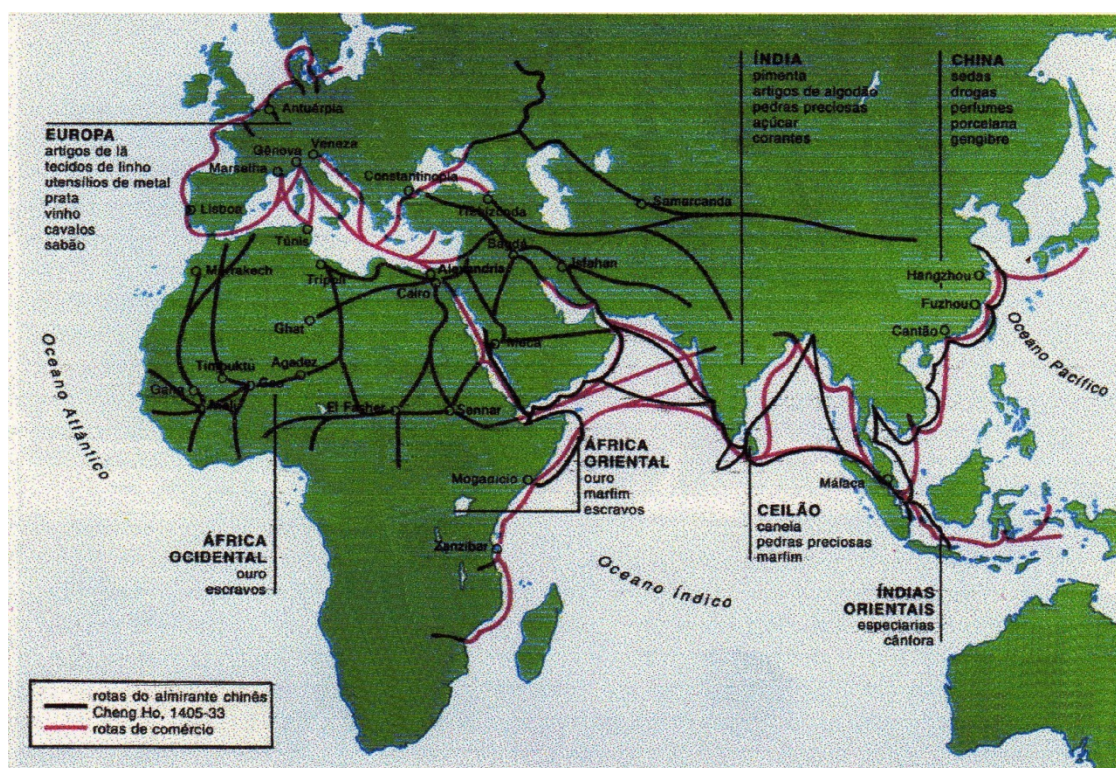


Figura – 21 – O Comércio Intercontinental antes dos Descobrimientos.

Fonte: Folha de São Paulo. Atlas da História do Mundo.

“The Times” São Paulo, Folha de São Paulo, 1995. p. 150.

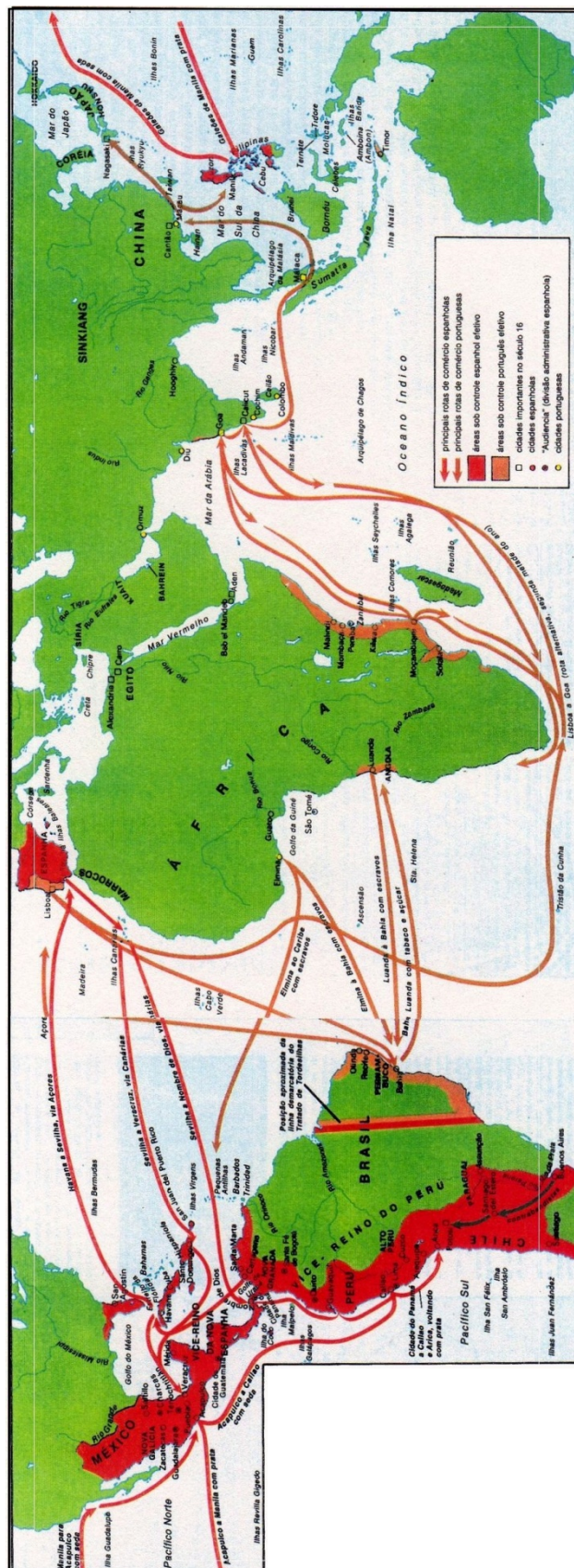


Figura 22 – As Novas Rotas do Comércio

Fonte: Folha de São Paulo. Atlas da História do Mundo.

“The Times” São Paulo, Folha de São Paulo, 1995. p. 154-155.

Sua transformação em intercâmbio intensivo de bens de consumo de massa, colocam na disputa Holanda, Grã-Bretanha e França, de maneira mais significativa, a partir de 1600.

O comércio triangular Europa - África - América - Europa, propicia um intercâmbio de plantas e animais, expansão do cultivo, liberação de riquezas minerais, migrações de povos, aumento de alimentos, crescimento populacional e contribui, inegavelmente para o surgimento da economia global após 1775.

Enquanto no que leste europeu a expansão russa, iniciada em 1462, toma novo impulso com a dinastia Romanov a partir de 1613 (e vai se estender até o início do século XIX), no ocidente, até 1660 as novas monarquias ainda se prendem às estruturas de governo herdadas do regime feudal, apesar da opulência, exércitos permanentes, burocracia e controle da religião.

Portugal, Espanha, Inglaterra, França e Países Baixos constituem os primeiros Estados Modernos, nos séculos XVI e XVII.

A Revolução Industrial iniciada no século XVIII na Grã-Bretanha vai ter impacto significativo no século seguinte, após 1820.

A segunda metade do século XVIII e a primeira do século XIX, constituem uma era de revoltas que culminam com a independência das colônias nas Américas. A Revolução Francesa, destruindo o antigo regime, abre caminho para Napoleão que envolve praticamente toda a Europa em guerra.

O século XIX marca a dominação europeia na África, Ásia e Oceania. Nele, inicia-se a substituição da sociedade agrícola pela urbana industrializada e tecnocrata e, a ascensão do nacionalismo na Europa.

Este período é caracterizado ainda pela renovação das idéias, alterando profundamente a visão de mundo, onde o papel fundamental é exercido pelos escritos de Copérnico, Galileu Galilei, Maquiavel, etc..

A religião Católica Romana, no início dos Tempos Modernos ocupa posição de destaque na Europa Ocidental. Apesar de constituída por um clero e papas corruptos, ávidos de riqueza e, moralmente falida, dá sentido ao processo de vida, do nascimento e batismo até a morte e enterro e, ainda, acenando com a salvação da alma, através da venda de indulgências.

Em 1540, Paulo III que chegou ao papado por ser irmão da última amante do papa Alexandre VI, pai de Lucrecia Borgia, aprova a ordem de Inácio de Loyola — os jesuítas —, que tiveram papel importante na catequese em África e no Brasil.

A necessidade de renovação na crença da vida pós-morte e de intensa consciência religiosa faz Paulo III convocar o Concílio de Trento (1545-1563), suspenso pelo seu sucessor e criador da inquisição, Paulo IV, contrário às reformas da Igreja. Após sua morte, o Concílio é reconvocato.

Sixto V representa a essência do catolicismo que, depois de Trento, emerge das mudanças mais forte, porém a Reforma Protestante, iniciada por Lutero na Alemanha, seguido por Zwinglio em Zurique e Calvino em Genebra transforma a Europa num palco de guerras religiosas nos séculos XVI e XVII.

As lutas da Igreja com governos laicos culmina no século XVIII, sob o pontificado de Clemente XIV, com a dissolução da ordem dos jesuítas, a extinção do poder do papado e a emergência de Estados centralizadores (7).

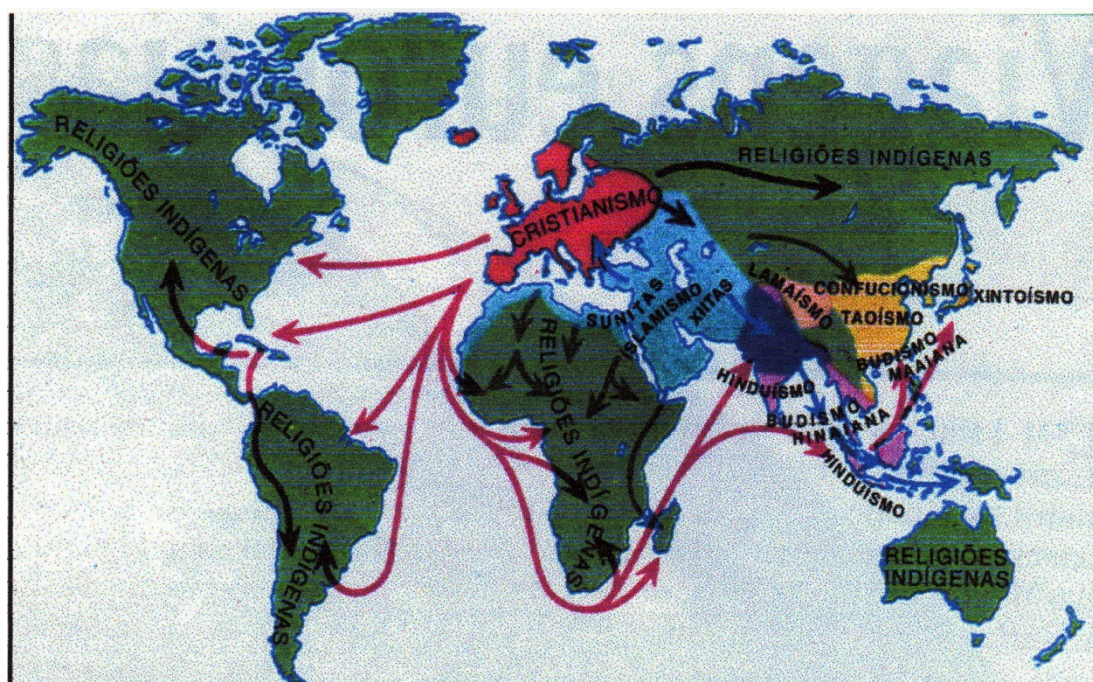


Figura 23 – Difusão das Religiões no Mundo (séc. XVI a XIX).

Fonte: Folha de São Paulo. Atlas da História do Mundo.

“The Times” São Paulo, Folha de São Paulo, 1995. p. 151.

É neste quadro, fortemente marcado por lutas pelo poder político e econômico que se processa o tráfico de escravos, justificado pela Igreja “como forma de trazê-los ao cristianismo”, apesar da comissão de 5% que ganha “sobre a venda de negros escravos” para a colônia portuguesa na América (8).

Os europeus localizados na faixa litorânea da África, em quase todo o período, no final do século XIX e início do século XX (1880 - 1913), partilham-na integralmente.

Portugal já dominava, desde a muito, Guiné Bissau, Cabinda, Angola e Moçambique, no continente.

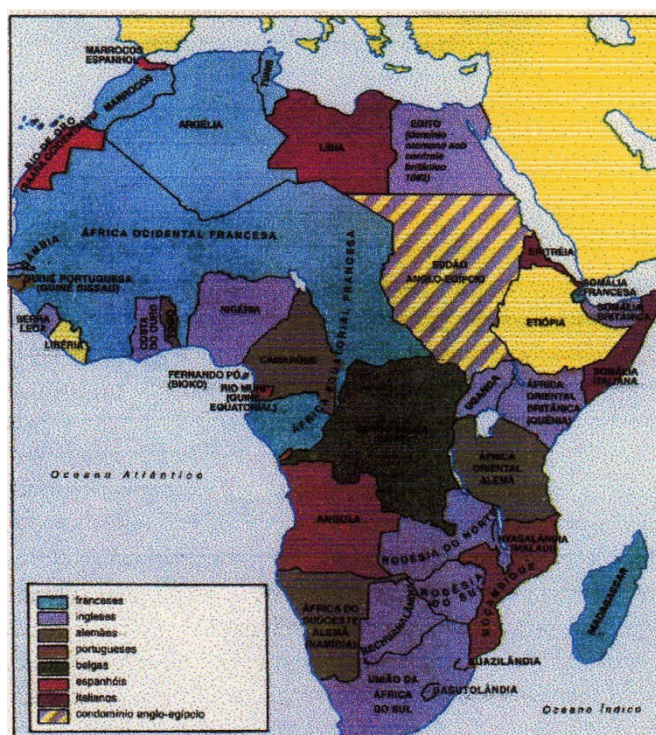


Figura 24 – A Partilha da África de 1880 a 1913.

Fonte: Folha de São Paulo. Atlas da História do Mundo.

“The Times” São Paulo, Folha de São Paulo, 1995. p. 236.

2. DA AMÉRICA PORTUGUESA AO BRASIL (SÉCULO XVI AO SÉCULO XIX).

Inserido no contexto europeu, Portugal, que precocemente vivencia a centralização política, lança-se à expansão marítima e ao mercantilismo, atrelando a colonização a esses fatores.

O processo de exploração colonial contém, em função desses determinantes, uma verdadeira compulsão pelo trabalho, exacerbada ao extremo com a utilização da mão-de-obra escrava.

Se, a colônia é vista como um prolongamento da metrópole pelos portugueses, a realidade colonial patenteia diferenças marcantes entre o viver lá e “cá”.

Lá, o trabalho assalariado de artesãos e camponeses constitui a evolução das relações servis do regime feudalista.

Cá, o trabalho compulsório cujo ápice é a escravidão, levada aos limites da resistência humana (a vida útil de um escravo é de sete anos, em média), institucionaliza-se.

Alicerçados no privilégio, o Estado absolutista e a ordem social hierárquica não podem prescindir da religião como instrumento de manutenção do poder lá e legitimação da conquista, cá.

A ideologia da catequese, que justifica a expansão da metrópole, na prática está divorciada da exploração da energia realizadora do trabalho, primeiro dos

povos indígenas mas, quase que concomitante e, logo a seguir exclusiva dos negros, cá.

Portanto, longe de apresentar coerência entre ideologia e práxis, como vimos em relação à civilização negra africana (primeira parte), a ideologia da civilização ocidental evidencia-se como contraditória, uma vez que escuda-se na religião mas age exclusivamente pautada em interesses políticos e econômicos, inclusive a própria Igreja. Há, contudo, que se ressaltar a ação de muitos clérigos, verdadeiramente devotados à religião e empenhados no trabalho de adequar a ação dos colonos e escravos aos preceitos religiosos.

A colonização portuguesa da América apresenta-se pois como um empreendimento basicamente comercial, onde: as riquezas destinam-se à metrópole; os colonizadores, mesmo os aqui nascidos, levam muito tempo para sentirem-se ligados à terra e começarem a desenvolver um sentimento nacionalista; o povoamento é uma maneira de alargar o território, garantindo sua posse; dada a escassez populacional na metrópole, o negro é um bem otimizador da empreitada e a mestiçagem, embora não exclusivamente, uma ação pensada para suprir a carência populacional e aumentar o patrimônio — o intercuro sexual caracteriza-se como homem branco *versus* mulher indígena ou negra e o produto, continuando escravo.

O desenvolvimento do sentimento nacionalista, ligado ao contexto político-econômico-social europeu culmina, em 1822, com a emancipação da colônia e o surgimento do Estado brasileiro que, para a escravidão negra pouca alteração produz, se é que houve alguma, já que a Constituição de 1824 não fala do negro, mas protege a propriedade, o que ele é. Elas passam a existir a partir do desenvolvimento industrial inglês, quando o regime escravocrata já não é um negócio interessante para a Inglaterra.

É ainda o fator econômico que determina a matança dos recém-nascidos negros, quando as injunções do lucro mostram que não compensa criar até poder produzir. Suas mães são alugadas como amas de leite, caracterizando uma outra forma de exploração que estende a outros setores e criam a figura do “negro de ganho”, uma espécie de “faz de tudo” quanto a trabalho braçal e da “negra ganhadeira”, prostituída na adolescência ou vendedora de comidas, quando não destinada ao comércio sexual.

Vilipendiado, vítima de sadismo, sexualmente usado, traído por alforrias que não lhe dão cidadania uma vez que a sociedade escravocrata o despreza pela cor, o negro só pode contar com sua música, suas danças e fragmentos da sua religião pois, como afirma Chiavenatto:

“Menos perceptível, mas talvez mais brutal, era o processo que desestruturava culturalmente o negro. Em pouco tempo, desde a captura na África até integrarem-se ao sistema de trabalho escravo nas fazendas brasileiras, eles perdiam contato absoluto com sua tribo, seus costumes, a família, separados até do seu idioma, porque no geral juntavam-se negros de nações diferentes. Todos os valores deixavam de existir, porque não tinham o mínimo de condições práticas de sobrevivência em um meio hostil, onde seu próprio irmão de infortúnio era um desconhecido. Perdiam tudo, até o elementar meio de comunicação. Essa desestruturação era uma valiosa política de dominação, anulando no negro qualquer possibilidade de organização imediata” (9).

É a partir dessa perspectiva que vamos enfocar a religião trasladada.

Contudo, algumas considerações sobre o tráfico se impõem antes.

Escrever sobre o negro, em relação ao período que antecede a abolição da escravatura apresenta uma dificuldade básica: a ausência de pesquisas, de dados, enfim, de uma historiografia consistente. A destruição de documentos, após a abolição da escravatura, por ordem de Rui Barbosa, em muito contribui para esta ausência. Todavia, o fato não impede a existência de obras de importância como as de Luiz Vianna Filho e Laura de Mello e Souza, entre outros.

Partindo do estudo de Vianna Filho que estima em 4 300 000 (quatro milhões e trezentos mil, número arredondado) o total de escravos importados até 1830, dos quais 1 067 080 (um milhão, sessenta e sete mil e oitenta) foram direcionados para a Bahia, sendo 539 825 (quinhentos e trinta e nove mil, oitocentos e vinte e cinco) sudaneses e 507 255 (quinhentos e sete mil, duzentos e cinquenta e cinco) *Bantu*, vemos um equilíbrio quantitativo entre negros oriundos do norte do Equador (África ocidental) e os do Sul do Equador, *Bantu*, na sua maioria.

Numa visão temporal, o autor caracteriza o tráfico na Bahia, em quatro ciclos:

- 1º da Guiné - séc. XVI;
- 2º de Angola - séc. XVII;
- 3º da Costa da Mina - séc. XVIII;
- 4º da ilegalidade - séc. IX (10).

Apesar da pequena diferença a favor da origem “sudanesa”, em números absolutos os *Bantu* predominam no tráfico, durante o primeiro, segundo e quarto ciclos.

Ele evidencia, também, a preferência dos colonizadores pelos *Bantu*, demonstrada por vários autores, por serem mais dóceis, se integrarem com maior facilidade, falarem melhor o idioma português, sem comparação nos trabalhos agrícolas, domésticos e ocupações diversas nas cidades. Os oriundos da África ocidental chegam a ser mal vistos, com preço menor e a sua suposta superioridade deve-as à mineração no século XVIII (11).

Seja por influência do Islão, seja pela aproximação entre si, em África, ou qualquer outro fator, os negros da Costa Ocidental optam por uma não integração à cultura da sociedade colonial, oferecendo-lhe resistência e se isolando “em torno do culto religioso” (12).

Decorre de suas análises que o modelo de culto que se impõe numa etapa posterior e que os estudiosos do assunto têm classificado como *nàgó*, não se explica pelo predomínio quantitativo de povos oriundos da África ocidental, nem por estes serem os últimos aqui chegados como muitas vezes têm sido considerados. Se eles predominam no século XVIII, numa proporção de 400 contra 250 mil *Bantu* importados, no século XIX a situação se inverte de 75 para 111 mil (números arredondados) como mostra o quadro conclusivo deste autor (p. 99):

Tabela 1 – Importação de escravos entre os séc. XVI e XIX (Bahia)

	Sudaneses	Bântus	Média Anual	Total	Observações
Século XVI				20 000	O total do séc. XVI foi calculado na base de 33% do séc. XVIII, cabendo 30% à imigração sudanesa
Século XVII	61 545	143 605	2 051	205 150	
Século XVIII	402 800	252 200	6 550	655 000	
Século XIX (até 1830) ...	75 480	111 450	6 231	186 930	
Total durante o tráfico ...	539 825	507 255		1 067 080	

3. AS RELIGIÕES DOS NEGROS ENTRE OS SÉCULOS XVI E XIX.

Religiões dos negros podem ser, além daquelas que eles praticam em África, qualquer uma das existentes na Colônia. Caracteriza, em uma população localizada no tempo e espaço, as preferências significativas deste contingente. Mas, pode remeter, também, ao modo característico de participação de indivíduos ou grupos negros em religiões que podem ou não conterem componentes das religiões tradicionais africanas. Prende-se mais à formas que a conteúdos, tal como ocorre com o catolicismo popular e, geralmente rural, envolvendo rezadores e benzedoras ou ainda em algumas seitas protestantes, onde se diferenciam a maneira branca e a negra de participar.

De imediato, a dificuldade que se nos impõe é recortar informações esparsas para construir um todo coerente, trabalho que demanda bastante tempo ou uma equipe, condição que não dispomos, daí as limitações deste item.

Iniciamos nossas considerações com a dominação portuguesa em Angola e conseqüente trabalho de catequese como se pode ler em Cavazzi, que viveu na região, na primeira metade do século XVII (13).

Se, por um lado ocorre o fato relatado por Chiavenatto, atrás, não podemos por outro, fechar os olhos ao longo processo de catolização desenvolvido nas possessões portuguesas em África.

Escravos para cá embarcados já haviam vivenciado esta experiência e aqueles que dela escaparam eram automaticamente batizados no embarque ou desembarque, dando-se início ao trabalho de conversão, embora de modo precário e sem que saibamos com clareza das atribuições do capelão, a bordo dos navios negreiros.

A partir da compra pelos senhores, situações diferenciadas iniciam processos distintos de religiosidade que, lentamente elaborada no período colonial e no Império, resultam em diferentes religiões negras ou com componentes de religiões negras tradicionais.

Nesse processo interativo, como soe acontecer nas relações entre conquistadores e conquistados as culturas se influenciam mutuamente e tanto quanto a do conquistador, a cultura dos subjugados deixa traços marcantes na do opressor. Assim, o catolicismo popular do início do período colonial sofre o impacto e assimila práticas africanas, não muito distantes das vigentes entre o povo, na metrópole (14).

Se, como escreve Laura de Mello e Souza, referindo-se ao catolicismo:

“Traços católicos, negros, indígenas e judaicos misturam-se pois na colônia, tecendo uma religião sincrética e especificamente colonial” (15),

por outro lado, nosso foco direciona-se mais para religiões negras. Buscamos compreender como os negros processam a interação no âmbito religioso, em

suas religiões originárias e que resulta numa forma posteriormente denominada Candomblé.

Cabe aqui a diferenciação entre religiões negras e religiões com contribuições das religiões negras.

Como religiões negras entendemos aquelas que, apesar de reelaboradas em função da diáspora, conservam traços marcantes das culturas originárias tais como ritos, mitos, símbolos materiais, linguagem ritual, valores e demais componentes pertinentes às culturas negro-africanas tradicionais. Inserem-se neste quadro o Candomblé, o Xangô, o Batuque do Rio Grande do Sul, Tambor do Maranhão, a Cabula e a Macumba nos seus primórdios, por exemplo.

Denominamos religiões com contribuições de religiões negras aquelas onde contributos de origem negro-africanos se apresentam em graus e formas variadas porém, de alguma maneira significativos a ponto de serem identificados por um observador interessado, tal qual ocorre na Umbanda e no Candomblé de Caboclo, entre outras.

Tal distinção permite uma sintonia mais fina que auxilia o entendimento da diversidade contributiva das culturas no aspecto religioso, e pode, noutra linha de investigação, ser utilizada para verificar o desenvolvimento e estratégias de resistência do dominado, sob o prisma da religião, apesar de críticas neste sentido.

Não nos preocupa o conceito de pureza como um ideal a ser mantido. Do mesmo modo que não concordamos com imposições colonialistas, não podemos ratificar explicações baseadas em uma postura de fechamento de

grupos sobre si mesmos, sem dar a chance das pessoas analisarem a experiência do outro, reinterpretar segundo os próprios referenciais, assimilarem ou não, mas de qualquer maneira ampliarem o conhecimento.

Negar esta capacidade ao negro é destituí-lo de sua humanidade e manter viva a chama do colonialismo cultural.

Não privilegiamos, valorativamente, uma ou outra linha assumida pelos negros no processo de reconstrução da sua religiosidade, qualquer uma é boa para pensar e, sobretudo, não acreditamos que possa haver pureza após um contato prolongado.

Por isso endossamos as afirmações de Liana M. S. Trindade quanto ao conceito de sincretismo e fazemos nossas suas palavras:

“O conceito de sincretismo como uma forma de reinterpretação, segundo define Herskovitz, possibilita uma compreensão mais ampla desse processo de interpenetração de culturas. Segundo o contexto metodológico do autor, reinterpretação revela, como conceito precursor das atuais teorias antropológicas interpretativas, os diferentes significados que os agentes sociais atribuem aos símbolos da vida social. Herskovitz define reinterpretação como um processo pelo qual os antigos significados inscrevem-se em novos elementos ou mediante o qual os valores mudam a significação cultural das velhas formas” (16).

Nesta perspectiva assumimos que no processo de interpenetração de culturas negras, em África, como demonstrado na primeira parte deste trabalho, onde buscamos verificar a unidade na diversidade e a diversidade na unidade, a reinterpretação resulta num traço unificador das culturas — a ideologia humanística, centrada nas noções de força vital, passível de manipulação e na unidade de vida, participação e interação de todos os seres efetuada através de símbolos e das quais decorre a ética —, diferenciadas nas práticas rituais e mitos próprios. Portanto, é no nível ideológico que se realiza a unificação.

Processo lento, através dos séculos, em África, no Brasil acelera-se, dadas as condições de exceção vivenciadas pelo negro que precisa reconstruir seu universo fragmentado junto a parceiros que lhe são estranhos mas, com os quais se identifica na desgraça e nos pressupostos básicos da ideologia humanista negro-africana.

Superadas as dificuldades iniciais, à medida que a comunicação torna-se mais fácil e o contingente é realimentado com novas aquisições torna-se possível reconstruir o universo simbólico, agora reinterpretado à luz das diferentes percepções da realidade em que vive.

Este processo dos negros entre si será retomado adiante, quando tratarmos da *Religião Negra Reelaborada: o Candomblé*.

Por ora, voltemos às reinterpretações face à religião dos dominadores.

Imerso numa situação anômica que resulta num sistema de escravidão totalmente diferente do conhecido em África, sistema que, ao invés de integrar à sociedade, separa e a tal ponto que nega ao dominado a sua própria

humanidade, “coisificando-o”, roubando a sua dignidade; o negro assume diferentes caminhos para existir enquanto pessoa.

Neste contexto seria possível aceitar e interiorizar valores daqueles que só causam sofrimentos? É mais provável que a “aceitação” seja apenas aparente, uma estratégia para sobreviver e poder buscar nas próprias crenças mascaradas, as forças necessárias para continuar vivendo.

Acrescente-se a isto o fato do catolicismo popular, no período colonial, apresentar-se divorciado dos valores estabelecidos pelo concílio de Trento, vazio de conteúdos verdadeiramente espirituais cristãos, mas fortemente manietado em exteriorizações rituais que preconizam castigos e sofrimentos, coisas que o negro já tem de sobra (17).

Se, o colonizador realiza os ritos divorciados da mitologia cristã, apegado à imagem tão somente, ao significante sem apreender o seu significado, com mais razão porque não o faria, o negro? Ou melhor, por que não o faria coerente com o significado de sua própria cultura?

O sinal da cruz apresenta vários significados em África, alguns deles evidenciados por Fu-Kiau (18); se Deus é único e alguns homens e mulheres tornam-se Santos em função de suas virtudes e, aos quais se reza, *Nzambi* rege tudo e os antepassados são intermediários que intercedem e interferem na vida, para dar apenas dois exemplos (19). Portanto, longe de fusão ou justaposição, onde os significados dos ritos básicos da Igreja precisaria ser entendido, não o sendo nem por muitos padres coloniais (20), o que ocorre é uma reinterpretação onde o significado remete a um objeto exterior, constituindo pois um símbolo reelaborado no contexto da vivência cotidiana e da cultura negras.

Do mesmo modo, a feitiçaria decorrente do paganismo medieval e que por muito tempo impregna as práticas dos adeptos da Igreja, na Europa e na colônia portuguesa da América (podemos, sem exagero, dizer que ainda é comum para uma população numericamente significativa), se insere no universo religioso negro como novos significantes encontrados no seu novo meio, para significados que ele retém, coerentes com a manipulação da energia vital e com a sua ideologia.

Da mesma forma que gatinhos nascidos em um forno não constituem-se em pães, a incorporação de novos significantes não altera o significado que o negro detém e determina, mesmo, a escolha daqueles.

Todavia, no processo de construção das religiões afro-brasileiras, não negamos absolutamente que uma parcela considerável de escravos e, sobretudo de seus descendentes livres, assumam significantes e significados de culturas não negras, quanto as condições de vida lhes são menos desfavoráveis, ou melhor, quando a reunião de fatores intervenientes facilitam esta assimilação, por lhes serem convenientes. Devemos considerar ainda, que assumir valores e práticas religiosos brancos representa, também, diminuir a distância que os separa.

Neste tipo de análise cultural não podemos tender a exclusivismos; explicações que pretendem ser absolutas são perigosas e com freqüência transformam-se em falácias.

Em nossa visão, o processo de formação de religiões com influência negra e religiões negras reelaboradas, que começa a se constituir na colônia, se estende pelo Império e continua a se desenvolver nos dias atuais. É, portanto, um processo em andamento, cujos frutos vão de mandingueiros, curadores e benzedores, com ação em âmbito individual ao Catolicismo Popular

(geralmente rural ou com raízes rurais), *Calundu, Canjerê, Acotundá, Cabula, Macumba, Catimbó; Quimbanda, Umbanda, Tambor, Xambá, Babaçuê, Xangô, Batuque, Omoloco, Toré, Candomblé*, etc., passando por *congadas* e *moçambiques* (21).

Dar conta dessa grande diversidade de formas assumidas pela religiosidade negra, com a profundidade necessária, é uma tarefa para nós impossível, presentemente. Na perspectiva que assumimos, nosso esforço se concentra numa única forma: o Candomblé.

Queremos, todavia, à guisa de encerramento deste item e introdução ao seguinte, reforçar nossa convicção de que não existe apenas uma explicação para os fatos que constituem a vivência humana. Da mesma forma que o prisma decompõe a luz em gradações colorativas, as perspectivas adotadas pelos vários autores dão conta de facetas de uma realidade que em sendo única, é percebida como múltipla.

Nossa realidade é produto direto da maneira como pensamos, calcada em nossas crenças, em nossos valores e na atenção com a qual o fazemos.

A aquisição de novos conhecimentos podem influir (e com freqüência o fazem) em crenças, valores e forma de pensar, levando-nos a alterar nossa realidade.

Se, a ideologia negra africana apregoa que o homem “é o que é pelo que faz”, sabemos que fazemos o que fazemos calcados em nossas crenças. Elas determinam valores que pautam nossa maneira de agir.

Enquanto a ideologia negro-africana tradicionalista prende-se ao resultado da ação, ao comportamento manifesto, à concretude; buscando a lógica da ação, a

atitude interior, a abstração. Isto não significa que o negro também não seja capaz de fazê-lo, apenas mostra onde estão direcionados os focos.

Em nossa ótica, podemos afirmar que homem é o que é pelo que acredita ou “o homem é aquilo em que crê” (22).

B. A RELIGIÃO REELABORADA: O CANDOMBLÉ.

É nossa crença que o Candomblé é uma realidade decorrente de um processo em andamento, razoavelmente longo (quase 500 anos e, considerando a velocidade da globalização). Processo que precisa, para ser melhor compreendido, sejam levadas em conta as diferentes facetas da formação da cultura nacional brasileira, na qual ele se insere.

Tal inserção tem se realizado de maneira ora conflituosa, ora pacífica, ao sabor da ideologia e interesses das classes dominantes e conseqüente reações dos dominados.

Para aprender os seus significados é necessário fazer um esforço de relacionar reinterpretações, considerando aspectos geográficos, econômicos, políticos, ideológicos e de interação social na sucessão de etapas que se alternam na nossa formação e desenvolvimento nacionais, ligados ao contexto mundial (23).

Enfim, é buscar todos os contributos materiais e imateriais, racionais e afetivos, na dosagem em que contribuíram, terreno que só permite suposições. Portanto, confunde-se com as limitações do saber.

Dizem os antigos do Candomblé:

“Ninguém sabe tudo! O orixá sempre tem alguma coisa para nos ensinar e nem ele sabe tudo! Absoluto só Deus”.

Cientes de nossas limitações, vamos, contudo, realizar o melhor que podemos para mostrar como vemos a nossa realidade. A adição de um fóton representa progresso na compreensão dessa dinâmica tão complexa quanto outras, que no seu conjunto constitui a cultura nacional.

1. O PROCESSO DE FORMAÇÃO.

As religiões negras tradicionais em África, são coerentes com a ideologia, o meio ambiente e todos os demais aspectos que constituem a cultura de cada um dos povos, como já visto.

De lá arrancados, nas condições assinaladas por Chiavenatto e demais autores que estudaram o tráfico, os negros são postos a leilão, nos principais portos da colônia portuguesa na América, por cerca de três séculos, de acordo com a ideologia mercantil e colonialista dos portugueses.

Em uma geografia totalmente diferente, processa-se a ruptura com a terra sacralizada dos ancestrais. O fluxo da energia vital de lugares e de relíquias dos antepassados está interrompido (24).

As novas terras, há muito ocupadas por povos indígenas, possuem antepassados autóctones que o negro reverenciará com os *nkisi nsi* (espíritos do lugar), os caboclos.

Sua proximidade com os valores culturais dessa parcela populacional da colônia é maior que com os do branco e com a qual também se identifica na condição de dominado e na resistência à dominação (25).

Todavia, como argumenta Flávio dos Santos Gomes:

“Qualquer tentativa de se identificar africanismos pura e simplesmente não tem mais sentido. Deve-se, pelo contrário, tentar perceber a África reelaborada historicamente no Brasil.

.....
 Enfatizar os verbos reinventar, reelaborar e recriar significa dizer o modo como os africanos e seus descendentes escravizados nas Américas forjaram – seja nos mocambos ou nas plantações – uma cultura original, improvisando, apesar da opressão, um mundo novo. A palavra ‘improvisação’ é uma das chaves para entendermos a natureza da cultura afro-americana” (26).

Embora o autor esteja se referindo à cultura material, estamos convencidos que sua argumentação pode ser estendida a aspectos mais amplos da cultura que resulta em reinterpretções condicionadas ao emaranhado étnico africano e seus descendentes na Colônia, bem como à ideologia que caracteriza os povos negros (ver cap. II) e que só aos poucos vai se alterando, pois é constantemente realimentada por novas levas de escravos.

Neste embate de adaptação, forças centrípetas atuam no sentido de moldar-lhes um novo modo de ser (geográficas, políticas, econômicas, ideológicas, de relações sociais e religiosas, de brancos, indígenas e dos vários grupos étnicos negros entre si) enquanto que suas visões de mundo, determinadas pelos processos de inculturação em seus locais de origem e repassadas de modo fragmentado, uns para os outros e aos descendentes, agem como forças centrífugas (27).

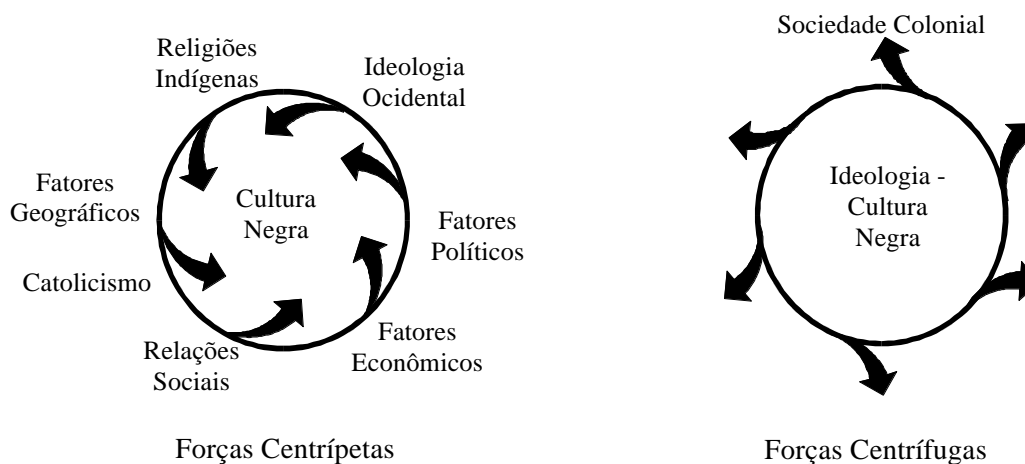


Figura – 25 – Atuação de Forças Centrípetas e Centrífugas no Processo de Interpenetração de Culturas.

Mas, como vimos, a ideologia negra

“é uma concepção global do universo e das forças que o orientam e o sustentam, uma espécie de visão realista, saída possivelmente da experiência dos homens e das reflexões que dela resultaram sobre os equilíbrios e as tensões observados os inevitáveis conflitos, necessários ao bom funcionamento do cosmos e da sociedade, do mundo dos deuses e dos homens”.

Vivendo, observando, improvisando, reinterpretando, os negros vão, lentamente, alterando a sua ideologia que acaba por influenciar as novas reinterpretações, num, processo de causação em espiral, onde cada volta distancia um pouco mais da origem, pela incorporação de novos valores que se



auto-fecundam e à cultura nacional, que por sua vez influencia e é influenciada por culturas estrangeiras.

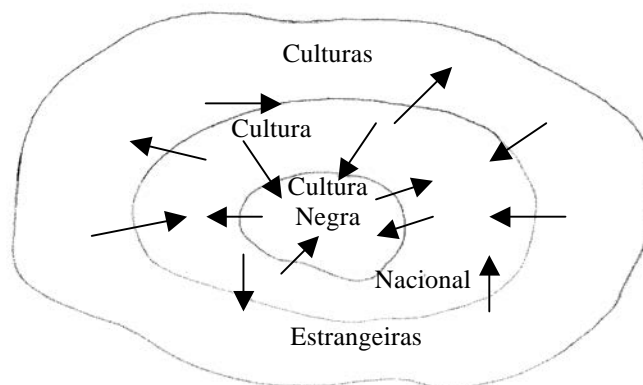


Figura 26 – Interpenetração de culturas.

Afastando-se das identidades culturais tribais, os escravos e seus descendentes constituem um patrimônio cultural negro em oposição ao branco, os quais vão se diluindo, vagarosamente, numa cultura nacional, resultante de influências múltiplas que caracterizam um país de imigração (28).

Presentemente, se a “cultura negra” é consumida pelas classes sociais brasileiras mais privilegiadas, de maneira situacional e de acordo com as flutuações de modismos, lembra Borges Pereira que:

“Os brasileiros, negros ou brancos, de camadas menos privilegiadas, vivem esse universo de símbolos, ritos e mitos, como algo integrante de suas vidas, de seu cotidiano, sem pretensões maiores, sem outras interrogações. Vivem-no naturalmente (29).

Como parte determinante das culturas negras, as religiões tradicionais sofrem todo esse processo, o que vamos examinar mais de perto.

Se os dados apresentados por Luiz Vianna Filho quanto à importação de escravos não correspondem à verdade tal qual ela é, com certeza mostram a tendência geral. Portanto, temos na Bahia, ao final do século XVII, 157 605 (cento e cinquenta e sete mil, seiscentos e cinco) *Bantu* para 67 545 (sessenta e sete mil, quinhentos e quarenta e cinco) africanos ocidentais importados, mais os descendentes aqui nascidos cujos números são desconhecidos porém, a sua lógica e considerando-se o tempo de chegada, dão aos *Bantu* uma maioria absoluta e significativa.

Este fato tem importância fundamental no início da colonização pois, permite ajuntamentos maiores de escravos de uma mesma origem em determinadas propriedades e nas vilas, uma vez que eram distribuídos aleatoriamente pelas compras em leilões.

Junte-se a isto a preferência dos dominadores em relação aos *Bantu*, como mostra Vianna Filho, além da sua capacidade de melhor adaptação aos afazeres agrícolas, domésticos e ocupações variadas nas vilas; o incentivo de padres e autoridades coloniais para que os “senhores” permitam os folguedos nos finais de semana, a fim de que os escravos menos infelizes produzam mais, e como meio de acentuar-lhes as diferenças étnicas, na suposição das autoridades (30).

Tais fatos, fornecem as condições para o processo de reelaboração das religiões originárias, cuja primeira manifestação é o *Calundu*, desconsiderando-se aqui as atuações individuais ou isoladas de feitiçaria e curandeirismo.

Se, no nível político as diferenças étnicas levam a antagonismos pelo poder em quilombos e senzalas; na busca da liberdade, objetivos e estratégias são compartilhados (31), tanto quanto a ideologia e a reinterpretação de símbolos.

Laura de Mello e Souza ao tratar dos *Calundu* assinala que no início de 1700, danças rituais africanas já eram designadas com este nome, na Bahia, além de fornecer algumas poucas descrições desses rituais, das quais destacamos a contida no processo inquisitorial de Luzia Pinta.

“Uma das descrições do ritual de Luzia é bastante semelhante ao que conhecemos hoje do candomblé: fazia calundures ‘posta em um altarzinho com seu dossel e um alfanje na mão, com uma fita larga amarrada na cabeça lançadas as pontas para trás, vestida a moda de anjo, e cantando duas negras também angolares e um preto tocando atabaque, que é um tamborzinho, e dizem que as pretas e o preto são escravos dela sobredita, e tocando e cantando estão por espaço de uma até duas horas, ficava ela como fora do seu juízo, falando cousas que ninguém lhe entendia, e deitavam as pessoas que curava no chão, passava por cima delas várias vezes, e nestas ocasiões é que dizia que tinha ventos de adivinhar...” (32).

A reelaboração das religiões africanas, a partir de um modelo *Bantu* é crucial para o entendimento de todo o processo de formação e desenvolvimento do Candomblé, pois as reinterpretações simbólicas se constituem segundo a ideologia e expressões religiosas *Bantu*, nas quais os africanos ocidentais vão se inserindo, através de novas reelaborações, mesmo depois de importados em número expressivo. Todavia, a estrutura geral do Candomblé já estava dada e as experiências compartilhadas entre as mais diversas etnias.

Se, a quantidade de escravos oriundos da África ocidental se equilibra à dos *Bantu*, no final do século XVIII, na Bahia, tal fato tem sua importância relativizada porque o sistema já havia sido estruturado. Os dados numéricos têm papel fundamental no início do processo, como condição para o estabelecimento de práticas rituais reinterpretadas num novo contexto; período em que os *Bantu* reúnem melhores condições para fazê-lo, sem excluirmos, contudo, a colaboração dos demais.

No momento posterior é importante para dar equilíbrio à estrutura, conduzindo o sistema a um estado constante (ver adiante, estrutura dissipativa).

A despeito da crença de autoridades coloniais que os batuques acentuam diferenças étnicas, na realidade eles fortalecem a interação, mostrando a unidade da ideologia humanista negro-africana e dos valores que lhe são subjacentes e, mesmo, a proximidade da maneira ritual de fazer as coisas: uso de plantas, oferendas, sacrifícios, invocações, cantos, danças, uso de instrumentos e de toda simbologia inerente às religiões negras tradicionais.

O Calundu representa o esforço *Bantu* de resistência sócio-cultural e face às condições hostis, a maneira de controlá-las, tornando suas possibilidades de sobrevivência mais efetivas.

Todavia, as religiões *Bantu* baseiam-se na relação com os antepassados através do fluxo da força vital, fisicamente interrompido pelo tráfico. Assim, o Calundu organiza-se enquanto uma estrutura dissipativa, como definida por Richard N. Adams (33).

Este autor, demonstra a maneira pela qual, em seu processo de expansão uma estrutura dissipativa passa a um estado constante e de modo similar na

“evolución de la cultura, cuando la energía necesaria para mantenerse es cada vez mayor y absorbe una cantidad creciente del insumo total. Este elemento crece desproporcionadamente con respecto a la producción total y constituye la energía necesaria para detonar y mantener en movimiento al resto del flujo en el sistema. En el proceso de complejización de las culturas el incremento de la efectividad tecnológica se logró aumentando la cantidad de energía utilizada para detonar y mantener los sistemas. Este costo energético de la producción para el sistema en conjunto crece más rápidamente que el flujo total de energía en la sociedad, y muy bien puede constituir el mecanismo homeostático que lleva al crecimiento del sistema a un estado constante” (34).

As contribuições religiosas específicas de cada etnia *Bantu*, inicialmente, constituem os insumos para manter a estrutura do Calundu, tanto quanto as reinterpretações que efetuam. O homeostato é a contribuição maciça e reinterpretada dos africanos ocidentais a partir da segunda metade do século XVIII.

O Candomblé nasce pois como um sistema reelaborado a partir de reinterpretações das religiões africanas tradicionais, no qual a estrutura difere de modo significativo daquelas que o originaram.

Retomando as considerações anteriormente feitas (A - 3), a interpenetração de culturas negras e o conseqüente processo de reelaboração das religiões pode ter propiciado um sincretismo de elementos constitutivos das várias religiões tradicionais negro-africanas.

Todavia, o sincretismo se realiza no âmbito das religiões negras entre si, num nível de integração

“em torno dos quais existe um acordo geral para que sejam representativos dos níveis com os quais os membros da sociedade estão familiarizados” (35).

No caso, a sociedade é o sistema religioso afro-brasileiro enfocado: o Candomblé.

Portanto, o sincretismo é elaborado dentro de estruturas mentais ou formas organizacionais do pensamento africano, segundo a ideologia que produz as crenças e os valores, reinterpretados no novo contexto.

É nesta ótica que o nkisi (objeto material) torna-se inquice (ser espiritual) e, deixando de estar ligado a um morto, através da nomeação torna-se orixá (ser espiritual da natureza), ou que os *matebo* e *bankita* sejam tidos como Exus e entendidos como escravos dos orixás, fugindo à concepção original de *Èsù*, primeiro *òrìsà* criado por *Olódùmarè*, porém tais aspectos serão discutidos adiante.

De momento, resta-nos ressaltar que o Candomblé resulta de um processo iniciado possivelmente no século XVII, através de reinterpretações que os escravos *Bantu* fazem de suas religiões e de sincretismos que realizam entre si e com outras etnias negras, de acordo com a ideologia que lhes é própria, sob

o impacto da cultura dos colonizadores e dos povos indígenas autóctones, bem como do sistema de relações estabelecidos num meio ambiente distante de suas origens e que envolvem os demais fatores resultantes do viver em sociedade.

2. O CANDOMBLÉ COMO SISTEMA RELIGIOSO.

Apesar das reinterpretações e do impacto da ideologia ocidental (36) é possível identificarmos, no Candomblé, os elementos fundamentais que embasam a visão de mundo e as religiões tradicionais negro-africanas (cap.: III - B).

Cada unidade (terreiro ou roça de candomblé) constitui um sistema social, bem como o conjunto delas forma um sistema maior que por sua vez insere-se no sistema mais amplo denominado sociedade nacional (37).

A interação social neste sistema sócio-religioso baseia-se também na unidade de vida e participação, na crença do crescimento, decréscimo e interação de todos os seres, no uso de símbolos como meio principal de contato e união.

No Candomblé, a energia vital (axé, do *Yorùbá* *àṣe* e cujo correspondente *Bantu* é *moyo* ou *gunzo*), une os participantes entre si. O clã é substituído pela família-de-santo, onde os seus membros buscam e valorizam a linhagem tentando sempre chegar aos fundadores dos terreiros mais antigos conhecidos, o que constitui fator de legitimação e *status* (38).

Todavia, perdeu-se aqui o sentido mais amplo e profundo da união que liga a comunidade africana ao Pré-Existente e a todos os seus elementos constitutivos. A comunhão total não forma mais uma unidade, está

fragmentada, possivelmente pela inserção desse sistema sócio-religioso na sociedade nacional, sob os valores da sociedade global.

As preocupações dos adeptos findam, de maneira geral, na filiação terrena. É tênue a noção de elo na corrente vital específica e poucos terreiros conseguem influir, de maneira mais consistente, no modo de ser de seus membros.

Os ritos estão, em escala elevada, divorciados da ideologia que os constituíram inicialmente, substituídos pela ideologia capitalista, com os valores da sociedade ocidental.

A prática ritual fica pois comprometida por estar inserida numa visão estranha àquela que a fundamenta, levando o Candomblé a ser visto pela sociedade mais ampla como algo atrasado, desconexo, brutal, pura magia (no seu sentido pejorativo, magia negra) confundida com feitiçaria (ver cap. III - A).

Tal situação se mantém devido, em parte, pelo fato dos adeptos considerarem como “fundamento” maneiras rituais de proceder ou conhecimento de elementos materiais, invocações e cantigas que compõem os ritos, sem se preocuparem com a busca da visão de mundo que permeia as práticas.

Embora se acredite no acréscimo da força vital, ela é manipulada na esperança de conseguir bens materiais e dificilmente é vista como propiciadora de uma mudança na maneira de ser.

Enfatiza-se a diminuição da energia vital, explicada geralmente por inveja e feitiços, cujos ebós (trabalhos, no caso, de contra magia) rendem polpudos honorários, motivo pelo qual também, aceita-se a prática da feitiçaria para clientes, embora se a utilize nas chamadas “demandas” entre participantes de

um terreiro ou entre terreiros (39), o que demonstra quão frouxos são os laços de solidariedade entre os adeptos de uma ou das várias unidades-terreiros.

Esta perda parcial da solidariedade faz-nos unir, num primeiro momento, pedaços do quadro que constitui a primeira parte deste trabalho, com traços tortuosos e irregulares, aproximando nosso desenho, quanto à mensagem, ao “Dia do Julgamento” pintado por Bosch (40).

Todavia, o Candomblé não se caracteriza como um desenho surrealista. Muitas unidades ligadas pela noção de família e ou amizade interagem de modo pacífico, desenvolvendo ajuda mútua, tanto quanto unidades de *per si*, onde os integrantes convivem de modo mais harmonioso, graças à ação exercida pelos líderes religiosos – os zeladores de orixá, pais e mães-de-santo, como são mais conhecidos. A competência em liderar e o caráter dos zeladores, geralmente imprimem as características no grupo.

Nestes terreiros o sentido de comunidade se faz presente de modo mais significativo, constituindo ilhas na sociedade nacional. Aqui a unidade de vida é entendida como comunhão entre os que antecederam, os que convivem no presente e os que virão fazer parte do grupo. A interação entre vivos e mortos bem como com os espíritos da natureza se processa com regularidade.

Embora não alcance o grau de solidariedade das comunidades africanas tradicionais, onde os interesses do grupo estão acima dos individuais, verifica-se o empenho em participar, em ajudar uns aos outros, em defenderem-se mutuamente, tanto quanto preservar o patrimônio comum. Sobrevive a prática do dom, pois poder doar é melhor que necessitar receber, demonstra maior *axé/moyo*.

Isto faz com que as pessoas contribuam com bens, serviços e monetariamente, segundo as possibilidades próprias, para a realização de festas, iniciações de irmãos, ritos funerários, manutenção da roça, etc.

O empenho em cumprir as chamadas “obrigações” de um, três, sete, catorze e vinte e um anos de iniciação, tanto quanto a participação em todos os rituais propiciatórios do terreiro é entendido, também, como aumento de axé / *moyo* e sabe-se que quanto maior ele for mais difícil é ser atingido por feitiçaria, doenças e sofrimentos extraordinários. Muitos dissabores da vida é compreendido como causados por fatores além da intervenção humana: coisas de Deus (*Zambi / Olórum*). Todavia, é comum a consulta ao oráculo e ou a espíritos para certificar-se ou verificar se alguma ação pode ser impetrada para aliviar ou sanar o problema.

O principal meio de interação e união nas unidades terreiros é o símbolo. Está presente nas purificações, nos ebós (trabalhos) de qualquer tipo, nas iniciações, nas investidas, na alimentação, no vestuário, nos apetrechos utilizados ou relacionados aos seres imateriais, nos espaços, nas construções, nos ritos de morte, e nos menos freqüentes, de nascimentos e casamentos, etc.

O conhecimento do seu significado é gradual, de acordo com os anos de iniciação e vivência, bem como do conhecimento e predisposição dos zeladores em explicitá-lo.

Muitos significantes apresentam significados diferentes quando se comparam grupos com origens distintas.

No geral, não há entre os adeptos preocupação ontológica. Vive-se simplesmente.

A visão antropocêntrica, não leva a uma ética comunitária nos moldes africanos. Valoriza-se a vida, os bens materiais, a saúde e a tranquilidade, considerando-se a ausência de tais aspectos, manifestação de males.

Vivenciando uma economia capitalista, o humanismo praticado nas unidades terreiros sofre o embate entre individualismo e comunidade. As ações visam a pessoa mas esta nem sempre, o grupo, uma vez que mudar de terreiro não apresenta dificuldades tão consistentes. Raramente o líder de um grupo consulta o líder do outro, para saber a outra versão da estória que ocasionou a saída do adepto, pois estes não procuram unidades que interagem intensamente.

Ética, moral e direito ficam fortemente condicionados à maneira de ser dos líderes religiosos de cada grupo e, também, pelos valores da sociedade global.

2.1. COSMOGONIA

No cotidiano dos terreiros não se nota a preocupação em explicar a origem do mundo, da sociedade e do homem, bem como quanto à estrutura e funcionamento do universo (ver cap. III – B.1).

Vive-se os problemas comuns da existência humana: trabalho, relacionamentos afetivos, sonhos a se realizarem, atualização de novidades, fofocas e intrigas, a preocupação com a comida, com as obrigações e com roupas.

Algumas vezes conversa-se sobre arquétipos para explicar comportamentos, contam-se estórias e casos ocorridos.

O cotidiano apresenta-se como havendo uma certeza implícita: *Zambi/Olorum* criou tudo e está distante. Os dramas e as comédias humanas são vividas procurando-se intervir através do mundo imaterial e de ações mágicas para conquistar bem estar e objetivos pontuais.

Zambi/Olorum são citados e reverenciados por muitos sacerdotes antes e ou depois dos rituais, mas sobretudo, no oferecimento dos sacrifícios e oferendas após serem depositados no *peji* ou no quarto de iniciações.

Deus é citado também, por eles, como causa de acontecimentos além ou apesar das intervenções humanas: “Deus dá, Deus tira. Deus dispõe”.

Em momentos de grande consternação é comum se ouvir: “Deus quis assim!”, numa atitude de conformismo tranqüilo de quem sabe que os meios possíveis conhecidos de intervenção foram tentados e não deram resultado.

Explicações cosmogônicas são dadas quando solicitadas. A resposta comum é “Deus criou tudo!”. Todavia, respostas mais elaboradas, abrangendo o aspecto mítico, também são apresentadas, sobretudo por alguns sacerdotes de orixás / inquices, baseados na literatura existente (41).

Em relação aos *Bantu*, começa a surgir uma bibliografia que aborda, de maneira tímida, este aspecto (42).

Nos Candomblés *Bantu*, Deus é conhecido como: *Zambi*, *Zambiapongo*, *Zambiapongue*, *Zambiapungo*, *Nzambi*.

Nos Candomblés *Nàgó* é denominado por: *Olórum*, *Olódùmarè*, *Oba Òrum*.

2.2. A MANIPULAÇÃO DAS FORÇAS VITAIS.

Distanciada da visão de mundo africana e sob valores particulares de cada dirigente espiritual, a manipulação das forças vitais apresentam dois aspectos distintos nos Candomblés: como ação que propicia a ligação com o mundo imaterial, solicitando ajuda ou reforçando o *axé/moyo* e como magia.

No primeiro aspecto, as ações inserem-se no âmbito da religião: tanto a solicitação de ajuda para situações precisas quanto o aumento do *axé/moyo* vincula o domínio do profano ao do sagrado.

O sagrado ganha uma dimensão extensa, compreendida pelas forças não materiais ou de concretude densa, englobando espíritos humanos em diferentes graus evolutivos (*égun* perturbado e perturbador - *kiumba*, *égun* com algum entendimento mas ainda muito ligado às necessidades da matéria - *vumbi* e *égun* de luz - guia ou encantado) e espíritos da natureza (orixás/inquices). Os “guias” e os orixás/inquices constituem-se em intermediários com o Criador. Voltaremos a eles adiante.

No segundo aspecto, através da magia, mais especificamente a magia negra ou feitiçaria, busca-se a resolução de situações ou o atingimento de objetivos determinados, por intermédio do comando ou negociação com espíritos que não se preocupam em causar males a terceiros, desde que recebam o que lhes é prometido ou, através de ações que envolvem a energia intrínseca de

elementos materiais que potencializam a vontade do manipulador numa situação ritual.

Os que praticam a feitiçaria não se preocupam com conceitos morais de certo ou errado, de justiça divina, de retorno de suas ações, quando agem em causa própria e, justificam que são meros instrumentos quando o fazem a pedido de outrem. Neste caso se alguma cobrança houver, quem deverá pagar é o solicitante. Outros há que julgam poder anular efeitos porventura danosos para si através de oferendas a seus espíritos protetores (“Eu me cubro”).

Motivados pela ambição financeira, inveja, vingança, vaidade, desejo de serem reconhecidos como detentores de um poder diferenciado, sem os freios da solidariedade que caracteriza o pensar africano tradicional e sem se vincularem a qualquer outra forma de pensamento religioso, tais feitiçeiros, não encontram por parte da sociedade em que vivem, nenhuma forma de sanção mais objetiva, a exemplo das sociedades tribais africanas.

No âmbito do Candomblé, a feitiçaria caracteriza-se como uma ação deliberada para prejudicar ou punir alguém, com ou sem o concurso de seres imateriais, manipulando-se geralmente ingredientes diversos, numa situação ritual.

A prática da magia branca visa anular os efeitos da magia negra, procedendo-se à realização de rituais análogos, porém direcionados ao bem estar do paciente, ocasião em que alguns sacerdotes contentam-se em extirpar a causa e os efeitos maléficos e outros, “devolvem” o mal, cobrando dos espíritos a punição dos que o causaram.

A magia branca é usada ainda com o objetivo de alterar situações de vida do solicitante, não vítima de feitiçaria, pela manipulação da energia inerente de ingredientes e sob a vontade do sacerdote executante.

Se, na visão de mundo das sociedades africanas tradicionais religião e magia se interpenetram (ver cap. III -D- Considerações Gerais), nos Candomblés, o distanciamento desta visão, sem uma equivalente que a substitua, separa a religião da magia (pelo menos do que se convencionou chamar de magia).

Esta dissociação dos ritos do contexto das idéias africanas, nos quais originalmente eles se inserem, e sua reinterpretação no âmbito geral da cultura ocidental faz o Candomblé perder a coerência que as religiões africanas originárias possuem e o torna um conjunto de crenças e práticas vistas muitas vezes como anacrônicas, quando não, ridículas ou produzidas por mentes doentias.

A parcela da sociedade que lhe faz tais críticas desconhece que a “disformidade” produzida é resultante de aspectos da própria cultura ocidental que ela usa para elaborar tais juízos de valores.

Inserir as práticas do Candomblé num contexto de idéias sobre o mundo, equivalente ao africano tradicional é condição necessária, na atualidade, para entender o significado dos seus ritos. Na sociedade ocidental, tal equivalência pode ser encontrada a partir da teoria da relatividade.

Se esta afirmativa é válida para nós, antropólogos, sem dúvida o é também para o conjunto de sacerdotes e adeptos que têm interesse em fazer com que a sociedade reconheça o Candomblé como religião, ao lado das demais e não um simples culto aos espíritos.

Até o momento, o esforço para mudar a imagem do Candomblé tem se amparado em analogias com outras religiões mediúnicas, nem sempre adequadas ou num trabalho de mídia que ora tende para o folclórico e ora para o exótico.

Para esta parcela de adeptos do Candomblé, mais importante que reafricanizar a maneira de fazer as coisas é descobrir e explicitar as idéias que dão sentido ao fazer, coerentes com a nossa sociedade e o nosso tempo.

Uma certa parcela fragmentada dessas idéias sobrevivem na crença que as “coisas”, as pessoas e os espíritos têm ou são depositários de energia. Na realidade, tudo é energia em diferentes vibrações (ver cap. III -D- Considerações Gerais).

Assim, as iniciações e a participação em rituais diversos significa manipular diferentes fontes de energia para produção de bem estar individual e coletivo.

Ao longo da vida, os rituais repõem, equilibram e aumentam energias.

Sem a preocupação de diminuir a distância com o Criador, as energias são manipuladas para se viver o melhor possível, segundo o referencial que cada um tem de viver bem e reconhecendo-se as limitações do viver em uma sociedade complexa.

Acredita-se que até a morte, que muitas vezes acomete as pessoas antes do tempo, pode ser adiada mediante ebós (trabalhos) realizados na pessoa e ou oferendas e sacrifícios, solicitando a interceção do mundo espiritual para a “troca de cabeça”.

Embora a vida se constitua no bem máximo, a morte não caracteriza situação semelhante à das comunidades africanas tradicionais (ver cap. III - B 2.1 – A Vida e a Morte) .

A perda de uma vida torna-se mais significativa quando se trata do pai ou mãe-de-santo de um terreiro, a quem todos estão ligados pelo *axé/moyo*, tendo direito aos ritos fúnebres completos todos os iniciados que cumpriram as “obrigações” de sete anos e tornaram-se *kota* (*Bantu*) ou *ebome*, *ebame*, *ebomim*, *egbon*, para os *Nàgó* (43).

A morte do líder máximo suspende as atividades da unidade-terreiro pelo menos por um ano, após os ritos fúnebres (*axexê - nàgó* e *sigun, bango, camucando* ou *mukondo - Bantu*).

Acredita-se que a pessoa é constituída por um corpo e uma alma (espírito encarnado) e, por influência do Espiritismo, muitos adeptos acrescentam o perispírito (elemento mais tênue que a matéria e mais denso que o espírito). Com a iniciação, ligam-se os orixás e, eventualmente, outros espíritos, assunto que será tratado adiante.

Com a morte procede-se a separação simbólica dos espíritos ligados ritualmente à pessoa por ocasião da iniciação.

Após o enterro iniciam-se os rituais fúnebres, com duração de sete dias, e que marcam a manipulação mágico-religiosa para integrar o espírito (*égun/vumbe*) à comunidade, numa outra dimensão.

O *égun/vumbe* é o ser inteligente que conserva sua personalidade, apenas está desprovido de corpo físico (= *muntu*).

À semelhança da sociedade nacional estabelecem-se diferenças na forma de morrer:

- natural (por velhice e doenças);
- acidental (acidentes diversos);
- suicídio e assassinato.

Muitas vezes é imputada uma causa extraordinária que leva à morte: o feitiço e castigo do orixá/inquice.

O feitiço pode causar doenças, suicídio, assassinato ou acidentes. Geralmente o feitiço está associado a um espírito atrasado ou sem luz que provoca doenças ou as situações que culminam com a perda da vida. Podem ocorrer nesses casos a possessão ou a influência sutil do espírito na mente da pessoa (suicídio e loucura), a ação em órgãos localizados (doenças), o envolvimento energético simbiótico (depressão, perda de energia e desvitalização) ou ainda, o espírito atua em outrem, provocando o assassinato. As mortes e ou doenças que ocorrem em situação de demanda entre terreiros ou de briga e afastamento de um adepto de determinados terreiros, geralmente levanta suspeita de feitiço. Todavia, acredita-se que espíritos podem influenciar pessoas, causando males sem ser por feitiço, neste caso a pessoa é médium e precisa ser “cuidada” o que implica, muitas vezes, em iniciações.

Os mais antigos cometam casos de desobediência repetida, apesar das admoestações dos orixás/iqices que levaram iniciados, *ebomes/kotas* e até zeladores à morte, em circunstâncias estranhas.

Nos terreiros *Bantu* a morte não constitui uma força em si, nos *Nàgó* sim, conservando as duas modalidades as características culturais africanas originais.

Acredita-se na continuidade da existência após a morte. A idéia que se faz do além é bastante variada e vai de um espaço indefinido à aldeia africana ancestral (o *Iluaiê*), passando por uma dimensão paralela, a permanência na roça de Candomblé, nos cemitérios, ruas, encruzilhadas, vagando sem destino, em porteiras, nos locais onde se morreu, junto ao orixá/inquice, etc.

No geral a reencarnação é aceita como a volta do princípio espiritual renascido, na própria família ou em outras.

As pessoas são lembradas segundo a maneira como viveram. Suas realizações e o seu caráter são realçados.

Fica implícito no falar dos adeptos, com quem temos convividos por mais de vinte anos, a idéia de que os espíritos evoluem, sobretudo prestando serviços aos homens na dimensão material.

É comum ouvir dos adeptos o ditado popular: “Aqui se faz, aqui se paga” porém, com a mesma freqüência explicam que se paga do outro lado também, passando o espírito por sofrimentos para purificar-se, o que pressupõe um ajuste de contas, até poder reencarnar; visão bastante kardecista.

O trato com os mortos por parte dos adeptos do Candomblé é sempre realizado de maneira cuidadosa, com certa dose de receio, sobretudo pelo temor de ser por eles influenciados.

2.3. OS ANTEPASSADOS.

No Candomblé recebem culto regular os espíritos dos iniciados, ritualmente elaborados nas cerimônias fúnebres após o enterro, conhecidas como axexê (*Nàgó*) e *sigun, bango, camucando, mukondo (Bantu)*.

Esses rituais foram por nós descritos em trabalho anterior e, também por Bastide, Ziegler, Beniste e Elbein dos Santos (44).

Os ritos fúnebres repetem-se no primeiro, terceiro, sétimo e, às vezes, no décimo quarto e vigésimo primeiro anos após a morte. Porém, os elevados custos, a diluição da tradição e o fato da família do morto nem sempre compartilhar de sua crença fazem com que se interrompa, com frequência, no sétimo, quando realizados.

Nas roças de Candomblé *Nàgó* os mortos são cultuados no *Ilé Ibò Akú* (Casa de Culto aos Mortos) e nos *Bantu*, na *Inso Yombeta*, também chamada *Cruzambê das Almas* (45). Grande número de terreiros não possuem tais locais, realizando as oferendas em cemitérios ou na mata, quando as fazem.

Alguns zeladores realizam oferendas para antepassados de iniciantes, embora estes não tenham pertencido à religião, outros o fazem mesmo para “clientes”.

Nos Candomblés *Nàgó* mais tradicionais “os Égún e os Èsà, ancestrais fundadores do ‘terreiro’ são homenageados no ritual do Pàdé” (46), fato que não ocorre na maioria dos terreiros, tanto *Nàgó* quanto *Bantu*.

Nestes terreiros é comum, por ocasião da morte de um iniciado “despachar o santo”, isto é, colocar na natureza todos os pertences materiais que simbolizam o orixá/inquice. Quando reclamados pelas famílias, alguns zeladores os entregam. No geral, cerimônias fúnebres mais elaboradas não são realizadas.

Muitos terreiros menores, sem tradição, deixam de existir com a morte de seus zeladores, agregando-se os adeptos a outras unidades.

Os fatores anteriormente apontados e o despreparo de pais e mãe-de-santo fazem com que os ritos relacionados à morte gradativamente sejam reduzidos, constituindo focos de manutenção os velhos iniciados e os terreiros mais antigos.

Consideramos que muito contribui para tal situação o distanciamento da ideologia negro-africana tradicional (ver cap. III - B 2.2) e o próprio processo de integração do Candomblé na sociedade nacional. Os adeptos vivenciam uma dicotomia: enquanto no terreiro, sofrem a ação dos zeladores, bastante diferenciados entre si, quanto aos valores africanos; fora da “roça” vivem o cotidiano da sociedade complexa, capitalista e global, via televisão, sobretudo.

Assim, nos dias atuais, o Candomblé vai se constituindo como um lugar onde se busca a resolução de problemas imediatos, geralmente de ordem material, sem um comprometimento com a solidariedade, com a inter-ação entre vivos e mortos e a concepção de mundo que deram origem ao sistema de ritos. Apegam-se tão somente à dimensão da existência terrena presente, usando parte do sistema ritual, precisamente aquela que acham poder resolver problemas e ou alcançar os objetivos de uma melhoria das condições materiais de viver. É neste âmbito de atuação que ele perde muito do aspecto de religião,

em favor da magia. A dimensão religiosa quando buscada, o é na Igreja Católica, geralmente.

Por não ser visto como religião e sim um culto, um sistema de práticas para alcançar determinados fins, muitos adeptos, em todos os níveis, se consideram católicos e não vêem incongruência nisto, alguns achando que ambos se complementam: as preocupações com Deus e o pós-morte ficam a cargo da Igreja, a vida se resolve pelo Candomblé.

Nesta visão fica esvaziada a função dos antepassados e ancestrais que muitas vezes são afastados através de ebós para não prejudicarem os vivos e, missas são rezadas e velas são acesas para que evoluam . . . longe. Procedimento semelhante é realizado para afastar *égun* (mortos) ou *kiumbas* (espíritos malfazejos).

Mais uma vez temos que ressaltar terreiros e adeptos comprometidos com a tradição ou com uma visão diferenciada da dimensão espiritual.

Vemos pois que a reciprocidade com os mortos está cortada, salvo nos casos dos praticantes de magia negra que os utilizam como agentes de muitos dos seus trabalhos ou dos adeptos que ressalvamos.

Numa outra perspectiva, o culto de ancestrais é realizado nos chamados Candomblés de *Égun*, concentrados na Ilha de Itaparica e descrito por vários autores (47). Por constituírem uma tradição diferenciada dos Candomblés de Orixá/Inquice, objetivo de nosso trabalho, não os abordaremos. Contudo, é importante evidenciar que as descrições dos autores aos quais remetemos, mostram a manutenção de ritos, valores e reciprocidade com os ancestrais *Nàgó* e mais recentemente, afro-brasileiros, que transcende os laços de sangue

para abranger a comunidade religiosa, numa inter-ação direta entre os espíritos e sua comunidade.

Por último, desejamos destacar alguns aspectos que envolvem antepassados, reelaborados de maneira diferente às descritas anteriormente e que estão presentes nos Candomblés, tanto *Bantu*, quanto *Nàgó*. Estes espíritos se identificam como caboclos, boiadeiros, marinheiros, marujos, exus, pombagiras, pretos velhos, etc.

Se em África, a maioria dos *Bantu* fundamentam sua religião na interação direta com os mortos, antepassados sobretudo, através de médiuns, como visto no capítulo III, para os *Nàgó* processo semelhante ocorre, principalmente com relação à sociedade secreta *Egúngún*, cujos ancestrais são tidos como guardiões dos costumes.

No Brasil, as reinterpretações no processo dinâmico da cultura afro-brasileira, conservando o significado marcante dos mortos no mundo dos vivos, alterou o significante cujos laços foram cortados devido ao tráfico. Mesmo no baluarte de resistência cultural-religiosa *Nàgó*, o culto de *Baba Égun*, com assentamento ancestral trazido da África, apresenta-se um *Baba Caboclo* (48).

Todavia, acreditamos que não existe apenas uma explicação para a introdução e desenvolvimento desta nova tipologia de espíritos nos Candomblés. Se a reinterpretação está na base da questão, por si só não dá conta da variedade e nuances que ela se reveste.

Inserido na sociedade nacional, com uma cultura aberta às mais diversas influências e cada terreiro constituindo uma unidade autônoma, embora relacionados por aspectos comuns, o Candomblé sofre inovações contínuas,

pequenas improvisações acabam se cristalizando e, ao longo do tempo o processo de mimetismo entre as unidades acaba dando consistência às criações que, de início eram pouco expressivas porém, cada um aumentando um ponto, resultam em transformações significativas que se distanciam das origens.

Não está implícito aqui nenhum juízo de valor quanto a ser bom ou ruim tal fato, interessa-nos apenas apontar um possível caminho para o entendimento do dinamismo da cultura religiosa afro-brasileira.

No contexto sócio-econômico-cultural brasileiro “entidades” que dialogam em português, que ouvem, orientam, ensinam, animam, oferecem ajuda, se aliam, compram a briga do consulente, são sensíveis aos pequenos problemas do cotidiano tanto quanto aos de grandes proporções, que partilham a bebida, o charuto e muitas vezes comida e diversão, enfim que se identificam à massa proletária mas que, em linguagem simples dialogam com doutores pois que, sofrimento e paixões não distinguem pobres de ricos, analfabetos de letrados, constituem uma necessidade para a sociedade e a sobrevivência de grande número de terreiros.

Considerando o aspecto material da questão, tais “entidades” são fator de atração de um número crescente de pessoas para o terreiro, muitos dos quais transformam-se em clientes dos zeladores de orixás/inquices. Outros, pela regra da reciprocidade retribuem com pagamento em espécie, favores e mesmo dinheiro para cobrir necessidades da unidade-terreiro, além do que o afluxo constante de um número significativo de pessoas atribui *status* aos pais e mães-de-santo e ao terreiro.

É irrelevante a veracidade ou não da “manifestação” desde que o arquétipo, bem construído, aliado à habilidade e perspicácia do médium atenda às

necessidades dos consulentes. Como vimos, a mudança na maneira de pensar altera a realidade e entidades/médiuns, com frequência, são bons terapeutas, alguns excepcionais, o que fundamenta esta “magia”.

Do ponto de vista imaterial, espíritos humanos, servindo-se de corpos energéticos menos densos estabelecem uma ligação com o médium e buscam no seu imaginário as formas de atuação, vivificando as personagens que este criou, agindo segundo as expectativas do público.

Certa vez, questionamos um *égum* que estava mediunizando uma pessoa não iniciada, sobre como ele faria após a iniciação desta e ele respondeu:

“Atuarei como caboclo para não causar-lhe problemas. As pessoas na matéria têm esses preconceitos. Do lado de cá somos todos espíritos em condições diferentes. Vivo em companhia do orixá que servi na matéria e que hoje é mãe dela”.

De outra feita, o questionamento foi dirigido a uma “pombagira”, em outra médium, que respondeu:

“Quando eu for ‘assentada’ vou me ‘encantar’, servirei minha mãe (orixá) e não vou mais ‘virar’ nela”.

Vemos pois, que os espíritos se socializam segundo as regras culturais do médium e do grupo ao qual este pertence.

Para quem não aceita a existência dos espíritos e ou a possibilidade de sua atuação, sugerimos a denominação de “facetas da personalidade” ou “do

inconsciente”. Todavia, não podemos desconsiderar tais aspectos que constituem um fato social regulado pela cultura nacional.

Vejam agora uma outra categoria de seres inteligentes, não humanos, ligados à natureza: os orixás/inquices.

2.4. ORIXÁS (ÒRÌSÀ) E INQUICES (NKISI).

Da população de adeptos do Candomblé, tanto *Nàgó* quanto *Bantu*, com a qual temos nos relacionado, cerca de 90% (porcentagem aproximada) considera o orixá/inquice como não pertencente à categoria humana. É comum a explicação: “É um vento, nunca foi gente! Assume a forma que quiser”.

Os 10% que acreditam que os orixás/inquices tiveram uma vida humana e se transformaram constituem justamente a parcela que tem acesso à literatura antropológica e, com escolaridade diferenciada.

Vimos anteriormente (cap. III B- 2.3) que diferentes povos *Bantu* acreditam na existência de espíritos da natureza, ligado à terra, água, fogo, ar, florestas, astros e fenômenos atmosféricos aos quais fazem oferendas apesar da inexistência de um culto organizado, à semelhança dos *Nàgó* que os denominam genericamente por *òrìsà* (orixás). O vocábulo *Bantu* mais próximo, refere-se a um objeto material, magicamente manipulado pelo *nganga* para ser o receptáculo da energia de um espírito humano já desvinculado do corpo físico e sobre o qual aquele tem poder. A representação material dos orixás (assentamento) em muito se assemelha à dos inquices (*nkisi*) enquanto símbolo e maneira de confeccionar e, o sacerdote *Nàgó*,

bàbálòrìṣà (pai do orixá) também exerce certo poder sobre este. Passar de espírito humano para espírito da natureza e fazer equivaler os conceitos foi a lógica natural.

Assim *nkisi* (objeto confeccionado) passou, no Brasil, a designar o “Ser Força” que energiza a sua representação material (assentamento), símbolo que contém elementos capazes de captar e armazenar, através de ritos, uma minúscula parcela da sua energia.

Vimos ainda que *Bantu* e *Nàgó* possuem uma extensa variedade de *nkisi* e *òrìṣà*, respectivamente, e que, se a religião dos segundos tem merecido a atenção dos pesquisadores, cobrindo praticamente a totalidade dos seus aspectos, nas dos primeiros, os estudos se concentram na sua aparência mais evidente: o culto dos antepassados e ancestrais, pelo menos é o que se depreende a partir da bibliografia que tivemos acesso. Portanto, temos que deixar em aberto a possibilidade da existência de pesquisas que evidenciem, em maior profundidade, os espíritos da natureza entre os *Bantu* e que podem produzir alterações na linha de raciocínio que estamos desenvolvendo.

De acordo com o quadro que elaboramos, rompidos os laços com a ancestralidade e considerando o já exposto neste capítulo (A- 3 e B- 1), os *Bantu* reinterpretem o conceito de *nkisi* (inquice), alterando o foco de importância, de culto dos mortos para o de espíritos da natureza que já praticavam em África.

O ponto, para nós crucial e onde as informações não são suficientes, seja pela inexistência de levantamentos em África, seja pelo nosso não acesso a estudos porventura existentes e que podem melhor esclarecer a questão é quanto aos

nomes dos inquices (*nkisi*), utilizados no Brasil e que corresponde aos *òrìṣà Nàgó*.

Certamente tais nomes não foram simplesmente inventados. Há sempre uma lógica que sustenta as nomeações, sobretudo porque para o africano nomear é ter poder sobre o nomeado. Se tais nomes existem ou existiram lá, designando seres da natureza, com correspondência ou semelhança de sentido aqui utilizados, não conseguimos apurar, a não ser para menos de uma dezena (Cap. III B 2.3 e 3.4).

Somos pois levados a considerar que os nomes dos inquices, no Brasil, resultam do processo de nomeação dos seres da natureza, a partir de atributos que caracterizam sua personalidade; processo que levou em conta a idéia que os *Bantu* tinham de tais seres, aliada à visão dos *Nàgó*. Neste sentido, estudos etnolinguísticos seriam de grande valia para elucidar a questão.

Assim, a correspondência estabelecida entre orixá e inquite se apresentam atualmente, da maneira exposta a seguir.

No quadro, o título “Português” significa como está dicionarizado e nos títulos “*Nàgó*” e “*Bantu*” mantivemos a grafia dos autores ou a maneira como os informantes falaram.

Tabela 2 - Correspondência entre Orixás e Inquices.

PORTUGUÊS	NÀGÓ	BANTU
Olorum	<i>Olórun</i>	<i>Zambi, Zambiapongo, Zambiapungo</i> (A)
Zambiapongo	<i>Olódumarè</i>	<i>Zambi, Zambi a Pungo</i> (J)

Zambi	<i>Oba Òrun</i>	
Zambiapungo		
Exu	<i>Èsù</i>	<i>Aluvaiá, Bombogira, Carococi, Pangira,</i>
Bará (R.S.)	<i>Elégbára (D)</i>	<i>Jiramavambo, Mavambo, Pavenã,</i>
Cariapemba		<i>Quitungueiro, Imbemberiquiti, Mancuco, Ingambeiro, e Imbé Perequeté (A); Aluvaiá (com as seguintes “qualidades”:</i> <i>Gunga Pambunguera, Sinzamunzila, Marambo, Malungo, Jujuku, Toroni Batola, Mavilitango, Maville Kijanjá, Burungangi, Bionatan, Navango, Etajelunji, Igo Mavan, Azeleju, Aluvá, Paraná, Embarujo, Naban, Sigatana, Niguerô, Apavená, Dundo Salunga, Kunkurunganje, Malusibango, Kamungo, Jebelu) (C); Aluvaiá (Kongogiro, Mavile, Mavile Apavenã, Mavilitango, Tibiriri) (B); Aluvaia, Exu Pavena, Pombo-ngira, Bombonjira, Tonã (E); Kariapemba (F); Ungira, Bombonjira, Kariapemba, Aluvaiá (G) e Unjila, Unjira, Bombonjira, Cariapemba, Padilha (J).</i>
Ogum	<i>Ògún</i>	<i>Incossimucumbe, Incossi, Mungongo, Roximucumbe, Sumbo, Cangira, (A); Nkosi-Mukumbe, (Roxi-mucumbe, Nkosi, Tabalanjo, Roxi-Marinho) (B); Mucumbe (Rossi Biolê, Incossi, Rossi Mocumbo, Kitaguaze, Minicongo,</i>

Congo Mucongo, Naguê, Mugomessá, Jambá, Ngo, Mavalutango, Katembo Rucongo, Alunda, Dagolonan, Kitongo (C); *Roxo Mucumbe, Incôssi Mucumbe, Ncôsse* (E); *Kosimburé, Roximucumbi, Inkossi, Sumbo, Mungongo* (G) e *Nkosi, Hoji Mukumbi* (J).

Oxóssi	<u>Òsòòsì</u> <u>Orèlúéré</u> <u>Erinlè</u> <u>Ibùalámo</u> <u>Lógunède</u> (D) (1)	<i>Matalambô, Mutacalombô, Tauamim, Mutacazambê, Gongobira</i> (A); <i>Kabila, (Gongobila, Kabila Mutalambo)</i> (B); <i>Gongobira (Katalambo, Baranguanje, Gongojá, Tala Kewala, Kutala, Sibalaé, Mutalambo, Kitalamugongo, Tawa Min, Mutakalambo, Okitalande, Kaitimba, Burungunssu)</i> (C); <i>Mutalambô, Catalombô gunza, Mutacalombô</i> (E); <i>Mutáculumbô, Burungunso, Tawamin, Duziambambi, Kabila</i> (G); e <i>Mutalambô, Mutalombô, Mutakalombo, Gongombira</i> (J)
Ossanhe	<u>Òsanyìn</u>	<i>Catendê</i> (A); <i>Katende (Ngangatubese Katendenganga)</i> (B); <i>Minipanzo – Catendê (Pondo Etango – Diabanganga, Koropossun – Luidimbanda, Luximo – Kuketo, Amokum - Kaiti, Apokan - Pokan)</i> (C); (E) não relacionado; <i>Katende, Katendenganga, Katende Junçara, Katende Damissã Dalunda</i> (G) e <i>Katendê, Kaité, Kaitumba</i> (J).

Obaluaê	<i><u>O</u>balúayé</i>	<i>Burungunço, Cuquete, Cabalanguanje,</i>
Omolu	<i><u>O</u>molu (2)</i>	<i>Quingongo, Camafunge Cafunge,</i>
Xapanã	<i><u>S</u>ãnponná (D)</i>	<i>Cavungo (A); Kaviungo (Kafunje, Kajanjá, Kalungangombe) (B); Kaviungo (Ajebelunje, Kanjanjá, Kuango, Kualanvango, Iungo, Siengo, Apanango, Katulê, Kijenje, Uambo Kitungo, Kassuenzô, Kissanje, Pokoran, Ndongo, Kafunge, Insumbu, Kimbongo, Kitembo) (C); Caviungo, Cajanjá, Quincongo (E); Cavungo, Ingongo, Ingana, Kingongo, Kafunge (G); Kavungo, Nsumbu, Kingongo, Tingongo, Ndundo, Ntoto (J).</i>
Oxumarê	<i><u>Ò</u>șùmàrè</i>	<i>Angorô, Angoroméia (A), (B), (C) e (E); Angoro, Angomea, Matuto Mavulo, Anvula, (G) e Angorô, Angoromeiam, Anvulá (J).</i>
Nanã Buruku	<i>Nàná Buruku Nàná Bùkùú Nàná Brukung (D)</i>	<i>Zumbaradan, Querê-Querê, Rodialonga, Gangazumba, (A); Zumbarandá (B); Zumbarandá, (Asamalunda, Jejssu, Kangazumba, Nbarandá, Kambambê, Takulandá, Npanzu, Nbalambo Gunzá, Ajassi, Kambalandá, Bejerundá, Karana,) (C); Zumbaranda, Ganzumba, Caiáia (E); Mameto Zumbá, Kekere Ke Navambo (G) e Zumbanganga, Mameto Zumbá (J).</i>
Oxum	<i><u>Ò</u>sun</i>	<i>Kamba Lasinda, Quissambo (A);</i>

Kisimbi (Dandalunda) (B); Dandalunda (Kissimbi, Vinsin, Kitolomin, Nissalunda, Lundamudila, Danda Dalu, Danda Simbe, Danda Belé, Danda Possu, Danda Zuá, Danda Golungoloni, Danda Dila, Danda Maiombe) (C); Kissimbé, Samba, Micaia (E); Dandalunda, Kisimbe, Keamaze, Kaeté (G) e Dandalunda, Kisimbi (J).

Iemanjá Dandalunda(3)	<i>Yemoja</i>	<i>Quissimbi, Dandalunda, Mucanã, Caiala, Micaia, Aiocá, Inaê, Calunga, Janaina, Aruca (A); Kaitumba (Kaiá) (B); Kaitumbá (Mikaiá, Kassinga, Ngamikaia, Nboto, Nba Sitanga, Abilunda, Bonigu, Zinzá, Kembo Kibela, Nba Kuanza, Nbo Kaiana) (C); Dandalunda, Mameto Caitumbá, Maie Danda, Pandá (E); Kaiarê, Rodalunda, Mikaia (G) e Caiarê, Kayaya, Narrari, Kayala (J).</i>
Oiá Iansã	<i>Qya</i> <i>Yánsàn</i>	<i>Matamba, Bamburucema, Angurecema, Caiango, Angurucemanvula, Anvula, Matambe, (A); Matamba (Bamburusenda) (B); Matamba (Kaiangomunhenho – Vanju, Jonjurê, Bamburussema, Abasulemi, Nbana Katamba, Inda Matamba, Inda Kalu, Issa Mitoni, , Issa Sitamba, Kuinganga, Gunga Kabolo Karamose</i>

Angorosimangula) (C); *Matamba*, *Caingo*, *Capanzo*, *Nunvurucemavula* (E); *Bamburucema*, *Gurucemavu*, *Kayango*, *Kapanzu*, *Matamba*, *Anvula* (G) e *Bambuluseena*, *Bamburucena*, *Angolusemanvula Kayango*, (J).

Xangô	<u>S</u> àngó	<i>Quibuco</i> , <i>Cambaranguange</i> , <i>Inzazi</i> , <i>Zaze</i> , <i>Luango</i> , <i>Jambancuri</i> (A); <i>Nzaze</i> <i>Loango</i> (B); <i>Kambaranguanje</i> (<i>Luango</i> , <i>Luvango</i> , <i>Zambará</i> , <i>Zambeze</i> , <i>Zaze</i> <i>Minanguaje</i> , <i>Zaze</i> <i>Mambembo</i> , <i>Zaze</i> <i>Kuambo</i> , <i>Dondojo</i> , <i>Utalanguanje</i> , <i>Katubelaguaje</i> , <i>Nbataranguanje</i> , <i>Zaze</i> <i>Kiango</i> , <i>Kibalutango</i> , <i>Kitalango</i>) (C); <i>Zaze</i> , <i>Kibrico</i> , <i>Kiassubangango</i> , <i>Kibuco</i> , <i>Nzage</i> , <i>Kambaranguanje</i> (E); <i>Zaze</i> , <i>Nzaze</i> , <i>Kambaranguanje</i> , <i>Luango</i> (=Airá) (G) e <i>Zazi</i> , <i>Zaji</i> , <i>Lwaangu</i> (J).
Obá	<u>Ò</u> bà	<i>Caramoce</i> (A)
“Ewa” (4)	<i>Yewa</i>	<i>Cuiganga</i> (A) e <i>Kissanga</i> (F)
Ibeji	<i>Ì</i> bejì (H)	<i>Vungé</i> , <i>Caculu</i> , <i>Cabasa</i> (A), <i>Vunji</i> (B); <i>Wunje Kafulu – Ngongo Golungoloni / Ngongo Maiombezô</i> (gêmeos siameses) (C); <i>Wunjé</i> , <i>Zim</i> , <i>Zimbaianzuzé</i> (E) <i>Vunji</i> (= erê) (G) e <i>Vunji</i> (= erê) (J).
“Iroko” Tempo	<i>Ì</i> rókò (H) (5)	<i>Tempo</i> , <i>Tembu</i> , <i>Diambanganga</i> , <i>Kaiti</i> , <i>Cuquete</i> , <i>Luindimbanda</i> (A); <i>Kitembo</i> , <i>Tempo</i> (B); (C) relacionada em <i>Catendê</i> ; <i>Katendê</i> (E); <i>Tempo</i> (G) e

		<i>Tempo, Ndembu, Kitembu, Dembwa, Tembwa (J).</i>
“Orunmila”	<i>Òrùnmilà</i>	<i>Kassumbenca (C)</i>
Ifá (6)	<i>Àgbonmirégún</i> <i>Élá (D)</i> <i>Ifa (H)</i>	
Calunga (7)	<i>Olòðkun</i>	<i>Kalunga</i>
Orixalá	<i>Òrìṣànlá</i>	<i>Caçuté, Lemba, Hemacalunga, Cassuté,</i>
Oxalá	<i>Obàtálá (D)</i>	<i>Gangarumbanda, Lemba Di lê,</i>
Obatalá		<i>Caçubécá, Gangaumfaramá,</i>
Lembá		<i>Lembarenganga, (A), Lembarenganga,</i>
Lembarenganga		<i>Lemba Dilê (B); Lembarenganga, (Kassulembá, Malembá, Lembadilengo, Migangan, Mikussá, Lembakutango, Lemba, Ajalupongo, Dondo Ketala, Kibositala, Kassute, Gangarumbanda) (C); Cassumbecá, Lambarenganga, Mlemba, Lambá, Lemba (E); Lemba, Lembarenganga, Lembafurama, Jafurama, Kassuté (G) e Lemba e Ngoonga (J).</i>
Oxaguiã	<i>Òṣàògìyán</i>	<i>Cassuté (A), Lemba-Dilê (B), Lembarenganga (G) e Lembalenganga, Kasute (J)</i>
Oxalufã	<i>Òṣàlufón (I)</i>	<i>Gangarumbanda, Gangaunfaramá (A); Lembarenganga (B); Lembafurama, Jafurama (G) e Lembafulama, Jamafurama, Gangafurama (J).</i>
Sol	—	<i>Tata Mwilu (G) e (J).</i>

Morte	<i>Iku</i> (8)	<i>Tateto Kisanga Ria-Kalunge Ngombe</i> (C)
Terra	<i>Onile</i> (?)	<i>Tateto Kisanga Ria - Icungo</i> (C)
?	?	<i>Tateto Igondo Ria - Kafundegi</i> (C) (9)

LEGENDA

- (A) SILVA, ORNATO J. op.cit.
- (B) BARCELLOS, MÁRIO CÉSAR. op.cit. (Entre parênteses, referências em cantigas).
- (C). COSTA, JOSÉ RODRIGUES DA. op.cit. (Entre parênteses as “qualidades” apresentadas pelo autor e que para outros, às vezes, é a referência genérica).
- (D) VERGER, PIERRE. *Orixás: Deuses Iorubás na África e no novo Mundo*. Salvador, Corrupio, 1992.
- (E) BASTIDE, ROGER. *A Macumba Paulista*. In: BASTIDE, ROGER. *Estudos Afro-Brasileiros*, op.cit.
- (F) Manuel Boiadeiro (49).
- (G) Carmelita Luciana Pinto - Xagui (50).
- (H) SÀLÁMÌ, SÍKÍRÙ (KING). *Cânticos dos Orixás na África*. São Paulo, Oduduwa, 1991.
- (I) SANTOS, JUANA ELBEIN DOS, op.cit.
- (J) PINTO, VALDINA O. *Nação Angola* In: ENCONTRO DE NAÇÕES DE CANDOMBLÉ (2: 1995: Salvador) *Anais* – Salvador, CEAO, Programa “A Cor da Bahia”, Fundação Gregório de Mattos, Câmara dos Vereadores, 1997.
- (1) *Logunedé* ou *Logum-Edé* é grafado por Síkírù Sàlámì *Ológun-ede*, em separado de Oxóssi. Verger o situa como “outros deuses da caça”. Ornato J. Silva, Valdina O Pinto e Xagui afirmam que seu correspondente *Bantu* é *Gongobira* e Mário César Barcellos, *Tere-Kompenso*.
- (2) Síkírù Sàlámì apresenta *Omolu* e *Obalúwayé* como orixás distintos, correspondendo o primeiro a *Nàná Buruku*, em África (pg. 14). Verger

não faz tal distinção mas afirma que *Obalúwayé* e *Nàná* são “freqüentemente confundidos em certas partes da África” (pg. 212).

- (3) *Dandalunda* ora é designação de *Òsun*, ora de *Yemoja*, não havendo consenso entre os autores. Para os adeptos com quem temos convivido refere-se sempre à *Òsun*. No Museu Afro-Brasileiro do CEAO, em Salvador, assim também é relacionada.
- (4) Os nomes entre aspas indicam que não estão dicionarizados.
- (5) Muitos autores e adeptos correspondem *Tempo* a *Ìrókò*, outros afirmam que *Tempo* não tem similar *Nàgó*. Outros ainda, relacionam *Katende* (*Òsanyìn*) a *Ìrókò*. Valdina O. Pinto escreve: “alguns mais antigos dizem ser Aruarô”, uma qualidade de *Omolu*.
- (6) *Òrúnmilà* está dicionarizado como *Ifá*. Verger, refere-se a *Ifá* como um sistema de adivinhação e a *Òrúnmilà* como não sendo orixá nem *ebora* (pg. 126). Síkirù Sàlámì assim se reporta: “Ifá Orunmila, o oráculo divino, deus da sabedoria iorubá. Também jogo adivinhatório realizado com ikin ou *opele*” (pg. 145).
- (7) O vocábulo *Calunga* possui diferentes significados, alguns dicionarizados, por exemplo: “Divindade secundária do culto banto”. Dependendo do grupo é a principal divindade, às vezes equivale a Deus, em África (*Kalunga*, *Kalungangombe*).
No Brasil refere-se, também, ao mar e a cemitério, concepções coerentes com as originárias africanas, que dizem respeito às águas e ao interior da terra, mundo dos mortos, de acordo com certos grupos. Ornato J. Silva apresenta duas cantigas, uma relacionada a *Cuquete* (terra-mortos) e outra a *Micaia* (água), (p. 86). Alberto Costa e Silva (A Enxada e a Lança) discute algumas das acepções, no Brasil e em África (p. 489 - 491).
- (8) Elbein dos Santos escreve:

“Ikú é um Irúnmalè do lado esquerdo e, conseqüentemente, strictu sensu, um ebora do grupo dos ‘filhos’. Como eles, é um guerreiro e é representado por um òpá, o Kùmòn, símbolo que também faz parte dos emblemas de Obàlúaiyé” (1976, pg. 106).

Coelho refere-se às profundezas (*Kàlùngà*) onde reina sobre os mortos *Kàlùngàngòmbè*, que segundo alguns informantes *ndongo*, representa os ancestrais (1988, pg. 36). A referência de José Rodrigues da Costa à morte como inquice é a única que encontramos, no Brasil, tanto quanto em relação à terra que ele denomina *Tateto Kisanga Ria-Icungo*.

- (9) José Rodrigues da Costa relaciona *Tateto Igondo Ria-Kafundegi* sem qualquer outra indicação. Possivelmente liga-se a *Cavungo Ingongo*, do grupo Obaluaê-Omolu.



A análise da tabela mostra que “qualidades” de um mesmo inquice para uns, tornam-se a denominação genérica para outros, não havendo a exemplo dos *Nàgó*, uma uniformidade terminológica, explicável sobretudo por tratar-se de um conjunto de povos.

Considerando tal fato é necessário evidenciar o grande poder de síntese desenvolvido pelos *Bantu*.

Para maior clareza é preciso atentar que a comparação que se está efetuando, assemelha-se grosseiramente a relacionar os Estados Unidos da América com o conjunto dos demais países americanos, no âmbito da cultura. Embora os países latino-americanos guardem semelhanças entre si, diferenças significativas marcam suas individualidades.

A REPRESENTAÇÃO DOS ORIXÁS (ÒRÌṢÀ) E INQUICES (NKISI).

Considerando-se os terreiros *Nàgó* e *Bantu* de maneira genérica, é quase homogênea a representação material dos orixás e inquices, isto é, dos seus assentamentos, elementos simbólicos depositários de energias. As variações consistem, no geral, em enfeitar mais ou menos.

Nos terreiros *Bantu*, *Roximucumbe*, *Mutacalambo* e *Katende*, via de regra, são cimentados, enquanto *Ògún*, *Òsòòsì* e *Òsanyìn* não o são. *Tempo* possui mastro e bandeira branca e seus símbolos ligam-no mais ao elemento terra, aproximando-o de *Obalúayé* enquanto *Ìrókò* está relacionado mais ao fogo, cultuando como *Sàngó* próximo à gameleira. *Wunje* tem seus elementos simbólicos sobre a areia que cobre um alguidar, *Ìbejì* os têm soltos e dificilmente é representado por esculturas de crianças, como em África. Ambos se aproximam muito do conceito de *erê*, espíritos infantis.

Assentamentos de *Bombonjira* e *Èṣù*, sempre os vi fixos (cimentados ou com tabatinga), enquanto para os *Nàgó*, em África, segundo depoimento verbal de *Síkírù Sàlámì*, são soltos.

A representação dos demais orixás/inquices se assemelham no Brasil e se distanciam ora mais ora menos das africanas (51).

Tanto os *Nàgó* quanto os *Bantu* usam os mesmos elementos na constituição dos assentamentos. Suas variações prendem-se mais às qualidades dos orixás/inquices. Muitas vezes, as disparidades bastante significativas são alvos de críticas por parte dos zeladores, considerados de maior saber, das duas tradições, que as atribuem ao despreparo dos que as executam.

Vestimentas e insígnias utilizadas pelos orixás/inquices quando mediunizando uma pessoa também não apresentam diferenças básicas. Alguma criatividade acontece tanto para uns como para outros, a critério do gosto pessoal dos zeladores.

Se, como vimos no início do item, há uma certa homogeneidade quanto à concepção imaterial do orixá/inquice, um deles merece considerações adicionais: Exu ou *Bombonjira*.

Fugindo à concepção *Nàgó* original que o tem como *òrìsà*, no Brasil, em grande número de terreiros ele é tido como escravo do orixá/inquice.

Nesta condição, é concebido pelos *Bantu* como o espírito de um morto que sofreu morte violenta e ou foi pessoa má, em vida.

Esta concepção está presente em número elevado de terreiros *Nàgó*, onde a exemplo dos *Bantu*, os recém iniciados não podem entrar no seu *peji*.

Se esta visão se justifica para os *Bantu* que não têm em África um correspondente para *Èsù* (*Nkadi Mpemba* é um espírito malévolo que foi assimilado à concepção cristã do diabo) mas têm nos *Nkisi* a subordinação de um morto (*Nkita* = homem que teve morte violenta ou os *Mpungu*, protetores das vilas) cuja elaboração muito se assemelha ao assentamento de Exu (52), para os *Nàgó* não se justifica, demonstrando forte influência dos primeiros sobre os segundos. E, não é demais lembrar que no Candomblé, Exu é o primeiro a receber oferendas, é quem transporta o *axé/moyo* e nada se realiza sem sua participação (53)

2.5. PESSOA E PAPEIS PRINCIPAIS.

Enquanto que nas sociedades africanas tradicionais as pessoas e os papéis que exercem se inserem numa estrutura organizacional fechada, no Candomblé as pessoas vivem numa sociedade aberta e exercem papéis num sistema religioso fechado, onde o acesso, via de regra, só é possível através de ritos de iniciação.

Esta dicotomia vivida pelos participantes, tem um peso maior sobre aqueles que se iniciam adultos e freqüentemente sem contato mais próximo com o “mundo do Candomblé”.

Socializados segundo regras sociais e padrões culturais diferentes, essas pessoas têm dificuldade em se adaptar, sobretudo quando possuem escolaridade mais avançada e querem questionar ou entender de pronto a vivência no Candomblé. Tal fato exige, também, habilidade do líder religioso, quando tem interesse em manter o adepto.

Costuma-se dizer no Candomblé que tudo tem seu tempo. Não se questiona nada, observa-se com discrição pois “quem muito quer ver, quando vê não conhece”, repete sempre a *nengwa* Xagui (54).

Para aqueles que pertencem à famílias de adeptos ou que se criaram nas “roças” e em torno delas a familiaridade com os costumes facilitam sua inserção nos grupos ou, quando acham que não se adaptam, resistem à iniciação mesmo “bolando no santo” (55).

Nos dias atuais, deixando o Candomblé de ser uma religião de negros para ser uma religião negra com crescente contingente de brancos e sob o embate de forças centrífugas e centrípetas, a noção de pessoa sofre profundas transformações em relação ao seu significado africano (ver cap. II 2.1 – A Concepção de Pessoa) .

Não é possível fazer generalização sobre a concepção de pessoa no Candomblé. A ausência de um “corpus doutrinário”, o desconhecimento das concepções africanas, a preocupação com os aspectos práticos, a autoridade absoluta do líder religioso em cada unidade-terreiro, com formações diferentes e a influência de religiões e filosofias diversas, as impedem.

Para os adeptos com os quais temos convivido, a explicação mais usual é que a pessoa é constituída por:

- um corpo físico, matéria (energia com vibração lenta).
- um duplo, perispírito, corpo espiritual com a mesma aparência do corpo material (energia com vibração acelerada).
- espírito, alma, *égun*, *vumbi*, o que reencarna, o ser imortal (energia com vibração ainda mais aceleradas).
- um Exu (“Tenho um espírito de Deus e outro do Diabo. Tenho um espírito bom e outro ruim”). As afirmações podem ser entendidas como sou paz mas também sou ira ou, em mim duas forças atuam, uma para o bem outra para o mal. Todavia, diabo sempre é referido num tom sarcástico, demonstrando que o significado não é o mesmo atribuído pelas igrejas cristãs. O sentido implícito de tais afirmações é que a pessoa circunstancialmente é boa ou má.

Parece-nos que tais afirmações colocam a noção de pessoa numa relação direta com a oposição natureza e cultura, onde esta é privilegiada no sentido de

modelo de comportamento, representando os ideais da sociedade e a outra a característica de auto-defesa, nossa parte animal. Neste contexto exu deixa de ser orixá/inquice para ser elemento constitutivo da pessoa.

O duplo e o espírito podem constituir o que Altuna denominou “alma dupla” e “alma espiritual” para os *Bantu* ou uma reinterpretação de idéias kardecistas, hinduístas ou esotéricas (56).

O componente sombra, algumas vezes o ouvi referido num contexto de feitiçaria: “Pegar a sombra para fazer mal”, idéia também presente em “juntar o pó das pegadas da pessoa”.

O sopro (signo aparente da vida) está sempre associado a divino (sopro divino), o que dá vida, a energia vital, veículo da inteligência e sentimento que é o ser (*muntu*).

O sopro, representado pela respiração, juntamente com a saliva têm grande importância nas iniciações e no bori, quando o obi é mastigado e colocado na cabeça da pessoa para transmissão de axé/*moyo*.

No corpo físico são considerados importantes: a cabeça e pontos determinados no tronco e membros, superiores e inferiores, como centros de energias, à semelhança dos chacras (57).

Sem constituir generalização, a sede da energia vital é localizada na cabeça, coração e sangue, os demais pontos concentram parcelas da energia ou constituem símbolos.

Embora raramente se faça tais explicitações é possível deduzir a partir das manipulações rituais (ebó, bori, iniciações).

Em relação a animais sacrificados, os significados são declarados, órgãos (incluindo genitálias), partes do corpo e o sangue, simbolizam também, as energias neles contidas.

Os rituais ligados à placenta e cordão umbilical, atualmente poucas vezes são realizados.

Os nomes iniciáticos (*oruko* = nome dado pelo orixá, *dijina* = nome construído a partir do nome dado pelo inquice; nome dado pelo zelador ao filho quando assenta o orixá e *oye* = nomes de cargos ou posições específicas) revestem-se de grande importância. Nas unidades terreiros, as pessoas são por elas designadas, não se usando o nome civil, geralmente).

Com a morte da pessoa esta passa a ser chamada de *égun*, *egúngún*, *vumbi*. Nos Candomblés *Nàgó* mais tradicionais ou re-africanizados, a pessoa em vida é denominada de *ará-àiyé* e depois da morte, *okú-òrun* e *ará-òrun*, também. Nos *Bantu*, além de *vumbi* faz-se referência a *kiumbas* (espíritos atrasados ou obsessores).

Ao se falar o nome de um morto costuma-se elevar a mão direita acima da cabeça, executar com ela um círculo e estalar dois dedos, exclamando-se *loci, loci bé ru nlo* ou somente *bérunló* como símbolo apotropaico para manter longe o falecido ou com ele não se conectar.

Para completar nossas considerações sobre a concepção de pessoa não podemos deixar de assinalar o aspecto da ligação do iniciado com os orixás.

Confessamos que, como antropólogo achamos sedutoras as explicações sobre a construção ritual da personalidade (58), embora, mais uma vez, repetimos, não é possível generalizar. Elas podem ser válidas para os adeptos que acreditam que o orixá é uma manifestação do inconsciente.

Nossa vivência aponta para uma direção diferente.

Aprendemos que *bori* (e conseqüentemente *igbá ori* ou *quartinha de ori*) e *feitura* (necessariamente com o *igbá òrìṣà*, *ibá* do orixá, assentamento) constituem coisas distintas, em momentos seqüenciais com intervalo e com ritos próprios.

Um *bori* pode ser feito para um cliente, sem que com isso ele seja considerado iniciado.

“O *bori* é uma obrigação que visa fortalecer a cabeça para que ela esteja preparada para sustentar a pessoa, seja na vida particular, seja na vida religiosa. Por isso, quando uma pessoa está atravessando uma fase difícil, usa-se recomendar um *bori*. Na vida religiosa, o *bori* tem também uma função determinante: é uma participação, uma forma de pedir licença a Ori para fazer qualquer coisa na cabeça da pessoa. Outro aspecto importante é que o Orixá não pode atuar de forma positiva sobre a cabeça de um filho se esta pessoa estiver com a cabeça ‘fraca’. Como o agricultor prepara a terra onde a semente deverá germinar,

também a iyalorixá prepara Ori para receber os axés que ela dá a seus filhos” (59).

O texto do professor Agenor Miranda fala por si e seu prestígio no Candomblé é indiscutível.

O *bori*, com ou sem *igbá ori* e ou quartinha de *ori* referem-se à pessoa na sua dimensão física e espiritual. Muitos zeladores o relacionam com Oxalá e Iemanjá, independentemente do orixá da pessoa. “Oxalá e Iemanjá presidem o *bori*”, dizem alguns mais velhos. Quando elaborado, o *igbá ori* diferencia-se fundamentalmente do *igbá òrìsà*.

Após, “levantar a mesa do *bori*” e “despachar” o que não foi consumido (geralmente no terceiro dia), é que o orixá vai ser assentado. A pessoa fortalecida está apta a continuar os ritos.

Variando de acordo com a tradição de cada unidade-terreiro, pode ser assentado apenas o primeiro orixá; o segundo será na obrigação de três anos e o terceiro na de sete. Pode acontecer de se assentar o primeiro e o segundo, de início e o terceiro (*aderê*) na obrigação de um, três ou sete anos ou ainda, não ser assentado, permanecendo a pessoa toda sua vida apenas com dois *igbá*. O chamado “carrego completo” é feito normalmente para quem tem cargo de zelador e vai abrir casa, uma vez que os custos para assentar todos e sua manutenção são bastante dispendiosos. Porém, costuma-se fazer, pelos menos, oferta de “comidas secas” (que não envolvem sacrifícios de aves e animais e, montagem de *igbá*).

Alguns zeladores, movidos por interesses financeiros e mediante as posses da pessoa, assentam todos os orixás que ela queira!

Outras situações ocorrem, além das apresentadas.

O assentamento de Exu também é variável. Dependendo do zelador pode ser feito por ocasião da iniciação ou nas obrigações de um, três e sete anos, ou ainda, não ser executado, sendo as oferendas realizadas no assentamento genérico ou nos chamados *Bará* do Orixás. O *Bará* da pessoa “come” no *bori*.

Não é incomum encontrarem-se pessoas não iniciadas que têm Exu assentado! Controvertidos também, são os assentamentos de erê e de caboclos! Fatos que causam indignação a alguns dos mais velhos.

Para as pessoas que cultuam caboclo, dependendo da unidade-terreiro, a permissão para a chamada “incorporação” só é dada após um tempo variável da “feitura” (um, três ou sete anos).

Foge à regra, nos terreiros mais tradicionais, *Nàgó* ou *Bantu*, a “incorporação” de “Exus e Pombagiras”, pelos iniciados. O transe com Exu é fato normal quando a pessoa o tem como seu orixá e para ele foi iniciado, apresentando comportamento semelhante aos demais orixás e recebendo dos adeptos a mesma dedicação.

Em relação aos iniciados temos que considerar ainda a situação de ogãs/*taatas*, equedes/*mokota* (60), *oluwo* (adivinho) e daqueles que não se submetem ao transe e que não são ogãs ou equedes, situação já prevista em África (61). Todos têm orixás assentados. Muitos possuem o “carrego” (conjunto de orixás que têm ligação com uma pessoa) completo. Nenhum sofre a possessão.

Nossa trajetória no Candomblé leva-nos a afirmar que os adeptos, com os quais temos convivido, consideram o orixá como um outro que influencia suas vidas e muitas vezes até sua maneira de agir mas não fazem parte dos respectivos “eu”. No seu conjunto não constituem o espírito da pessoa. Os orixás/inquices do “carrego” são pais e mães espirituais e como tal educam (62). Para este contingente, tanto quanto para o negro das sociedades africanas tradicionais, negar a existência dos espíritos como seres independentes e a sua inter-ação é negar toda a base de suas crenças. Em África tais crenças fundamentam a organização social e alicerçam a cultura.

Como arquétipos, constituem um referencial a ser seguido nos seus aspectos positivos, servindo os negativos para justificar ações geralmente coibidas pelo grupo ou pela sociedade, tornando-se válvulas de escape nas tensões decorrentes das relações sociais. Função semelhante também exercem o erê e as chamadas “entidades” (caboclo, preto-velho, marinheiro, etc.), entre outras tantas.

Tenho ouvido muitos antigos dizerem: “Eu sou eu, o orixá é o orixá !”. Tal separação serve ainda para censurar homossexuais e lésbicas que afirmam ser sua identidade sexual resultante do orixá. Um orixá feminino não transforma um filho em homossexual, nem um masculino faz de sua filha uma lésbica. Preferências sexuais são explicadas como opção de cada um.

Portanto, para esta parcela de adeptos a concepção de pessoa não se subordina ao orixá. Os orixás não são componentes da pessoa. Sobre possessão já nos referimos no capítulo III.

De imediato, passemos em revista alguns aspectos dos papéis e posições na estrutura organizacional do Candomblé.

O desempenho de papéis e as alterações de *status* estão condicionados a iniciações, ao tempo de permanência no grupo, a aptidões, à confiança do líder religioso, à determinação dos orixás (através do oráculo, sonhos ou ações quando mediunizando os sacerdotes dirigentes do terreiro), etc..

Nossa exposição é uma abordagem genérica, variações ocorrem de uma unidade para outra.

Mesmo que por um curto período, todo aspirante à iniciação é um *abiyán* (termo *Nàgó*, sem correspondente *Bantu*). Nesta categoria incluem-se aqueles que tiveram apenas as contas lavadas (colar distintivo do orixá/inquice), os que deram *bori* e freqüentam o terreiro e os que assentaram orixá/inquice. Tais situações podem perdurar por toda vida da pessoa e já distinguem graus diferentes de participação.

O “tempo de santo” é contado a partir da “feitura”, iniciação completa, quanto o *abiyán* torna-se *iyàwó/muzenza* (os que se submetem ao transe). Pode ocorrer do aspirante ser confirmado para *ogã/taata* e se mulher, para *equede/makota* (não sujeitos ao transe).

Um *iyàwó/muzenza* assim permanecerá até realizar as obrigações de um, três e sete anos, quando torna-se *egbon, ebôme, ebomim, ebame* (diferentes maneiras de nomear em terreiros *Nàgó*) ou *kota*, nos terreiros *Bantu*.

A partir daí e considerando-se as condições expostas anteriormente, o iniciado pode vir ocupar qualquer dos cargos disponíveis. Muitas vezes os cargos ficam sem ocupantes por anos, nos terreiros mais antigos e maiores, sendo as tarefas

desempenhadas pelos mais aptos a critério do líder espiritual. Em terreiros menores o mesmo acontece ou o zelador acumula funções.

Os principais cargos são (63):

Tabela 3 - Correspondência de Cargos em Terreiros Nàgó e Bantu

PORTUGUÊS	NÀGÓ	BANTU
Pai de orixá / inquice	<i>Babalòrìsá</i>	<i>Tateto dya Nkisi</i>
Pai-de-santo	<i>Babalorixá</i>	<i>Tata Kimbanda</i>
Zelador de Orixá / inquice		
Mãe do orixá / inquice	<i>Ìyálòrìsà</i>	<i>Negwa dya Nkisi</i>
Mãe-de-santo	<i>Ialorixá</i>	<i>Mameto inquiciane</i>
Zeladora de orixá / inquice		<i>Mãe de Umbanda (1)</i>
Zeladora do axé	<i>Ìyálàsè (2)</i> <i>Ialaxé</i>	
Pai pequeno	<i>Baba kekere</i>	<i>Tata Kamukenge</i>
Mãe pequena	<i>Ìyá Kekere</i>	<i>Mameto Kamukenge</i> <i>(Kota sororó)</i>
Coadjutora do <i>Padê</i>	<i>Ìyá Moro ou Amoro</i>	
Responsável pelas comidas rituais	<i>Ìyá basse</i>	
Responsável pelos cânticos	<i>Ìyá Tebexê</i>	
Responsável pela pintura dos iniciantes	<i>Ìyá Efun</i>	
Porta-voz	<i>Sarapembê</i>	
Mãe criadeira	<i>Ajibonã (3)</i>	
Mulher que cuida dos orixás quando “incorporados” e	<i>Equeda</i>	<i>Makota</i> <i>Makota Ngunzo (cuida</i>

executam tarefas variadas no terreiro		das coisas das coisas secretas)
Homens com funções diversas	Ogã	<i>Taata</i>
Sacrificador	<i>Axogum</i>	<i>Taata Kivonda</i> <i>Kassarangombe</i> <i>Taata Pocó</i>
Chefe dos músicos	<i>Alabê</i>	<i>Xikarangoma</i> <i>Sikarangoma</i>
Tocadores	“Ogã de couro”	<i>Cambono</i>
Responsável por tirar folhas	“ <i>Babalosaim</i> ”	<i>Taata Kinsaba</i>
Tarefas relacionadas aos mortos		<i>Taata Unzó Vumbe</i>
Responsável pelas chaves		<i>Taata Lubito</i>
Ajuda em limpezas rituais		<i>Taata Nsalo</i>
Entregador de ebós	<i>Akirijibó</i>	<i>Taata Nsalo</i>
Responsável pelo <i>peji</i>	<i>Pegigã</i>	
Cargo ligado à casa de Açobá		
Obaluaê, preparador de cabaças		

LEGENDA

- (1) Como se auto-denominou Eloisa França de Souza do “*Unzó di Tata Makuende*”.
- (2) Posto de transição, até ser empossada a mãe-de-santo. Às vezes existe como cargo. É responsável por tudo que ocorre no terreiro, no aspecto religioso, quando cargo de transição.

- (3) Pode ser exercido por homem, quando é considerado pai pequeno do iniciante.

Cada unidade-terreiro, constituindo uma teocracia (ver cap. III B 2.4), tem no pai ou mãe-de-santo a pessoa mais importante.

Líder espiritual da comunidade, dirige-a normalmente segundo a sua visão pessoal de ética, moral e direito. Nos terreiros mais antigos, a tradição e a existência de velhos adeptos limitam sua autoridade; nos em que ele é o fundador, apenas os “deuses” e o bom senso (variável) impõem-lhe alguma fronteira. Sua personalidade caracteriza as interações sociais e o poder é exercido num leque que abrange nos seus extremos, absoluto autoritarismo e despotismo esclarecido. Sua autoridade abrange aspectos materiais e espirituais (64).

No desempenho do seu cargo exerce os papéis de sacerdote, adivinho, curandeiro e muitos, o de feiticeiro (ver cap. III - B 3, 3.1, 3.2, 3.3 e 3.4).

Teoricamente sabe desempenhar as funções inerentes a todos os cargos de uma unidade-terreiro. Muitos o fazem ou o fizeram.

Como sacerdote, as condições e a maneira que levaram à constituição do Candomblé tal qual se apresenta atualmente faz com que os pais e mães-de-santo se obriguem a reunir um conhecimento que em África é dividido. Como vimos, na região ocupada pelos *Nàgó* cada cidade cultua um *òrìṣà* e entre os *Bantu* cada *nganga* se especializa. No Brasil, os zeladores precisam dominar os ritos de todos os orixás/inquices que são cultuados, além dos ligados aos mortos. Saber os conteúdos inerentes ao culto de cada um deles, atribui-lhes prestígios. Dominar o conhecimento de outras “nações de Candomblé”,

aumenta-lhes mais o prestígio (65). Cantar e dançar bem causam admiração e comentários calorosos nas festas públicas.

Como adivinho, sua perspicácia e conhecimento da natureza humana tornam-no conhecido e requisitado.

Numa situação diferente das sociedades tribais fechadas, onde o adivinho domina o conhecimento do seu grupo, o zelador numa sociedade aberta e multicultural precisa, para ter renome, fazer esforço redobrado, ampliando conhecimentos que o capacitem a orientar adequadamente seus consulentes.

A apropriação do papel de adivinho contribuiu para o desaparecimento do *bàbáláwo* no Brasil. Verger dificilmente exercia tal atividade e o professor Agenor Miranda Rocha é considerado o último *oluwo*. Sua longa formação segundo o contexto sócio-cultural *Nàgó*, nem sempre adequado às necessidades ocidentais, bem como o grande número de interdições a que deve se submeter, constituem outras causas do seu desaparecimento, todavia, sem esgotá-las.

Recebem críticas exacerbadas dos adeptos que conhecem um pouco mais o Candomblé, o fato de alguns zeladores se intitulem *bàbáláwo*, indivíduo não sujeito ao transe, e sem o longo preparo requerido. Motivo de chacota são as mulheres que dizem jogar *opele-Ifá*, atribuição exclusiva do adivinho masculino.

Tais dificuldades para o desempenho do papel de adivinho, por outro lado incentiva o atendimento mediante “incorporação”. Os sucessos são devidos ao “guia” de fulano ou beltrano, os insucessos ficam por conta do não entendimento do cliente, das metáforas do sagrado.

Como curandeiro, o zelador precisa se submeter a um longo aprendizado das propriedades curativas das ervas e demais ingredientes que a sociedade nacional rotula como “medicina popular”, “mezinhas”, etc. (66).

Neste papel e também como sacerdote responsável por iniciações precisa saber classificar os vegetais, colher, associá-los e detonar o *axé/moyo* através dos ritos próprios, substituindo geralmente, o *babalosaim* (67).

Diferentemente da situação vivida nas sociedades tradicionais, onde o curandeiro é o médico, aqui ocupa uma posição marginal, pressionado pelas instituições, precisa ser criterioso na sua ciência, sabendo até onde pode atuar, o que nem sempre ocorre.

Finalmente, como feiticeiro, considerando o já exposto anteriormente e a semelhança do que ocorre em África, ele responde a uma necessidade sócio-cultural para explicar situações anômicas e satisfazer os anseios de uma vasta parcela da população nacional. (Somente Nacional ? A clientela do “primeiro mundo” aumenta continuamente, apesar de todos os diplomas).

Esta vasta amplitude do papel do zelador (pais e mãe-de-santo) faz com que um iniciado de vinte anos seja considerado muito novo para o cargo, pelos antigos que sempre reafirmam que no Candomblé ninguém sabe tudo.

2.6. TEMPLOS E LUGARES ESPECIAIS.

Constituído e se desenvolvendo nas aglomerações urbanas, o Candomblé não pode prescindir da natureza: mato (bosques, florestas e campos), água (rios,

cachoeiras, lagoas, represas e mar) e a terra (montes, pedras, areia, lama e o solo em si), uma vez que cultua, principalmente, os espíritos ligados à terra, água, fogo, ar (e mato).

Tais locais, na natureza, embora sejam designados como morada dos orixás/inquices não chegam a ser considerados sagrados como em África (ver cap. III B 3.5) e a falta de conscientização de muitos adeptos provocam uma situação contraditória: avilta-se a morada dos deuses com embalagens plásticas, garrafas, vasilhas e demais materiais de difícil decomposição. Utensílios são substituíveis por folhas, embalagens devem retornar à civilização.

Os templos apresentam configurações bastantes variadas, de acordo com as condições financeiras de cada grupo.

As unidades mais simples, em São Paulo, chegam a ser organizadas em apartamentos, residências de pais e mães-de-santo. Pequenas casas também servem de acomodações provisórias que acabam por se estender ao longo dos anos. Vasos com plantas, simbolizam a mata.

Casas maiores, construções em andares, realizadas pouco a pouco, também são improvisações encontradas. Pequenos canteiros com algumas árvores dedicadas aos orixás/inquices simbolizam a floresta.

Terrenos grandes, com mato e se possível nascente ou córrego constituem os sonhos dos grupos (68).

Sobrevive o costume de sacralizar os lugares mediante libações, oferendas e sacrifícios. As libações com qualquer bebida generalizaram-se a tal ponto, nas

classes mais baixas, que mesmo não adeptos costumam fazê-las, em lugares profanos.

A depender das condições financeiras do zelador (e do grupo), bem como da sua “maneira de pensar” os templos podem ser simples ou luxuosos. Os chamados quartos-de-santo podem mesmo ser revestidos de mármore. Cimento ou pisos cobrem o chão, até da moradia dos espíritos ligado à terra.

No espaço da cultura, têm importância lugares ligados aos mortos: cruzeiros de beira de estradas, capelas e cemitérios, estes, também moradas de Exus, Obaluaê e algumas qualidades de Iansã. Encruzilhadas recebem oferendas de Exu e, para um número considerável de pais e mães-de-santo, os templos católicos são locais de visitas obrigatórios, após as iniciações.

O intenso processo de urbanização, dificuldade de locomoção, falta de predisposição alicerçada no desconhecimento ou não conscientização de regras básicas de civilidade, entre outras causas, fazem com que oferendas e “despachos” sejam encontrados em canteiros, praças e parques públicos, tanto quanto em encruzilhadas próximas às residências, muitas vezes no meio do asfalto.

C. A VIDA E MORTE COMO PROCESSO CULTURAL.

Distanciando da visão de mundo das sociedades tribais, onde o viver se apresenta profundamente ligado ao aspecto religioso e os ritos marcam todas as fases da vida social e individual, numa permanente comunhão entre os que antecederam e os que virão fazer parte da comunidade, integrando as dimensões material e imaterial numa mesma unidade: o existir em estágios diferenciados de vibração da energia (ver cap. III C e D); a vivência dos adeptos do Candomblé é marcada pela contradição de, como integrantes de uma sociedade diametralmente oposta, em todos os seus aspectos, das sociedades africanas tradicionais, praticarem uma religião que se fundamenta e contém sua ideologia e práxis.

Mesmo com as reinterpretações, a ideologia humanista negro-africana e as práticas rituais tradicionais estão presentes no corpus constitutivo do Candomblé (ver cap. II).

Tal ambigüidade, parece-nos não preocupar seus adeptos, constituindo o viver profano e o religioso momentos distintos onde, o último nem sempre influencia o primeiro, a depender do ângulo em que olhemos.

Transpostos os portões da roça de Candomblé, vive-se o cotidiano da sociedade nacional.

No geral, não há uma transferência do aprendizado para a vida, na sociedade global. É como se gavetas se fechassem, guardando os ensinamentos para a vida privada e para o terreiro.

O aspecto observável, através do falar e o do agir, relacionado ao mundo do Candomblé é justamente o da magia, como tentativa de influir e transformar a realidade fora, o que também é observado em relação a não adeptos (ver cap. IV B 2.1, 2.2 e 2.3).

Todavia, a coerência entre o aprendizado no Candomblé e os comportamentos apresentados fora do seu espaço constitui trabalho ainda a ser desenvolvido.

Em que pese o descompasso entre as práticas e o conhecimento das idéias que as fundamentam, o Candomblé como sistema religioso não difere significativamente das demais religiões praticadas, quanto à capacidade de transformação das pessoas, que as levem a um processo de auto-conscientização sobre suas responsabilidades para com a natureza e seus semelhantes.

Dessa vivência em dois mundos resulta um processo cultural descontínuo, quando o consideramos sob o ponto de vista das contribuições africanas.

Como vimos, nascimento, puberdade biológica ou social, noivado, casamento e mesmo a morte, momentos de grande significação para as sociedades africanas tradicionais, não são, geralmente, elaborados ritualmente pelos adeptos, segundo os padrões negro-africanos, até mesmo por limitações, algumas vezes legais da sociedade nacional, como já sinalizado por Roger Bastide (69).

O Candomblé constitui-se como sistema religioso, de caráter iniciático, mas do qual se sai, à semelhança das demais religiões. Não é a religião da sociedade, que permeia todos os seus aspectos e da qual não é possível se desvincular sem romper com o todo, passível então de punição.

Estamos convencidos que este é o aspecto que deve constituir o ponto de partida para a compreensão das religiões tribais: a sua coerência com a ideologia e os demais aspectos que caracterizam o viver nestas sociedades.

Como enquadrar adequadamente o Candomblé (e as demais religiões) em sociedades pluralistas como a nossa, onde a coerência com as diversas facetas que constituem o viver social está rompida?

A contradição enfrentada pelos adeptos do Candomblé se assemelha à da grande maioria da nossa população. Os valores vivenciados no cotidiano, ao que tudo indica não são capazes de proporcionar equilíbrio, satisfação e harmonia.

A roça de Candomblé é um espaço-tempo diferenciado, cujos limites são transpostos de maneira ritual, marcando-se a separação com a sociedade mais ampla.

Dentro do seu perímetro outras regras sociais são observadas e cada unidade-terreiro guarda suas características próprias, apesar dos aspectos comuns que as transformam em ilhas no oceano da cultura global.

A proximidade dos símbolos do sagrado, a predisposição com que se adentra estes espaços, a evocação implícita de um viver de maneira simples influem no sentir o tempo, marcado pelas tarefas a realizar e as necessidades fisiológicas de alimentação, descanso e sono.

Assim, a permanência nas roças constitui intervalo no burburinho da vida cotidiana, oportunidade de refazer energias, verdadeiro processo terapêutico contra o *stress* da vida moderna.

Diminuir a distância que separa o viver nos domínios do sagrado do viver o profano na sociedade mais ampla, transferindo e adaptando experiências constitui o desafio dos seus adeptos.

Acreditamos que tal processo será facilitado na medida em que a ideologia que fundamenta as práticas religiosas do Candomblé se tornar conhecida.

D. CONSIDERAÇÕES GERAIS.

Em síntese, no presente capítulo preocupamo-nos em analisar a interpenetração de culturas negras no Brasil. Nesta análise privilegiamos o aspecto “visão de mundo” como regulador dos resultados apresentados no confronto das culturas, do ponto de vista da religião dos povos trazidos como escravos.

De maneira bastante genérica caracterizamos a ideologia do opressor e a reação dos oprimidos (A.1, A.2, A.3, B e B.1).

Vimos que neste processo de interpenetração ainda em andamento, em função da ideologia do colonizador e posteriormente da sociedade nacional são produzidas reinterpretações por parte dos escravos e seus descendentes, os quais a partir de uma visão de mundo comum constroem novas religiões. Dentre elas, escolhemos o Candomblé para uma maior aprofundamento.

Verificamos então, que nesta modalidade religiosa, a atuação de forças centrípetas, ao longo do tempo e sob o impacto da globalização produzem um distanciamento da ideologia negro-africana, apegando-se seus adeptos a práticas religiosas, muitas vezes, reelaboradas (estamos considerando os insumos que a tem realimentado), sem se preocuparem, na mesma intensidade, com o conjunto das idéias que sustentam e dão coerência a tais práticas, as quais ficam inseridas numa ideologia incapaz de cumprir o papel desempenhado pela original.

Nas sociedades tradicionais, a ideologia, como foi conceituada, é uma “concepção global do universo e das forças que o orientam e o sustentam”

produzida a partir da práxis e do refletir sobre o universo, a sociedade e o homem na sua dimensão material e imaterial. (ver cap. II, I - 3 e III).

Na sociedade ocidental é um conjunto de representações e normas que explica diferenças sociais, escamoteando sua função de instrumento de dominação de uma classe sobre as outras (ver nota 36).

Os focos diferenciados, produzidos por sociedades historicamente diferenciadas, não podem dar coerência às práticas umas das outras.

Os adeptos do Candomblé e com menor intensidade os seus clientes vivem pois uma contradição entre ideologia e práticas mágico-religiosas. (ver itens. 2, 2.1 a 2.6 e C).

Ambos se identificam ao recorrerem ao aspecto mágico, conceito que no Candomblé é transcendido, já que envolve, muitas vezes, a participação de intermediários espirituais na busca da consecução de objetivos.

Tal fato caracteriza uma reação, praticamente individual, às discrepâncias vividas na sociedade ocidental mas que, por outro lado conduz à alienação quanto às contradições da sociedade.

Para os adeptos, ao participarem da dimensão mais religiosa do Candomblé, as contradições deveriam ser potencializadas, no entanto o que se potencializa é a alienação, na medida em que não transferem para a vida profana o conhecimento daquela parcela de idéias que resistiram à ideologia da sociedade ocidental e nem buscam resgatar a visão de mundo que justifica as práticas executadas no espaço-tempo sagrado dos terreiros.

Romper com o colonialismo cultural do qual é vítima, requer do Candomblé como sistema religioso, equilibrar a importância atribuída às práticas com as idéias que as sustentam e lhes dão coerência.

Nesta tarefa, preciosa ferramenta oferecida pelo próprio “colonizador” é a sua ideologia cientificista, o que vamos tratar em “Prosseguir”.

Por ora, desejamos retomar um aspecto que, se na fase de projeto tinha grande importância, presentemente ficou relegado a segundo plano: determinar o sistema religioso Candomblé como resultante de especificidades culturais de grupos étnicos oriundos de regiões ao norte ou ao sul da linha equatorial, no continente africano.

Como escreve Borges Pereira, com quem concordamos integralmente:

“No jogo da oposição branco-negro, as especificidades culturais ou étnicas perdem sentido na medida em que todas as manifestações da cultura não identificadas ao grupo branco passam a ser julgadas como de negros, sem distinção de eventuais nuances culturais. Para o branco comum – e para o negro também – há muito tempo não há mais cultura *bantu*, cultura sudanesa ou negro-maometana, para usar expressões de Arthur Ramos. Há, simplesmente, a cultura negra ou a cultura dos negros, pois a variedade étnica e racial dos diferentes estoques africanos foi-se reduzindo, no Brasil, a uma única categoria – a dos negros: negro-escravo, antes da república; negro-cidadão, nos dias atuais” (70).

Ele assinala ainda que tal preocupação, presentemente, está vinculada apenas a “certos intelectuais e ideólogos negros...” e a

“estudiosos, que procuram corrigir o que chamam injustiça da ciência antropológica com relação à tradição *bantu* que, por ser considerada pelo evolucionismo linear do alvorecer do século como inferior às demais culturas negras, foi relegada a segundo plano a favor da tradição sudanesa, mais precisamente, da tradição sincrética *gege-nagô*” (71).

Neste ponto e considerando apenas o Candomblé, uma correção se faz necessária: os intelectuais continuam, com poucas exceções, a produzir o desvio antropológico de privilegiar somente a contribuição *jeje-nagô*, influenciando sacerdotes e adeptos (72).

Queremos crer que o fato se deve justamente à ausência de estudos mais aprofundados sobre a contribuição *Bantu* ao Candomblé, aspecto em que nossa tese representa modesta contribuição, tratando de maneira genérica ambas tradições.

Nosso trabalho de campo nos mostra que para os adeptos do Candomblé, ainda não influenciados pelos intelectuais, “nação keto, jeje ou angola” se equivalem e, participam de todas elas com o mesmo interesse e entusiasmo.

NOTAS

- 1.- DOUGLAS, M. *Pureza e Perigo*. São Paulo, Perspectiva, 1976. p. 120.
- 2.- BASTIDE, ROGER. *Introdução*. In: BASTIDE, ROGER. *Estudos Afro-Brasileiro*. São Paulo, Perspectiva, 1973. p. XI.
- 3.- Ver Capítulo II – TEMPO.
- 4.- Idem – ESPAÇO.
- 5.- Ver capítulo III - B. 2.1 – A VIDA E A MORTE.
- 6.- Ver:

VERGER, PIERRE. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo, Corrupio, 1987.

KLEIN, H. S. *Escravidão Africana: América Latina e Caribe*. São Paulo, Brasiliense, 1987.

CHIAVENATTO, JULIO J. *O Negro no Brasil: da senzala à Guerra do Paraguai*. São Paulo, Brasiliense, 1987, p. 105-150.

VIANNA FILHO, LUIZ - *O Negro na Bahia*. Rio de Janeiro, São Paulo, José Olympio, 1946.

FREYRE, GILBERTO. *Introdução à História da Sociedade Patriarcal no Brasil I: Casa Grande & Senzala: Formação da Família Brasileira sob o Regime de Economia Patriarcal*. Rio de Janeiro, São Paulo, José Olympio, 1946. (2º vol.).

MOTT, LUIZ. *Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o Calundu*. In: SOUZA, LAURA DE MELLO E, org., *História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997. V. 1, p. 155-220.
- 7.- Cf. FOLHA DE SÃO PAULO. *Atlas da História do Mundo* (The Times). São Paulo, Folha de São Paulo, 1995. GNT. “Santos e Pecadores” documentário apresentado em 16/3/99.

- 8.- CHIAVENATTO, J. J. op.cit., p. 104-105.
- 9.- Idem, idem, p. 131. Cf.
NOVAIS, FERNANDO A . *Condições de privacidade na colônia*. In:
SOUZA, LAURA DE MELLO E, org., *História da Vida Privada no Brasil*, op.cit., p. 13-39.
FREYRE, GILBERTO. op.cit.,
VIANNA FILHO, LUIZ. op.cit.,
- 10- VIANNA FILHO, LUIZ. op.cit., p. 28, 99-100.
- 11- Idem, idem, p. 52-56.
- 12- Ibidem, p. 137.
- 13- MONTECUCCOLO, J. A. CAVAZZI. *Descrição Histórica dos Três Reinos do Congo, Matamba e Angola*. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1965. V.2.
- 14- Ver:
MOTT, LUIZ. op.cit.,
SOUZA, LAURA DE MELLO E. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo, Companhia das Letras, 1986.
VAINFAS, RONALDO. *Moralidades Brasíliaicas*. In: SOUZA, LAURA DE MELLO E, org., *História da Vida Privada no Brasil*, op.cit., p. 221-273.
DEL PRIORE, MARY. *Ritos da Vida Privada*. In: SOUZA, LAURA DE MELLO E, org., *História da Vida Privada no Brasil*. , p. 275-330.
- 15- SOUZA, LAURA DE MELLO E. 1986. op.cit., p. 97.
- 16- TRINDADE, LIANA MARIA SALVIA. *Construções Míticas e História: Estudos sobre as Representações Simbólicas e Relações Raciais em São Paulo do Século XVIII à Atualidade*. São Paulo, 1991. Tese (Livre-Docência). Departamento de Antropologia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, p.

- 48-49. Nota da Autora: HERSKOVITZ, M. *El Hombre y sus Obras* (trad.). México, Fondo de Cultura Económica, 1973. p. 589. Cf.
- BASTIDE, ROGER. *As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das Interpenetrações de Civilizações*. São Paulo, Pioneira, EDUSP, 1971 (2º. vol.). p. 531 - 532.
- 17- Ver: MOTT, L. op.cit., e
SOUZA, LAURA DE MELLO E. op.cit., - cap. II.
- 18- FU-KIAU, K. B. L. *Le Mucongo et le Monde qui L'Entourait: Cosmogonie Congo*. Kinshasa: Office National de La Recherche et de Développement, Recherches et Synthèses n°1, 1969.
— *Self-Healing Power and Therapy: Old Teachings from África*. New York, Vantage Press, 1991.
- 19- Ver cap. III.
- 20- SOUZA, LAURA DE MELLO E. op.cit., cap. II.
- 21- Ver:
BASTIDE, ROGER. *Las Americas Negras*. Madrid, Aliança Editorial, 1969.
— 1971, op.cit.,
— *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo, Perspectiva, 1973.
- TRINDADE, LIANA M. SALVIA. op.cit.,
- SANTOS, JOCÉLIO TELES DOS. *O Dono da Terra: O Caboclo nos Candomblés da Bahia*. Salvador, SarahLetras, 1995.
- VALENTE, WALDEMAR. *Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro*. São Paulo, Nacional, Brasília INL, 1976.
- BETTIOL, LEOPOLDO. *O Batuque na Umbanda: Simbolismo - Ritualismo - Interpretação*. Rio de Janeiro, Aurora, 1963.
- MOTT, LUIZ. op.cit.,

— Acotunda: Raízes Setecentistas do Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro. **Revista do Museu Paulista**, XXI, p. 124 - 147.

SOUZA, LAURA DE MELLO E. op.cit.,

DANTAS, BEATRIZ GOIS. *Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1988.

MONTES, MARIA LÚCIA. *As figuras do sagrado: entre o público e o privado*. In: NOVAIS, FERNADO A., org., *História da Vida Privada no Brasil: contraste da intimidade contemporânea*. São Paulo, Companhia das Letras, (V. IV).

NEGRÃO, LÍSIAS NOGUEIRA. *Umbanda e Questão Moral: Formação e Atualidade do Campo Umbandista em São Paulo*. São Paulo, 1993. Tese (Livre Docente). Departamento de Sociologia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

VERGER, PIERRE F. *Os Libertos: Sete Caminhos na Liberdade de Escravos da Bahia no século XIX*. São Paulo, Corrupio, 1992.

CACCIATORE, OLGA G. *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, SEEC, 1977.

MONTEIRO, DUGLAS T. A Macumba de Vitória. **Separata dos Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas**, São Paulo, 1955.

FIGUEIREDO, ALDRIN MOURA DE. Um Natal de Negros: Esboço Etnográfico sobre um Ritual Religioso num Quilombo Amazônico. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, 1995, 38, nº 2 p. 207-238.

PEREIRA, MARCELO. *Arturos: olhos do Rosário*. Fotos Marcelo Pereira. Texto Núbia Pereira de Magalhães Gomes e Edimilson de Almeida Pereira. Belo Horizonte, Mazza Edições, 1990.

SILVA, VAGNER G. DA. *Candomblé e Umbanda: Caminho da Devoção Brasileira*. São Paulo, Ática, 1994.

- 22- MARTINS, MARIA APARECIDA. *Primeira lição: Uma cartilha metafísica*. São Paulo, Centro de Estudos Vida & Consciência Ed., 1998. p. 95.
- 23- Cf. MONTERO, PAULA. Reflexões sobre uma Antropologia das Sociedades Complexas. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, nº 34, 1991. p. 103-130 e
BASTIDE, ROGER. 1971. op.cit., p. 307-332 (cap. II, V. II).
- 24- Cf. BASTIDE, ROGER. 1971. op.cit., p. 120 e 185 (V. I).
- 25- Sobre as culturas negras ver cap. I, item 3 - O Cotidiano no Período Pré-Colonial e sobre forma de resistência ver:
GOMES, FLÁVIO DOS SANTOS. Seguindo o Mapa das Minas: plantas e quilombos mineiros setecentistas. **Estudos Afro-Asiáticos** (29) p. 113-142, março de 1996.
- 26- GOMES, FLÁVIO DOS SANTOS. op.cit., p. 123.
- 27- Cf. CÂNDIDO, ANTONIO. *Os Parceiros do Rio Bonito: estudo sobre caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. Rio de Janeiro, José Olympo, 1964.
- 28- Ver: BASTIDE, ROGER. 1969, op.cit., e
PEREIRA, JOÃO BAPTISTA BORGES. Negro e Cultura Negra no Brasil Atual. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, nº 26, 1983 p. 93-105.
- 29- Idem, idem, p. 96.
- 30- Ver: BASTIDE, ROGER. 1971. op.cit.,
SOUZA, LAURA DE MELLO E. op.cit.,
VIANNA FILHO, L. op.cit.
- 31- Cf. GOMES, FLÁVIO DOS SANTOS. op.cit., p. 121.
- 32- SOUZA, LAURA DE MELLO E op.cit., p. 267. Cf.
TRINDADE, LIANA M. S. op.cit., p. 50-62.

- 33- ADAMS, RICHARD NEWBOLD. *La red de la expansión humana: Un ensayo sobre energía, estructuras disipativas, poder y ciertos procesos mentales en la evolución de la sociedad humana*. Mexico, Ediciones de la Casa Chata, 1978, p. 40-41 e 43:

“Una estructura disipativa es una clase especial de estructura de insumo-producto. Es una estructura que está fuera de equilibrio y permanece en ese estado por su capacidad de mantener un insumo-producto continuo que la conserve en ese nivel. Para su comprensión es fundamental entender cómo surge y cómo logra mantenerse después. Emerge de un conjunto de circunstancias anteriores, que suelen involucrar estructuras previas, cuando aumenta el flujo de energía al sistema. Este aumento, dados los arreglos estructurales, hace necesaria la aparición de fluctuaciones. Estas son, en cierto sentido, experimentos en la búsqueda de nuevas estructuras. Esas fluctuaciones persisten hasta que, como dice Prigogine, se produce un evento crítico. Éste es la aparición casual, en una fluctuación en particular, de un elemento autocatalítico. Este mecanismo, cuya aparición es esencialmente impredecible, sirve para asegurar el nuevo nivel de insumo-producto necesario para mantener a la fluctuación en ese punto del tiempo. Así, hay ‘orden mediante la fluctuación’, forma de alcanzar el orden totalmente diferente de la que puede describirse en términos de la dinámica clásicas.

La estructura disipativa es, por lo tanto, una estructura auto organizada, que contiene en sí misma los elementos necesarios para mantenerse durante cierto período de tiempo.

.....

Una característica central de la estructura disipativa es que necesita un constante insumo de energía para mantenerse (de aquí se deriva el

término ‘disipativa’; la falta de insumo provoca la disipación de la estructura)”.

34- Idem, idem, p. 47.

35- Ibidem. p. 107.

“ La diferencia entre los niveles de articulación y los de integración reside, en primera instancia, en que los niveles de articulación son compartidos sólo por aquellos que se encuentran en articulación inmediata, y su número y formulación varía de un contexto a otro. Los niveles de integración son precisamente aquellos en torno a los cuales existe un acuerdo general para que sean representativos de los niveles con los cuales los miembros de la sociedad están familiarizados. Ya que son producto de acuerdos culturales, funcionan como modelos que los miembros de la sociedad vuelven a proyectar sobre la misma. Existen no sólo en la mente de los miembros, sino también en la organización que ha sido construida en base al modelo mental. Este proceso es común a todas las sociedades en que existen diferencias de poder manifiestas entre los miembros, no importa cuál sea el grado de complejidad cultural”.

36- “a ideologia é um conjunto lógico, sistemático e coerente de representações (idéias e valores) e de normas ou regras (de conduta) que indicam e prescrevem aos membros da sociedade o que deve pensar e como devem pensar, o que devem valorizar e como devem valorizar, o que devem sentir e como devem sentir, o que devem fazer e como devem fazer. Ela é, portanto, um corpo explicativo (representações) e prático (normas, regras, preceitos) de carácter prescritivo, normativo, regulador, cuja função é dar aos membros de uma sociedade dividida em classes uma explicação racional para as diferenças sociais, políticas e culturais, sem jamais atribuir tais

diferenças à divisão da sociedade em classes, a partir das divisões na esfera da produção”.

CHAUI, MARILENA DE SOUZA. *O Que é Ideologia*. São Paulo, Brasiliense, 1981 (5ª ed., Coleção Primeiros Passos - 13) p. 113-114.

37- Sistema social está sendo usado como definido por PARSONS:

“Por sistema social, entendo o sistema constituído pela interação direta ou indireta de seres humanos entre si”.

PARSONS, TALCOTT. *O Conceito de Sistema Social*. In: CARDOSO, FERNANDO H. e IANNI, OCTÁVIO, org., *Homem e Sociedade: leituras básicas de Sociologia Geral*. 2ª ed. São Paulo, Nacional, 1965. p. 49.

38- Ver, por exemplo:

PRANDI, REGINALDO. *Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo, HUCITEC: EDUSP, 1991 - Cap. III.

SILVA, VAGNER GONÇALVES DA. *Orixás da Metrópole*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1995. p. 75-118 (Cap. 3 - O Campo Religioso Afro-Brasileiro em São Paulo) e p. 271-287 (Reafricanização: o Axé “resgatado”).

39- Embora enfocando a Umbanda, este aspecto pode ser visto em:

VELHO, YVONE MAGGIE ALVES. *Guerra de Orixá: Um Estudo de Ritual e Conflito*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

40- HIERONYMUS BOSCH, monge e pintor que viveu entre 1450 e 1516. Considerado como um precursor do Simbolismo.

41- Ver: SILVA, VAGNER GONÇALVES DA. op.cit., p. 244-287 (Cap. 6 - O Candomblé no Mundo da Escrita).

42- Ver, por exemplo:

COSTA, JOSÉ RODRIGUES DA. (Tata Nitamba). *Candomblé de Angola - Nação Kassanje*. Rio de Janeiro, Pallas, 1989.

- BARCELLOS, MARIO CESAR. *Jamberesu: As Cantigas de Angola*. Rio de Janeiro; Pallas, 1988.
- SILVA, ORNATO J. *Iniciação de Muzenza nos Cultos Bantos*. Rio de Janeiro, Pallas, 1988.
- 43- Cf. LIMA, VIVALDO DA COSTA. *A Família-de-Santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia: Um Estudo de Relações Intra-Grupais*. Salvador, 1977. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal da Bahia. p. 75-79.
- A palavra ebome significa o irmão mais velho e kota, uma redução de makota, quer dizer velho, ancião.
- 44- GIROTO, ISMAEL. *O Candomblé do Rei*. São Paulo, FFLCH/USP - CER, 1990 (Col. Religião e Sociedade Brasileira, vol. 5) p. 106 - 109.
- BASTIDE, ROGER. 1973, op.cit., p. 335 - 362. “O ritual Angola do Axexê”.
- ZIEGLER, JEAN. *Os Vivos e a Morte: Uma “Sociologia da Morte” no Ocidente e na diáspora africana no Brasil, e seus mecanismos culturais*. Rio de Janeiro, Zahar, 1977. Parte I “A Morte Africana”.
- BENISTE, JOSÉ. *Òrun - Àiyé: O Encontro de Dois Mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997. p. 195-198.
- SANTOS, JUANA ELBEIN DOS. *Os Nàgó e a Morte: Pàdè, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. Petrópolis, RJ Vozes, 1976 p. 230 - 235.
- 45- Cf. SILVA, ORNATO J. op.cit., p. 65 e COSTA, JOSÉ RODRIGUES DA. op.cit., p. 33.
- 46- SANTOS, JUANA E. DOS. op.cit., p. 191.
- 47- Entre eles:
- BRAGA, JÚLIO. *Ancestralidade Afro-Brasileira: o culto de babá egum*. Salvador, EDUFBA/Ianamá, 1995 (O autor apresente uma lista de autores que tratam do assunto).

- SANTOS, JUANA ELBEIN DOS. 1976. op.cit.,
- SANTOS, JUANA ELBEIN e DEOSCOREDES M. DOS. *O Culto dos Ancestrais na Bahia: o Culto dos Égun*. In: MOURA, CARLOS E. MARCONDES DE. *Olòdrìsà - escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Ágora, 1981. p. 153-188.
- LUZ, MARCO AURÉLIO DE OLIVEIRA. *Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira*. Salvador, Centro Editorial e Didático da UFBA. p. 112, 498-503 e 539-544.
- 48- BRAGA, JÚLIO. op.cit. p. 47 e
SANTOS, JOCÉLIO TELES DOS. op.cit. p. 22.
- 49- MANUEL BOIADEIRO - MANUEL JOSÉ DO NASCIMENTO –
“*Tata Capexi*”. Nascido em 26/05/1912 e falecido em 1998. Filho de Maria da Conceição e Ernesto Nascimento, foi criado desde os seis meses de idade por Maria Neném (Maria Jenoveva do Bonfim - 1865-1945), *nengwa* do Terreiro Tombenci em Pau Javá - Retiro, Salvador. Entrevistado em 17/09/95, no seu terreiro (Rua Dr. Pedro de Araujo, 82, Fazenda Grande, Salvador), afirmou que, ainda criança foi suspenso como ogã mas raspado como *muzenza* por Maria Neném, porém “por vontade dela, para não virar no santo”. Embora pareça estranho, conhecemos outro caso em condições idênticas, realizado pela mesma *nengwa*. Na ocasião tivemos acesso aos “quartos de santos” e pudemos ver o assentamento do inquite de Maria Neném, sob sua guarda.
- 50- CARMELITA LUCIANA PINTO - XAGUI, nascida em 17/03/1929, filha de Apolinário Luciano de Souza e Maria Archanja das Virgens Lopes (29/09/1908 - 10/08/1976, *Kassutu*, iniciada para *Zaze* em 1932, por Maria Neném).
Xagui foi iniciada em 1937 no Terreiro Tumba Junçara, no Beiru, por Maria da Purificação Lopes (Bada Olufan Deyi) e Manoel Ciryaco de

Jesus (*Tata Kimbanda Ludiamungongo*). *Bada Olufan Deyi* (? - 1941), com a morte de Aninha - *Oba Biyi* (03-01-1938) dirigiu o *Axé Opô Afonjá* juntamente com Maria Bibiana do Espírito Santo - Senhora, até 1940. Segundo Deoscoredes M. dos Santos, filho de Senhora, esta fez em dezembro de 1940, “já sozinha na direção do Axé a iniciação do seu primeiro Iyawô ... sem contar com o auxílio da velha Maria da Purificação Lopes (Badá), que doente, deixara à Senhora toda a responsabilidade do Axé” (Santos, Deoscoredes M. dos. *Axé Opô Afonjá*. Rio de Janeiro, Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiáticos, 1962. p. 28).

Manoel Ciryaco de Jesus (08/08/1892 - 04/02/1965), zelador do Terreiro Tumba Junçara foi iniciado por Maria Neném, sendo irmão-de-santo de Bernardino, do terreiro Bate-Folha. Segundo Manuel Boiadeiro, “Ciryaco raspou no Angola mas tomou cargo no Keto. *Baba Égun*, lá em Itaparica, deu a ele o nome de *Sarapembê*”. Disse não saber quem deu o cargo; questionado se foi *Bada*, disse ser possível. As circunstâncias levam a crer que sim, uma vez que Xagui é do seu primeiro barco e teve como mãe, *Bada*.

Xagui teve iniciação no ritual Keto e criação no ritual Angola, dada às características do seu orixá.

Com a morte de *Kassutu*, em 1976, Xagui assumiu o terreiro Tumbance, em 1977, aos 48 anos de idade e 40 de iniciação, onde continua como *Mameto Inquiciane/Iyálòrìsà*.

51- Ver, por exemplo:

SANTOS, JUANA ELBEIN DOS. 1976. op.cit.,

LÉPINE, CLAUDE. *Análise formal do panteão Nàgó* In: MOURA, CARLOS E. MARCONDES DE., org. *Bandeira de Alairá: Outros escritos sobre a religião dos Orixás*. São Paulo, Nobel, 1982.

- MAGALHÃES, ELYETTE GUIMARÃES DE. *Orixás da Bahia*. Salvador, Departamento de Cultura da Secretaria de Educação da Prefeitura Municipal de Salvador, 1977.
- GALEMBO, PHYLLIS ET ALL. *Divine Inspiration: From Benin to Bahia*. Albuquerque, University of New Mexico Press, 1993.
- 52- Ver: VAN WING, J. *Études Bakongo: Sociologie - Religion et Magie*. Bruxelas, Desclee de Brower, 1959 (Museu Lessianum - Section Missiologique n° 39). Segunda Parte, Cap. V “*Les Nkisi*” p. 182-425.
- 53- Cf. SANTOS, JUANA ELBEIN DOS. 1976, op.cit., cap. VIII. “O Terceiro Elemento e os Ritos Prioritários”, especialmente p. 191-192.
- ROCHA, AGENOR MIRANDA. *Os Candomblés Antigos do Rio de Janeiro: A Nação Ketu: origens, ritos e crenças*. Rio de Janeiro, Topbooks, 1994. p. 68-69.
- 54- Sobre o comportamento dos iniciados ver:
COSSARD-BINON, GISELLE. *A Filha-de-Santo* In: MOURA, CARLOS E. M. DE., org., 1981. op.cit.
- 55- “Bolar no santo”, expressão que indica perda de consciência e caracteriza a necessidade de iniciação.
- 56- Ver, por exemplo:
COSTA, JOSÉ RODRIGUES Da, op.cit. p. 25, o autor, TATA NITAMBA TARANGUE afirma:
“... Por isso, nossa essência é nonária e não setenária como dizem outros.
- | | |
|---------------------|------------------|
| 1. Corpo Físico | — MUKUTU-MOKUN |
| 2. Corpo Vital | — MUKUTU-KOGI |
| 3. Corpo Astral | — MUKUTU-TOBO |
| 4. Mente Instintiva | — LONAN-OKU |
| 5. Intelecto | — LONAN-MUBU |
| 6. Mente Espiritual | — LONAN-ZAMBÊ |
| 7. Espírito | — MUKUTU-ZAMBIRI |

8. Sopro — OFU
9. Essência — IADALIN (é a vida)”.
- 57- “A palavra chakra é sânscrita e significa, literalmente, uma roda ou disco giratório. É usada para classificar o que amiúde se chama Centros-de-Força do homem. Há desses Chakras em todos os veículos do homem, e são pontos de conexão pelos quais a força flui de um veículo para outro”. POWELL, ARTHUR E. *O Corpo Astral*. São Paulo, Pensamento, 1995/99 (5^a. a 9^a ed.) p.31. Ver também, do mesmo autor e editora, *O Duplo Etérico* (pg. 35) e MANN, JOHN E SHORT, LAR. *O Corpo de Luz*. São Paulo, Pensamento, 1992 a 1997 (1^a a 10^a ed.).
- 58- Ver, por exemplo:
- GOLDMAN, MARCIO. *A Construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé*. In: MOURA, CARLOS E. M. DE., org. *Candomblé: Desvendado Identidades*. São Paulo, EMW, 1987.
- AUGRAS, MONIQUE e GUIMARÃES, MARCO ANTONIO. O assento dos Deuses: um Aspecto da Construção da Identidade Mítica no Candomblé. **Religião e Sociedade** 15/2-3, 1990.
- 59- ROCHA, AGENOR MIRANDA. op.cit.,p. 110-111.
- 60- Cf. PINTO, VALDINA O. op.cit., p. 60.
- 61- Cf. SÀLÁMI, SÍKÍRÚ. *A Mitologia dos Orixás Africanos*. São Paulo, Oduduwa, 1990. p. 65.
- 62- Cf. COSSARD-BINON, GISELLE. op.cit., p. 149-150.
- 63- Estamos nos baseando em:
- PINTO, VALDINA O . op.cit.,
- LIMA, VIVALDO DA COSTA. op.cit.,
- CACCIATORE, OLGA G. op.cit.,
- 64- Cf. ZIÉGLER, JEAN. *O Poder Africano*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1972.
- 65- Sobre o conceito de Nação de Candomblé ver:

- LIMA, VIVALDO DA COSTA. *Nações de Candomblé*. In: ENCONTRO DE NAÇÕES DE CANDOMBLÉ (1981) *Anais*. Salvador, Ianamá, Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, Centro Editorial e Didática da UFBA, 1984.
- 66- Ver, por exemplo:
 CAMPOS, EDUARDO. *Medicina Popular do Nordeste: Superstições, Crendices e Mezinhas*. Rio de Janeiro, Edições O Cruzeiro, 1967.
 XEDIEH, OSVALDO ELIAS. *Semana Santa Cabocla*. São Paulo, Instituto de Estudos Brasileiros/USP, 1962.
- 67- Ver, por exemplo:
 BARROS, JOSÉ FLAVIO DE. *O Segredo das Folhas: Sistema de Classificação de Vegetais no Candomblé Jêje-Nagô do Brasil*. Rio de Janeiro, Pallas, UERJ, 1993.
 VERGER, PIERRE FATUMBI. *Ewé: o uso das plantas na sociedade iorubá*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- 68- Descrições de terreiros podem ser encontradas, por exemplo, em:
 BASTIDE, ROGER. *O Candomblé da Bahia* (Rito Nagô). São Paulo, Nacional, 1978.
 CARNEIRO, EDISON. *Candomblés da Bahia*. Salvador, Conquista, 1961.
 SANTOS, JUANA ELBEIN DOS. 1976, op.cit.,
 GIROTO, ISMAEL. op.cit.,
- 69- BASTIDE, ROGER. 1971, op.cit.,
- 70- PEREIRA, JOÃO BAPTISTA BORGES, op.cit., p. 95.
- 71- Idem, idem, p. 95 – 96.
- 72- Em 1974, Fernando A. A. Mourão levanta a mesma questão em âmbito mais geral e de lá pra cá, a situação pouco se alterou. Ver:

MOURÃO, FERNANDO AUGUSTO ALBUQUERQUE. *La Contribution de L'Afrique Bantoue A La Formation De La Société Brésilienne*, Centro de Estudos Africanos - FFLCH/USP, 1974.

V - P R O S S E G U I R
(CONCLUSÕES)

Na perspectiva por nós adotada para estudar religiões negras, não cabe nomearmos estas considerações como conclusões, pois concluir significaria interromper o processo, chegar ao término da tarefa.

Nossa tarefa não está concluída, este intervalo representa a oportunidade de uma reflexão mais pontual na eterna busca do entendimento do homem.

Temos transformado o “círculo da vida” em uma espiral; a cada volta alargamos nossos horizontes e, na reflexão que efetuamos, entendemos que precisamos retomar a busca, amparados nos novos conhecimentos adquiridos.

Da compreensão do outro no seu tempo e espaço; dos resultados produzidos pela interpenetração de culturas; dos valores e crenças subjacentes às idéias e ações em confronto, nasce o entendimento de nós mesmos.

Ao pintarmos um retrato negro-africano buscamos compreender o outro; ao efetuarmos a colagem e o tracejamento desenhamos a interpenetração de culturas; ao interpretarmos segundo nossas impressões, calcadas nos valores e crenças que possuímos, confrontamos alguns aspectos do que pensamos ser a cultura negra tradicional com os seus equivalentes na cultura ocidental.

Caracterizado este estudo como a análise de um processo em andamento, cabe-nos explicitar nossas reflexões sobre a etapa já percorrida, as quais,

juntamente com os conteúdos que constituem a tese, esperamos motivem outros pesquisadores a empreenderem novas análises.

Acreditando na relatividade do conhecimento, nossas interpretações e reflexões sobre o conjunto da obra ou de qualquer de suas partes são passíveis de alterações a serem realizadas por outrem ou por nós mesmos.

O que escrevemos prende-se a um tempo-espaço que convencionamos chamar “nosso presente” e, como já vimos, tais conceitos são relativos (1).

Também, escrevemos o que pensamos, e pensamos de acordo com a cultura em que nos inserimos, uma vez que “o pensamento puro não existe” (2).

Constituindo a cultura um conjunto de símbolos cujos significados resultam na análise que deles fazemos (3), e sendo estes, produtos do pensar humano, criamos uma causação circular da qual decorre a relatividade do que chamamos realidade.

A nossa realidade é pois, fruto da nossa maneira de pensar, com todas as implicações que o conceito carrega em si.

A tradição, ao afirmar que a realidade simplesmente é, sem estar ligada ao espaço-tempo, antecede o advento na física quântica, que alterou profundamente o conceito de ciência, no presente século (4).

A experiência científica, embora ainda resistindo, precisa quedar-se à descontinuidade que se impõe ao continuísmo; à substituição da causalidade particular em favor da geral; à alteração de objeto para relação, interação ou interconexão e, à permuta do conceito de matéria em oposição ao espírito, pelo de estágios diferenciados de energia.

Mediante tais substituições torna-se possível diminuir a distância que nos separa do entendimento do outro e de nós mesmos.

A tradição, ao posicionar o homem em diferentes mundos e privilegiar as relações entre diferentes cosmos está atuando segundo o conhecimento que a física quântica nos escancara.

O conjunto de conhecimentos tradicionais têm permanecido estáveis apesar da variedade dos meios de transmissão (palavra, ritos, mitos e demais formas que constituem a rede de símbolos) e das distorções produzidas na decodificação de tais símbolos.

É possível que tal fato ocorra devido à maneira como o conhecimento é captado pela tradição.

Enquanto a ciência valoriza apenas a mente, como produtora de estruturas lógicas e matemáticas e, em decorrência o cérebro humano, como órgão responsável pela função mental, reduzindo a essência do homem, geralmente, a um processo de reações físico-químicas; a tradição põe em relevo o papel do corpo como um todo, evidenciando o poder das sensações e dos sentimentos, além de acreditar, sem a necessidade de medir, pesar, calcular, etc., quando o sentir é suficientemente forte, que a essência humana transcende o próprio corpo. Através da revelação, do êxtase e mesmo do transe, a apreensão da realidade se faz de maneira direta, sem a interferência das associações lógicas habituais, calando-se o mental.

Este último aspecto conduz a uma outra oposição entre o conhecimento científico e o tradicional: a capacidade de se comunicar e de se repetir uma experiência.

A experiência científica fundamenta-se na maior objetividade possível (5), permitindo sua repetição desde que cumpridas as condições necessárias, especificadas.

A experiência em si, confere o caráter científico à teoria que nela se sustenta, sendo ambas comunicáveis pela linguagem ou por símbolos matemáticos, estando pois, voltada para fora do sujeito e assentada na materialidade espaço-temporal.

No conhecimento tradicional, a experiência é única, envolve e penetra o sujeito como um todo. Está além da lógica habitual e da materialidade espaço-temporal, por isso não pode ser comunicada pela linguagem ordinária.

Se, comunicar é tornar comum; mesmo nas condições do cotidiano é um processo de difícil consecução uma vez que tornar algo comum é transmitir idéias, entendimento delas, sensações e sentimentos envolvidos, na medida em que foram vividos; é assegurar que o receptor decodifique a mensagem dentro dos parâmetros que o emissor a viveu e a enviou. Qualquer um que tenha atentado para o ato sabe das limitações que enfrentamos, o que torna dispensável comentários adicionais.

Atrelado à cultura, o pensar muitas vezes não encontra na linguagem, como sistema de símbolos escritos ou falados, correspondências capazes de comunicar a experiência vivida no âmbito do conhecimento tradicional. O homem tem recorrido então, à linguagem gestual e ao conjunto de linguagens que constituem os ritos, na tentativa de comunicar. Todavia, mesmo eles, não cumprem com eficácia a tarefa. Todas as formas restritas à materialidade direta se mostram ineficazes porque esta categoria de experiência transcende tal estágio da energia. No nível em que se realizam, essas experiências não podem ser explicadas pelos padrões habituais e nem captadas integralmente pelos órgãos dos sentidos que possuímos. É como se faltassem órgãos que

completassem os que temos, mais sensíveis e sutis, para perceber tais níveis de vibrações da energia.

Assim, a experiência tradicional é um todo que, ao tentarmos explicá-la, aproxima-nos da situação a ser vivida por um pesquisador que tentasse fazer entender a uma comunidade indígena, que nunca tenha tido contato com a civilização ocidental, o que é televisão e o seu funcionamento. Quando duas pessoas focalizam direções diferentes não podem enxergar a mesma coisa.

Nosso esforço primeiro é de fazer convergir os focos, mostrando que é possível fazê-lo, para num segundo momento traçar a correspondência de conceitos que permitirá o entendimento.

Apesar das ciências sociais terem já, há algum tempo, reconhecido as peculiaridades do seu “objeto” de estudo, a ideologia cientificista da sociedade ocidental ainda impõe um certo véu que impede uma visão mais nítida do outro.

Ao tentarmos mostrar que as bases da velha ciência não são sólidas, através do conhecimento fornecido pela própria ciência experimental, queremos evidenciar que a realidade pode ser percebida por métodos e técnicas diferentes e também, que podem se complementar e implementar o que Lévi-Strauss caracterizou como “a verdadeira contribuição das culturas” estar “no desvio diferencial que oferecem entre si” (6).

Todo antropólogo sabe que a nossa lógica não é a única lógica, cabe-nos contribuir para derrubar “pré-conceitos” e “preconceitos”.

A insatisfação generalizada deste final de milênio, a busca de respostas para os problemas comuns através de meios que se distanciam da ciência, apesar de

todo desenvolvimento tecnológico, estão a mostrar que a cultura ocidental, ao privilegiar a tecnologia, o fez de maneira por demais desequilibrada, relegando o conhecimento sobre o homem e a satisfação de suas necessidades, enquanto “ser total”, a patamares tão descompensados em relação ao desenvolvimento alcançado que ele se vê obrigado a viver essa contradição, conceito entendido no seu sentido filosófico: “aquilo que se constrói reciprocamente por luta antagonística” (7).

Considerando as populações dos vários “Brasis”, torna-se necessário complementar: contradição, muitas vezes, não equivale a incoerência mas a, o que se acha ligado num determinado plano de realidade aparece como contraditório em outro.

Tal como nos fenômenos quânticos, onde a partícula pode ser descrita, de maneira clássica, como corpúsculo ou onda, não sendo nem um nem outra; corpúsculo e onda caracterizam-se, aqui, como aspectos complementares da partícula quântica, que neste contexto, é corpúsculo e onda; a lógica que faz com que pessoas sob uma ideologia cientificista recorram cada vez mais à religião e, em particular, à magia, pode apresentar um paralelismo com a teoria quântica, onde: pessoa \equiv partícula; tecnologia \equiv corpúsculo; e religião/magia \equiv onda.

Tais aproximações visam evidenciar a complexidade do ser humano, pessoa que, enquanto manifestação de materialidade se explica e necessita da ciência e da tecnologia (corpúsculo = matéria) mas, como energia sutil, emoções e sentimentos precisa da religião/magia (onda = energia imaterial) uma vez que a ciência não encontrou substitutos equivalentes, ainda.

Na perspectiva adotada pela ciência alargou-se a distância entre essas dimensões humanas, provocando a contradição vivida atualmente por um contingente considerável de pessoas.

Sendo uno, o homem é constituído por níveis diferenciados de energia, além da essência (*muntu*), portanto o progresso não pode ser realizado privilegiando apenas um ou alguns aspectos. O desenvolvimento precisa abarcar o todo ou, deparar-se com a crise vivida pela sociedade ocidental.

A contradição torna-se incoerência na dimensão material para aqueles que, negando a dimensão espiritual, muitas vezes recorrem à religião, quando situações de grande sofrimento os acometem ou para os que, se dizendo adeptos de uma religião não conhecem a sua doutrina e, portanto, não agem de acordo com ela.

Como assinalou Marilena Chaui:

“A ideologia racionalista (e, atualmente, a ideologia cientificista) faz da Razão (e, hoje em dia, da Ciência) o sujeito da história, esquecendo-se de que a idéia da Razão (e da Ciência) é determinada por aquilo que numa sociedade é entendido como racional e como irracional, e que a idéia de racionalidade é determinada pela forma das relações sociais” (8).

Geradas com o desenvolvimento da burguesia, tais ideologias precisam negar a dimensão espiritual do homem ou, pelo menos, dividir o que é uno para ser a ideologia da sociedade ocidental (entenda-se, das classes dominantes).

Negando a dimensão espiritual, a ideologia burguesa permite que as classes dominantes justifiquem a dominação da Natureza e das demais classes, bem como de outros povos, pela idéia de progresso.

As religiões, enquanto ideologias a serviço das classes dominantes, ao separar o homem em duas dimensões, material e espiritual, de maneira complementar justificam a dominação através das idéias da salvação e recompensa em uma vida pós-morte ou, de Carma (9).

Na relação dominador *versus* dominado, a idéia de reencarnação visa minimizar os efeitos desmedidos da exploração, todavia uma outra vida é algo distante e, na qual não nos lembraremos da anterior. Assim, o freio que a reencarnação representa tem poder variável, segundo o contexto global da sociedade em que se insere.

Mediante tal quadro, com algumas exceções, resta ao oprimido como forma de reação para alterar a sua realidade, o uso da magia, uma vez que a ideologia dominante torna-o alienado das verdadeiras causas das desigualdades ou, quando tem alguma noção delas, sente-se impotente para reagir de outras formas, pois em quase todas estaria infringindo regras sociais e, portanto, sujeito a punições. Pela sua característica “sigilosa” e quase individual, no geral, a magia é a ação mais segura disponível. Mas mesmo ela, excetuando-se os casos em que não se justifica o seu emprego por atentar contra a solidariedade nas sociedades tradicionais ou, contra a ética no parâmetro de não fazer ao próximo o que não se gostaria que se fizesse para si, pode ser discriminada como feitiçaria.

Na civilização ocidental, a magia como forma de poder para alterar a realidade só é coerente se entendida a partir de alguns pressupostos, quais sejam:

- Tudo é energia em diferentes oscilações;

- O pensamento produz e direciona energias;
- Ritos potencializam energias; e
- Como no sistema de comunicação, emissor e receptor precisam estabelecer sintonia.

Assim, a magia como foi definida no capítulo III,

(“conjunto de conhecimentos mediante os quais o homem pode realizar certas coisas que não são realizáveis normalmente, observando as leis da natureza. É um procedimento para se obter poder sobre a realidade concreta e conseguir prodigiosos fenômenos”),

reveste-se de um sentido mais amplo, despindo-se do manto que a aproxima do sobrenatural para colocá-la nos cânones explicativos da ciência.

Os chamados prodigiosos fenômenos assim o são designados pelo desconhecimento das potencialidades do próprio homem em manipular energias e, de ver energias onde antes só se enxergava matéria.

O poder intrínseco dos meios utilizados pelo mago, na realidade, constituem baterias e alternadores acionados pela sua vontade.

Todavia, vimos que nas sociedades africanas tradicionais e no Candomblé, magia e religião se confundem e o conceito de magia é transcendido, quando recorre-se a seres espirituais (essências inteligentes com corpos de energia em vibração diferenciada da que produz matéria).

A relação estabelecida com esses seres pode ser dividida em duas modalidades: como comando e como súplica.

Como comando, subordina-se a ação de seres, que são manipulados de maneira simbiótica pelo mago, na maioria das vezes, feiticeiro, para executar tarefas que este determina. Por seus serviços, o feiticeiro supre-os de energias que eles necessitam para se fortalecer, alimenta-os. Porém, os “escravos” podem se rebelar contra seus senhores, trazendo-lhes graves conseqüências. O aprofundamento dessas relações não interessam, no âmbito de nossas considerações, por isso deixamos fazê-lo. Desejamos tão somente assinalar que ainda estamos atados ao conceito de magia e que tais seres, situacionalmente tidos como “escravos”, podem também ser considerados como divindades, invertendo-se a situação de dominação e, através da possessão, aqui entendida como tomar posse, manipular a vontade de indivíduos na dimensão material, fenômeno que no seu extremo é conhecido como obsessão, muitas vezes confundido com a loucura.

Como súplica, abandonamos o campo da magia e entramos no religioso. Os seres são vistos sempre como dotados de um poder superior e neste sentido, tidos como divindades, que tanto podem ser benéficas como maléficas. No trato com divindades maléficas são válidos os comentários anteriores.

As divindades benéficas, assim denominadas por não causarem danos aos seus adeptos todavia, porque possuem uma consciência mais ampla das leis universais, às vezes educam seus seguidores, quando são tidas como punitivas.

Assim, parece-nos que a distinção válida entre magia e religião assemelha-se à de método e técnica mas, diferenciando-se sobretudo, quanto aos fins a serem atingidos, onde religião se equipara a método no sentido de “caminho para chegar a um fim” ou atingir um objetivo ou ainda,

“Programa que regula previamente uma série de operações que se devem realizar, apontando erros evitáveis, em vista de um resultado determinado”, e magia à técnica, como,
“A parte material ou o conjunto de processos de uma arte: técnica cirúrgica; técnica jurídica” ou
“Maneira, jeito ou habilidade especial de executar ou fazer algo: Este aluno tem uma técnica muito sua de estudar” (10).

Na religião o objetivo a ser atingido é religar o homem com Deus ou o homem com a dimensão espiritual, envolvendo o sentido de transcender a matéria.

Na magia o objetivo é alterar a realidade material através da habilidade de executar processos e manipular componentes materiais simbolicamente determinados, podendo envolver a negociação com seres inteligentes de uma dimensão diferenciada de energia.

A religião na sociedade ocidental, regula as ações da vida material, tendo em vista a existência pós-morte, já que o homem está separado da dimensão espiritual.

A magia constitui-se de práticas para alcançar objetivos ligados à vivência terrena.

Mas, a religião como definida no capítulo III: sistema de crenças e práticas coerentes para as pessoas que dele compartilham e que possibilita a interação entre elas e o universo, considerado no seu aspecto de materialidade (astros, lugares, natureza, etc.) e imaterialidade (Deus, seres espirituais, forças da natureza, energia vital, espaços, etc.) através do uso de símbolos; sistema que

influencia cada aderente tanto no aspecto de comportamento manifesto quanto de sentimento, na busca do seu bem-estar, numa vivência coletiva ou privada; se aplica também às religiões negras tradicionais, nas quais o homem é concebido como uno apesar de composto por diferentes gradações de energias e onde a dimensão imaterial do universo interage com a material e vice-versa, já que ele é concebido como uno, também.

Nesta visão, da qual a física quântica se aproxima, a magia constitui técnicas para aumentar ou diminuir a energia vital, nada tendo de sobrenatural, inserindo-se de maneira coerente num sistema lógico de idéias (“ideo-logia”).

Pelo aumento da energia vital (*asê/moyo*), o homem se realiza enquanto pessoa integrante de uma comunidade e, na realização material, ele determina o seu existir na dimensão espiritual, visto como uma continuidade, sem barreiras de interação entre ambas.

Nesta “ideo-logia”, onde o homem “é o que é em virtude do que faz” (11), aproxima-se do pensamento de Buda “você é aquilo que pensa, tendo se tornado naquilo que pensava” (ver nota 9), pois sabemos que fazemos o que fazemos em decorrência do nosso pensar; todavia, ultrapassa este conceito na proporção em que **faz**, porque só realizamos, de fato, quando acreditamos, o que resulta em: o homem é o que é em virtude do que acredita.

Da interpenetração de culturas, no Brasil, se os descendentes da civilização negra-africana se distanciaram do conjunto de idéias explicativas sobre o mundo e o homem, devido ao conjunto de fatores analisados e, sobretudo, do impacto da ideologia ocidental, conservaram, no âmbito da religião reelaborada, a importância do realizar, buscando entender o existir através das experiências vividas e das análises que delas fazem.

Observar com discrição, “dar tempo ao tempo”, recordar, contar experiências próprias ou de outrem para solucionar problemas e esclarecer

dúvidas, tanto quanto explicitar mitos, atentar ao sentir, introjetar-se, executar ritos, participar, fazer..., constituem ocorrências diárias nos Candomblés.

Realizar-se, para os adeptos do Candomblé abrange um leque extenso de satisfação de condições, por viverem a vida profana no contexto ideológico ocidental.

Ambições, sonhos e ações para satisfazê-los ficam condicionados a visões pessoais do mundo, mas justificam geralmente o apelo à magia e à feitiçaria.

Mesmo aqueles que concomitantemente são católicos, apresentam comportamentos e verbalizam sentimentos e idéias que se distanciam da ideologia de salvação e recompensas numa vida futura, em favor da satisfação dos objetivos da vida presente.

Na interação ritual com orixás/inquices pede-se saúde, tranqüilidade, paz, dinheiro, emprego, amor, gozo da vida com alegria e outros tantos aspectos bastante pontuais.

É comum prometer-se aos orixás/inquices oferendas e ou sacrifícios, se determinados objetivos materiais forem alcançados ou ainda, realizarem-nos para fazer tais pedidos.

Jamais ouvimos, nos processos interativos com orixá/inquice ou com pais e mães-de-santo, quando pudemos estar presentes e as solicitações foram feitas de modo audível, pedidos para ser uma pessoa melhor, no sentido de evolução espiritual ou que indicassem uma preocupação com o existir noutra dimensão, melhor que na vida material.

No Candomblé, coerente com as religiões africanas tradicionais, o homem é o centro do universo e toda preocupação dirige-se para o viver bem, na dimensão material.

Todavia, conhecer a “ideo-logia” que sustenta suas práticas, além de dar-lhes um sentido harmônico e lógico, possibilita aos adeptos uma ampliação de consciência sobre o universo, nas dimensões material e imaterial, ou melhor nos diferentes estágios de energia.

Poderíamos encerrar aqui nossas reflexões, porém as regras acadêmicas não nos permitem fugir do ritual onde devem ser explicitados os resultados atingidos em confronto com as proposições iniciais.

Deste modo, preparemos o cenário para executar o rito.

Na primeira parte da tese estudamos o negro em África, localizando-o no tempo e espaço e, evidenciando aspectos significativos das sociedades e das culturas.

O primeiro capítulo constitui verdadeiro pano de fundo ao focar aspectos geográficos, históricos, lingüísticos, políticos, econômicos e sociais que, no seu conjunto, também caracteriza a cultura dos povos. Ao dissertarmos sobre O Cotidiano no Período Pré-Colonial e a interpenetração de culturas evidenciamos a unidade na diversidade, esta última, vista nos itens anteriores.

Contudo, são nos capítulos dois e três que a tese de Cheik Anta Diop, a unidade na diversidade e a diversidade na unidade pode ser melhor compreendida.

O capítulo dois mostra a unidade do pensamento negro-africano e o três, ao tratar da religião, acentua tal unidade, apesar das variações no “fazer”.

Nossas considerações gerais, em ambos, apesar de separadas formam um todo seqüencial e coerente, onde discutimos ciência e tradição, apoiados em Basarab Nicolescu.

O conhecimento científico é questionado a partir da física quântica, tendo como objetivo polir nossas lentes para melhor enxergar o outro.

Na avaliação que fazemos, consideramos que ficam evidenciados os componentes do pensamento e rituais mágico-religiosos *Bantu* e *Nàgó*.

O redirecionamento da pesquisa minimizou o enfoque descritivo de rituais e acentuou a perspectiva das idéias que os fundamentam, aspecto menos estudado.

Na segunda parte da tese, as religiões africanas originárias são analisadas em um novo contexto: da América Portuguesa, ao Brasil atual.

O quarto capítulo trata da religião trasladada e da religião reelaborada, conceitos que propomos para caracterizar momentos distintos do processo de constituição do Candomblé.

Usamos religião no singular para enfatizar a unidade “ideo-logia” mágico-religiosa africana, uma vez que estamos privilegiando os aspectos das idéias ao invés das práticas (modos de fazer).

Assim, para entendermos o processo de formação e desenvolvimento de religiões afro-brasileiras fez-se necessário confrontar a ideologia ocidental, com a “ideo-logia” negro-africana, primordialmente sob o prisma religioso.

No período colonial, examinamos a religião africana trasladada e as transformações que passam a ocorrer, levando-nos a distinguir religiões negras de religiões com contribuições de religiões negras.

Descartamos um aprofundamento na análise do sincretismo, assunto que já constituiu muitas monografias e optamos pela vertente da reinterpretação, sobretudo, das religiões negras entre si.

A religião trasladada apesar dos ajustes a que teve que se submeter conservou-se bastante próxima da realidade africana, de início, vindo a se distanciar, gradativamente, com as reelaborações.

A religião reelaborada “Candomblé” apesar de conservar práticas das religiões africanas originárias afastou-se significativamente da visão de mundo negro-africana devido, sobretudo, a ação da ideologia ocidental, embora ainda seja possível identificar elementos fundamentais daquela.

Na análise realizada evidenciamos, baseados no conceito de estrutura dissipativa de Richard N. Adams e em dados históricos, a importância dos *Bantu* na constituição do Candomblé.

Também, pudemos mostrar, através do conceito de reinterpretação que os *Bantu* não adotaram, simplesmente, o modelo *Jeje-Nàgó* de culto e, ainda, ao explicitarmos a realidade africana e o processo de constituição e desenvolvimento do Candomblé, que não tem mais sentido proclamar a supremacia de uma etnia sobre outras ou considerar um determinado rito (no caso, o Candomblé Angola) como menor.

A religião reelaborada a partir de uma “ideo-logia” comum e de maneiras muito próximas de realizar as coisas não permite pontuar uma superioridade *Jeje-Nàgó* ou *Bantu*.

Ao redirecionarmos nosso estudo e dirigirmos o foco para destacar a unidade do “pensar” africano no confronto com a ideologia ocidental, ressalta, por um lado, a coerência entre a visão de mundo africana e suas práticas, por outro, a contradição entre ideologia e práxis na civilização ocidental.

A análise das práticas da religião reelaborada, no contexto ideológico nacional, mostra uma potencialização da contradição, como não poderia deixar de ser.

Um caminho possível, para tornar coerente tais práticas no contexto nacional atual, pode ser buscado através do conhecimento que nos oferece a física quântica.

Assim, retomamos e aprofundamos a discussão de ciência e tradição nesta parte final da tese, que nomeamos *Prosseguir*, ocupando o lugar das conclusões.

De fato, é sempre perfeitamente cabível o prosseguimento das reflexões, quando utilizamos a espiral ascendente como modelo para pensar e buscar conhecimento.

Todavia os ritos da ciência, como os demais, estão institucionalizados embora caiba alguma improvisação.

Portanto, em cumprimento ao ritual de doutoramento, elaboramos a presente tese que confirma nossa hipótese de trabalho inicial: a afirmativa que o

Candomblé Angola é um rito menor e que adotou o modelo *Jeje-Nàgó* de culto é enganosa.

O Candomblé é uma religião reelaborada, com a contribuição de vários povos *Bantu* e *Jeje-Nàgó* que, embora conservando práticas originárias africanas, como sistema religioso constitui uma realidade bastante diferenciada da observada em África. Se, as chamadas “nações” de Candomblé se distinguem quanto à língua, se identificam numa visão de mundo comum e na maneira de executar seus rituais.

Tal identificação antecede a constituição do próprio Candomblé, está presente em África. Como sistema religioso desenvolve-se a partir dos *Bantu* mas é reelaborado com a participação de vários povos negros que vieram para América Portuguesa, posteriormente Brasil, como escravos, produzindo uma religião com conteúdos afro porém, especificamente brasileira.

Coerentes com os provérbios *cabinda* do terceiro capítulo, interrompemos nossas reflexões lembrando o *hai-kai* de Bashô:

“Ainda que morrendo
o canto das cigarras
nada revela!” (12).

NOTAS

- (1) Ver cap. III - D. Considerações Gerais.
 - (2) Ver citação na primeira folha do cap. IV ou
BASTIDE, R. *Introdução*. In: BASTIDE, R.. Estudos Afro-Brasileiro. São Paulo Perspectiva, 1973. p. XI.
 - (3) Geertz, citação da cap. III.
 - (4) Tradição “é o conjunto de doutrinas e práticas religiosas e morais transmitidas através dos séculos a partir das palavras ou do exemplo, e é também o conjunto de informações mais ou menos legendárias, relativas ao passado, transmitidas a princípio oralmente de geração a geração” NICOLESCU, BASARAB. *Ciência e Tradição* In: O Correio da UNESCO - Edição Brasileira. Fundação Getúlio Vargas. São Paulo, janeiro de 1987, ano 15, nº 1 - p. 27.
 - (5) Ver cap. II - 3. Considerações Gerais.
 - (6) Ver citação no cap. III - D. Considerações Gerais ou
LÉVI-STRAUSS, C. *Raça e História*. Lisboa, Ed. Presença, 1973. p. 88.
 - (7) NICOLESCU, B. op. cit., p. 26.
 - (8) CHAUI, MARILENA DE SOUZA. *O Que É Ideologia*. São Paulo, Brasiliense, 1981 (5^a. ed.), p. 120.
 - (9) Carma, no dicionário Aurélio. “[Do sânsc. Karman]. Nas filosofias da Índia, o conjunto das ações dos homens e suas conseqüências. [Ligase o carma às diversas teorias de transmigração, e por meio dele se define as noções de destino, do desejo como força geradora do destino, e do encadeamento necessário, por força desses dois fatores, entre os diversos momentos da vida dos homens]”.
- MARTIN SCHULMAN apresenta o que denomina de “três diferentes facetas do triângulo Cármico”.
- “Primeiro, nas palavras de Buda. ‘Você é aquilo que pensa, tendo se tornado naquilo que pensava’.

Segundo, das leis matemáticas de Isaac Newton ‘Para toda ação (em sua vida) existirá (uma época em que você experimentará) uma reação igual e oposta’.

E terceiro, dos estudos de Edgar Cayce, o processo através do qual encontramos nós mesmos. Em todos os três casos, o carma se apresenta como as sutis influências do conflito Yin e Yang. O pensamento é o que impulsiona a ação. A ação, provoca reação. Através do processo de ação e reação o homem finalmente é capaz de desenvolver um terceiro ‘eu’ superior, que é capaz de ver as constantes batalhas entre seus comportamentos Yin e Yang de um ponto de observação muito mais claro. E, desse ponto de observação, o centro da roda gigante de Ouspensky, a verdadeira essência do ser, através do qual o homem pode ver a verdade a respeito de si mesmo”.

SCHULMAN, MARTIN. *O Carma do Agora*. São Paulo, Ágora, 1988. p. 20.

FERREIRA, AURÉLIO BUARQUE DE HOLANDA. *Novo Dicionário de Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1994. (2^a. ed.).

MATSUO BASHÔ nasceu em 1644 em Ueno (Japão) e morreu em 1694.

Ver cap. III - B. *A religião no contexto ideológico*.

Vários. *O Livro dos Hai-Kai* (tradução de OLGA SAVARY. Prefácio de OCTAVIO PAZ e desenhos de MANUBU MABE). São Paulo. Massao Ohno / Roswitha Kempf Ed., 1980. p. 41.

BIBLIOGRAFIA
CONSULTADA

Organizamos a bibliografia reunindo-a nas seguintes categorias:

África: Geral

África: *Bantu*

África: *Yorùbá - Fon*

Brasil – Américas: Geral

Brasil: Candomblé *Bantu*

Brasil: Candomblé *Jeje-Nàgó*

Suporte Teórico

Dicionários e Gramáticas.

Listamos em **África: Geral** as obras que por sua abrangência não podem ser arroladas apenas em uma das outras duas categorias ou que nelas não se enquadram.

Em **África: *Bantu*** reunimos os trabalhos que abrangem os vários aspectos ou temas desta vasta região do continente.

Procedimento semelhante tivemos para com a **África: *Yorùbá – Fon***.

Em **Brasil-Américas: Geral**, reunimos as obras que não tratam especificamente do Candomblé *Jeje-Nàgó* ou *Bantu*, que abrangem outras modalidades além deles, ou ainda tratam o tema de forma genérica.

Brasil: Candomblé *Bantu*, Brasil: Candomblé *Jeje-Nàgó*, Suporte Teórico e Dicionários e Gramáticas, são auto explicativos.

Em cada categoria, separamos as obras em Monografias; Teses e Dissertações e, Artigos, Comunicações, Capítulos de Livros e Opúsculos.

ÁFRICA: GERAL

MONOGRAFIAS

- APPIAH, KWAME A. *Na Casa de Meu Pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro, Contraponto, 1979.
- BALANDIER, GEORGES. *Antropologia Política*. São Paulo, Difusão Européia do livro, EDUSP, 1969.
- *Antropo-Lógicas*. São Paulo. Cultrix. EDUSP, 1976.
- COLLOQUES INTERNATIONAUX DU CNRS n° 544. *La Notion de Personne en Afrique Noire*. Paris, CNRS, 1973.
- DESCHAMPS, HUBERT. *Las Religiones del África Negra*. Buenos Aires, EUDEBA, 1962.
- DIETERLEN, GERMAINE., org. *Textes Sacrés d'Afrique Noire*. Paris, Gallimard, 1965.
- EVANS-PRITCHARD E. E. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- *Os Nuer*. São Paulo, Perspectiva, 1993.
- FORDE, DARYLL., org. *Mundos Africanos*. Estudios sobre Las Ideas Cosmológica Y Los Valores Sociales De Algunos Pueblos de África. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- GRIAULE, MARCEL. *Dieu D'Eau*. Entretiens avec Ogotemmêli. Paris, Fayard, 1966.
- GROMIKO, A. A., redator chefe. *As Religiões Tradicionais e Sincréticas da África*. Moscovo, Edição Progresso, 1987.
- HEUSCH, LUC DE., org. *Chefs et Rois sacrés*. Ivry (France), CNRS- EPHE, Systèmes de Pensée en Afrique Noire, Cahier 10, 1990.
- HUET, MICHEL ET SAVARY, CLAUDE. *Danses D'afrique*. Paris, Éditions du Chêne-Hachette Livre, 1994.

- JANHEINZ, JAHN. *Muntu, las culturas neoafricanas*. México, Buenos Aires, Tiempo Presente, 1963.
- LOPES, NEI. *Bantos, Malês e Identidade Negra*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1988.
- MBITI, JOHN S. *Introduction To African Religion*. Great Britain, Heinemann, 1991.
- MIDDLETON, JOHN. *Los Lugbara de Uganda*. Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1984.
- NIANE, DJIBRIL T. *SUNDJATA*, ou, A Epopéia Mandinga. São Paulo, Ática, 1982.
- OLIVIER, ROLAND. *A Experiência Africana: da pré-história aos dias atuais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.
- PARRINDER, G. *La Religion En Afrique Occidentale*. Illustrée par les Croyances et Pratiques des Yoruba, des Ewe, des Akan et Peuples Apparentés. Paris, Payot, 1950.
- RIBEIRO, ROMILDA IYAKEMI. *Alma Africana no Brasil*. Os Iorubas. São Paulo, Oduduwa, 1996.
- RIES, JULIEN., coord. *Tratado de Antropologia de lo Sagrado* (1). Los orígenes del homo religiosus. Madrid, Editorial Trotta, 1995 (Terceira parte: Lo Sagrado y Los Pueblos Africanos).
- SILVA, ALBERTO DA COSTA E. *A Enxada e a Lança: a África antes dos Portugueses*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, São Paulo, EDUSP, 1992.
- SURGY, ALBERT DE., org. *Fétiches objets enchantés. Mots réalisés*. Ivry (France), CNRS - EPHE. *Systèmes de Pensée En Afrique Noire*, cahier 8, 1987.
- TOURÉ, A. ET KONATÉ, Y. *Sacrifices dans la ville*. Le citoyen chez le devin en Côte d'Ivoire. Abidjan, Editions Douga, 1990.

- VERGER, PIERRE F. *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benim e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. São Paulo, Corrupio, 1987.
- ZAHAN, DOMINIQUE. *Religion, Spiritualité Et Pensée Africaines*. Paris, Payot, 1970.
- ZIÉGLER, JEAN. *O Poder Africano*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1972.

TESES E DISSERTAÇÕES

- LEITE, FÁBIO RUBENS DA ROCHA. *A Questão Ancestral*. Notas Sobre Ancestrais E Instituições Ancestrais Em Sociedades Africanas: Ioruba, Agni e Senufo. Tese (Doutorado), Departamento de Sociologia. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1982.

ARTIGOS, COMUNICAÇÕES, CAPÍTULOS DE LIVROS E OPÚSCULOS

- ADAMU, M. *Os Haussa e seus vizinhos do Sudão Central*. In: UNESCO. *História Geral da África IV. A África do Século XII ao século XVI*. São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988.
- AUGÉ, MARC. *Introduction, Les Croyances À La Sorcellerie et Um Essay D'Anayse 'Ideologique': Les Métamorphoses Du Vampire D'Une Société De Consommation À L'Autre*. In: AUGÉ, MARC., dir. *La Construction Du Monde*. religion, représentations, idéologie. Paris, François Maspero, 1974.
- *Le Dieu Objet*. Paris, Flammarion, 1988.

- BÂ, A. HAMPATÉ. *A tradição viva*. In: UNESCO. *História Geral da África I. Metodologia e pré-história da África*. São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1982.
- BEZY, FERNAND. *Les structures de la Société clanique et L'organisation économique des sociétés traditionnelles*. In: COMHAIRE-SYLVAIN, S. et J., org. *Le nouveau dossier Afrique: situation et perspectives d'un continent*. Vervier (Belgique), Marabout Université, 1977.
- CISSOKO, S. M. *Os Songhai do século XII ao XVI* In: UNESCO. *História Geral da África IV. A África do Século XII ao século XVI*. São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988.
- DEVISSE, J. E LABID, S., colab. *A África nas relações internacionais*. In: UNESCO. *História Geral da África IV. A África do Século XII ao século XVI*. São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988.
- IZARD, M. *Os povos e reinos da curva do Níger e da bacia do volta do século XII ao XVI* . In: UNESCO. *História Geral da África IV. A África do Século XII ao século XVI*. São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988.
- KIPRÉ, P. *Das Lagunas da Costa do Marfim até o Volta*. In: UNESCO. *História Geral da África IV. A África do Século XII ao século XVI*. São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988.
- LALLEMEND, SUZANE. *Cosmologie, Cosmogonie*. In: AUGÉ, MARC., dir. *La Construction Du Monde religion, representations, idéologie*. Paris, François Maspero, 1974.
- LANGE, D. *Reinos e Povos do Chade* . In: UNESCO. *História Geral da África IV. A África do Século XII ao século XVI*. São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988.
- LEITE, FÁBIO RUBENS DA ROCHA. *Notas sobre alguns aspectos do pensamento africano. África, Revista do Centro de Estudos Africanos*. USP, S. Paulo, 2, 1986.

- Penyakaha. *África: Revista do Centro de Estudos Africanos*. USP, S. Paulo, 9, 1986.
- O Poro. *Dédalo*. São Paulo, 26, 1988.
- Bruxos e Magos. *África: Revista do Centro de Estudos Africanos*. USP, Paulo, 14 - 15 (1), 1991/1992.
- Valores Civilizatórios em Sociedades Negro-Africanas. *África: Revista do Centro de Estudos Africanos*. USP, S. Paulo, 18 - 19 (1), 1995/1996.

LY-TALL, MADINA. *O declínio do Império do Mali*. In: UNESCO. *História Geral da África IV. A África do Século XII ao século XVI*. São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988.

MICHEL-JONES, FRANCOISE. *La Nation de Personne*. In: AUGÉ, MARC., dir. *La Construction Du Monde: religion, représentations, idéologie*. Paris, François Maspero, 1974.

MUNANGA, KABENGELE. Quadro Atual das Religiões Africanas e Perspectivas de Mudança. *África: Revista do Centro de Estudos Africanos*. USP, S. Paulo, 8, 1985.

NIANE, DJIBRIL T. *O Mali e a segunda Expansão mandem*. In: UNESCO. *História Geral da África IV. A África do Século XII ao século XVI*. São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988.

- *Conclusão*. In: UNESCO. *História Geral da África IV. A África do Século XII ao século XVI*. São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988.

PERSON, Y. *Os povos da Costa - primeiro contato com os portugueses - de Casamance às lagoas da Costa do Marfim*. In: UNESCO. *História Geral da África IV. A África do Século XII ao século XVI*. São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988.

RYDER, A. F. C. *Do Rio Volta aos Camarões*. In: UNESCO. *História Geral da África IV. A África do Século XII ao século XVI*. São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988.

- SERRANO, CARLOS M. H. *O Apotropáico e o Simbolismo Gráfico na Arte Africana* (Apontamento para uma reflexão teórica). Paper apresentado ao grupo de trabalho “Os Sentidos do Apotropáico” do MAE e FFLCH/USP (inédito).
- SYLLA, LANCINÉ. *Democratie de L’arbre. A Palabre et Bois Sacré* (Essai sur le pouvoir parallèle des sociétés initiatiques africaines). *Ann. Univ. Abidjan, Série D (Lettres)*, tome B, 1980.
- VANSINA, JAN. *A tradição Oral e sua metodologia*. In: UNESCO. *História Geral da África I. Metodologia e pré-história da África*. São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1982.
- WAI-ANDAH, B. *A África Ocidental antes do século VII*. In: UNESCO. *História Geral da África II. A África Antiga*. São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1983.
- WATT, W. MONTEGOMERY., org. *Religion In Africa*. Second Annual Seminar held in the Centre of African Studies, University of Edinburgh, 10th - 12th April, 1964.

ÁFRICA: BANTU

MONOGRAFIAS

- ALTUNA, RAUL R. DE ASUA. *Cultura Tradicional Banto*. Luanda, Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.
- AREIA, M. L. RODRIGUES DE. *L’Angola Traditionnel* (Une introduction aux blèmes magico-religieux). Coimbra, Tipografia da Atlântida, 1974.
- *Les Symboles Divinatoires: Analyse Socio-Culturelle D’Une Technique De Divination Des Cokwe De L’Angola*. (Ngombo ya Cisuka). Coimbra, Centro de Estudos Africanos, Instituto de Antropologia, Universidade de Coimbra, 1985.

- BALANDIER, GEORGES. *La Vie Quotidienne Au Royaume de Kongo: Du XVIe. Au XVIIIe. Siècle.* France, Hachette, 1965.
- CARVALHO, RUY DUARTE DE. *Ana Amanda - Os Filhos da Rede-Identidade Coletiva, Criatividade Social e Produção da Diferença Cultural: um caso Muxiluanda.* Lisboa, Ministério da Educação/Instituto de Investigação Científica Tropical, 1989.
- COELHO, VIRGÍLIO C. R. *Mémoire de DEA. Le Culte des “Génies” Ituta Chez Les Ngongo (Ambundu) de la Vallée du Kwanza Angola.* Paris, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses, D.E.A.– Anthropologie Comparée des Religions D’Afrique D’Orient Et D’Extreme Orient. Sorbonne, 1988.
- FONSECA, ANTÓNIO. *Sobre os Kikongos de Angola.* Lisboa, Edição 70/União dos Escritores Angolanos, 1985.
- FU-KIAU, KIMBWANDÈNDE KIA BUNSEKI. *Self-Healing Power and Therapy - Old Teachings from Africa.* New York, Vantage Press, 1991.
- *Le Mukongo Et Le Monde Qui L’Entourait - Cosmogonie-Kôngo, Kinshasa, Office National de la Recherche et de Développement, 1969. (Recherche et Synthèses N° 1).*
- HOCHEGGER, H., org. *Mort, Funerailles, Deuil Et Culte Des Ancetres Chez Les Populations Du Kwango/ Bas-Kwilu.* Bandundu, Centre D’Études Ethnologiques, Série I, V.. 3, 1969.
- INSTITUTO DE ANTROPOLOGIA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA. *Angola: Culturas Tradicionais.* Coimbra, Instituto de Antropologia, 1976.
- KAGAME, ALEXIS. *La Philosophie Bantu Comparée.* Paris, Présence Africaine, 1976.
- LOPES, NEI. BANTOS, *Malês e Identidade Negra.* Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1988.

- MACGAFFEY, WYATT. *Art and Healing of the Bakongo Commented by Themselves*. Minkisi from the Laman Collection. Bloomington, Indiana University Press, 1991.
- *Religion and Society In Central Africa - the Bakongo of Lower Zaire*. Chicago, The University of Chicago Press, 1986.
- MERTENS, S. J. *Les Chefs Couronnés Chez les Ba Kongo Orientaux. Étude de Régime Successoral*. Bruxelles, Institut Royal Colonial Belge, 1942.
- MILHEIROS, MÁRIO. *Notas de Etnografia Angolana*. Luanda, Instituto de Investigação Científica de Angola, 1967 (2^a. ed.).
- MONTECUCCOLO, JOÃO A. CAVAZZI DE. *Descrição Histórica dos Três Reinos do Congo, Matamba e Angola*. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1964, (2 V.).
- MPANSU, BUAKASA TULU KIA. *L'Impense Du Discours: "Kindoki" et "Nkisi" en pays Kongo du Zaire*. Kinshasa, Faculté de Theologie Catholique, 1980.
- MUNANGA, KABENGELE. *Os Basanga de Shaba. Um grupo étnico do Zaire. Ensaio de Antropologia Geral*. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1986.
- OBENGA, THÉOPHILE. *Les Bantu - Langues - Peuples, Civilisations*. Paris, Dakar, Présence Africaine, 1985.
- OBENGA, T. & SOUINDOULA, S. *Racines Bantu - Bantu Roots*. Paris, Sépia, 1991 (CICIBA).
- POLANAH, LUIS. *O Nhamussoro E As Outras Funções Mágico-Religiosas*. Coimbra, Instituto de Antropologia/Universidade de Coimbra, 1987.
- REDINHA, JOSÉ. *Etnias e Culturas de Angola*. Angola, Instituto de Investigação Científica de Angola/Banco de Angola, 1975.

- RIBAS, ÓSCAR. *Ilundu: Espíritos e Ritos Angolanos - Estudos*. Portugal, Contemporâneos /União dos Escritores Angolanos, 1989.
- ROUMEGUÈRE-EBERHADT, JACQUELINE. *Pensée et Société Africaines- Essais chez les Bantu du Sud-Est*. Paris/La Haye, Mouton, 1963.
- SANTOS, EDUARDO DOS. *Religiões de Angola*. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1969.
- SERRANO, CARLOS M. H. *Os Senhores da Terra e os Homens do Mar: antropologia política de um reino africano*. São Paulo. FFLCH / USP, 1983.
- TEMPELS, R. P. PLACIDE. *La Philosophie Bantoue*. Paris, Présence Africaine, 1948.
- THOMAS, L. V. , ROUSSET, B. e VAN THAO, T. *La Mort aujourd'hui*. Paris. Anthropos, 1977.
- TURNER, VICTOR W. *Les tambours d'affliction: Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*. Paris, Gallimard, 1972.
- *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis (RJ) Vozes, 1974.
- VANSINA, JAN. a) *Introduction a L'Ethnographie du Congo*. Kinshasa, Université Lovanium (Editions Universitaires du Congo), 1965.
- b) *Les Anciens Royaumes de la Savana*. Les Etats des Savanes méridionales de l'Afrique Centrale des origines à l'occupation coloniale. Léopoldville, Institut de Recherches Économiques et Sociales de l'Université Lovanium, 1965 (Études sociologiques 1).
- VAN WING, J. *Études Bakongo: sociologie, religion et magie*. Paris, Desclée de Brouwer (Museum Lessianum, sc. missiologique, 39), 1959.
- VAZ, JOSÉ MARTINS. *Filosofia Tradicional dos Cabindas através dos seus textos de panela, provérbios, adivinhas e fábulas*. Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1970 (V II.).

TESES E DISSERTAÇÕES

SALUM, MARTA H. L. *A Madeira e seu emprego na arte africana: um exercício de interpretação a partir da estatuária tradicional bantu*. São Paulo, 1996. Tese (Doutorado), Departamento de Antropologia. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1996.

ARTIGOS, COMUNICAÇÕES, CAPÍTULOS DE LIVROS E OPÚSCULOS

CAMPOS, FERNANDO. A Data da Morte da Rainha Jinga D. Verónica I. *África, Revista do Centro de Estudos Africanos*. USP, S. Paulo. 4, 1981.

COELHO, VIRGÍLIO C. R. *Imagens, Símbolos e Representações* “Quiandas, Quitutas, Sereias”: Imaginários locais, identidades regionais e alteridades. Reflexões sobre o cotidiano urbano luandense na publicidade e no universo do marketing. Texto mimeografado de uma comunicação proferida em Luanda, no dia 30 de maio de 1997, integrado num ciclo de conferências intitulado “Angola contada por Angolanos”, provido pela Alliance Française de Luanda.

DIAS, JORGE E MARGOT, D. *Os Maconde de Moçambique*. Lisboa, Junta de Investigação de Ultramar/Centro de Estudos de Antropologia Cultural, 1970.

DOUGLAS, MARY. *Los Lele de Kasai*. In: FORDE, D., org. *Mundos Africanos*. Estudios sobre las Ideas Cosmológicas y los Valores Sociales de Algunos Pueblos de África. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1975.

- EHRET, C. *Entre a Costa e os Grandes Lagos*. In: UNESCO. *História Geral da África IV*. A África do Século XII ao século XVI. São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988.
- ESTERMANN, CARLOS. *Etnografia do Sudoeste de Angola*. V. I . Os Povos não-Bantos e o Grupo Étnico dos Ambós. Lisboa, Ministério do Ultramar. Junta de Investigação do Ultramar. Série Antropológica e Etnológica IV, 1956.
- *Etnografia do Sudoeste de Angola*. V. II. Grupo Étnico Nhaneca-Humbe. Lisboa, Ministério do Ultramar. Junta de Investigação do Ultramar. Memórias . Série Antropológica e Etnológica V, 1957.
- FAGAN, B. M. *As bacias do Zambeze e do Limpopo, entre 1100 e 1500*. In: UNESCO. *História Geral da África IV*. A África do Século XII ao século XVI. São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988.
- GLUCKAMN, MAX. *Rituais de Rebelião no Sudeste da África*. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, s. d. (*Texto de Aula-Antropologia 4*).
- HAUENSTEIN, A. *Le Serpent Dans Les Croyances De Certaines Tribus de L'Est Et Du Sud De L'Angola*. In: INSTITUTO DE INVESTIGAÇÃO CIENTÍFICA DE ANGOLA, Estudos Etnográficos I-reimpressão. Luanda, Memórias e Trabalhos do Instituto de Investigação Científica de Angola, 1970.
- KABWASA, NSANG O'KHAN. *O Eterno Retorno*. In: Fundação Getúlio Vargas. *O Correio da UNESCO*. Ed. Brasileira. Dez /82, ano 10, nº 12.
- KAGAME, ALEXIS. *Apercepção Empírica do Tempo e Conceção da História no Pensamento Bantu*. In: RICOEUR, P., org. *As Culturas e o Tempo*. Petrópolis (RJ), Vozes, São Paulo, EDUSP, 1975.
- KRIGE, J. D. Y E. J. *Los Lobedu del Transvaal*. In: FORDE, D., org. *Mundos Africanos*. Estudios sobre las Ideas Cosmológicas y los Valores

- Sociales de Algunos Pueblos de África. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- MATVEIEV, VICTOR V. *O desenvolvimento da Civilização Swahili*. In: UNESCO. *História Geral da África IV*. A África do Século XII ao século XVI. São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988.
- MOURÃO, FERNANDO A. A. *La Contribution De L'Afrique Bantoue À La Formation De La société Brésilienne: Une Tentative de Redefinition Methodologique*. São Paulo, Centro de Estudos Africanos, FFLCH/USP, 1974.
- MUNUNGA, KABENGELE. Origens e Histórico do Quilombo na África. *Revista USP*. São Paulo, nº 28, dez / jan / fev. 95 / 96.
- NATIONAL MUSEUM OF AFRICAN ART. Astonishment and Power: Kongo Minkisi & Art of Renée Stout. Washington, D. C., National Museum of African Art, *Catálogo de exposição*, abril de 1993 a janeiro de 1994.
- NGCONGCO, L. D. E VANSINA, J. *A África Meridional: Os povos e as formações sociais*. In: UNESCO. *História Geral da África IV*. A África do Século XII ao século XVI. São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988.
- OGOT, B. A. *A Região dos Grandes Lagos*. In: UNESCO. *História Geral da África IV*. A África do Século XII ao século XVI. São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988.
- POSNANSKY, M. *Introdução ao fim da Pré-História na África Subsaariana*. In: UNESCO. *História Geral da África II*. A África Antiga. São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1983.
- SERRANO, CARLOS M. H. O Poder Político no Reino Ngoyo: Um Estudo Sociológico. *África, Revista do Centro de Estudos Africanos*. USP, S. Paulo, 4, 1981.

- *Angola: O Discurso do Colonialismo e a Antropologia Aplicada. África, Revista do Centro de Estudos Africanos.* USP, S. Paulo, p. 14 - 15 (1), 1991-1992.
- *Ginga, a Rainha Quilombola de Matamba e Angola. Revista USP,* S. Paulo, 28, dez / jan / fev. 95 / 96.
- SUTTON, J. E. G. *A África Oriental antes do Século VII.* In: UNESCO. *História Geral da África II. A África Antiga.* São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1983.
- VAN NOTEM, F. e , col. COHEN, D e DE MARET, P. *A África Central.* In: UNESCO. *História Geral da África II. A África Antiga.* São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1983.
- VANSINA, JAN. *A África Equatorial e Angola: as migrações e o surgimento dos primeiros Estados.* In: UNESCO. *História Geral da África IV. A África do Século XII ao século XVI.* São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988.
- WAGNER, GUNTER. *Los Abaluya de Kavirondo.* In: FORDE, D., org. *Mundos Africanos. Estudios sobre las Ideas Cosmológicas y los Valores Sociales de algunos Pueblos de África.* Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1975.

ÁFRICA: YORÙBÁ—FON

Monografias

- ABIMBOLA, WANDE. *Ifa Divination Poetry.* New York, Nok Publishers, 1977.
- ADESQJI, ADEMOLA M. *Nigéria História-Costumes.* Cultura do povo Ioruba e a origem dos seus orixás. Salvador, Gráfica Central, 1990.

- BENISTE, JOSÉ. *Òrum - Àyé. O Encontro de Dois Mundos. O Sistema de Relacionamento Nagô-Yorubá entre o Céu e a Terra.* Rio de Janeiro, Bertrand-Brasil, 1997.
- GALEMBO, PHYLLIES ET ALL. *Divine Inspiration, From Benin to Bahia.* Albuquerque, University of New Mexico Press, 1993.
- IDOWU, E. BOLAGI. *Olódùmarè God in Yorùbá Belief.* London, Longmans, Green and Co. Ltd., 1962.
- SANTOS, JUANA ELBEIN DOS. *Os Nagó e a Morte. Pàdè, Àsèsè e o culto Égun na Bahia.* Petropolis (RJ) p. Vozes, 1976.
- SALAMI, SIKIRU (KING). *A Mitologia dos Orixás Africanos.* São Paulo, Oduduwa, 1990.
- *Cânticos dos Orixás na África.* São Paulo, Oduduwa, 1991.
- VERGER, PIERRE FATUMBI. *Orixás - Deuses Iorubas na África e no Novo Mundo.* Salvador. Corrupio, 1981.
- *Ewé. O Uso das Plantas na Sociedade Ioruba.* São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- *e Carybé. Lendas Africanas dos Orixás.* São Paulo, Corrupio, 1987.

TESES E DISSERTAÇÕES

- ADÉKÒYÀ, OLÚMÚYIWÁ A. *Yorùbá. Tradição Oral e História.* São Paulo São Paulo, 1998. Dissertação (Mestrado), Departamento de Antropologia. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- LEITE, FÁBIO RUBENS DA ROCHA. *A Questão ancestral.* Notas sobre Ancestrais e Instituições Ancestrais em Sociedades Africanas. Ioruba, Agni e Senufo. São Paulo, 1992. Tese (Doutorado), Departamento de Sociologia. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

SÀLAMI, SÍKÌRÙ. *Ogun E A Palavra Da Dor E Do Júbilo Entre Os Yoruba*. São Paulo, 1993. Dissertação (Mestrado), Departamento de Sociologia. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

ARTIGOS, COMUNICAÇÕES, CAPÍTULOS DE LIVROS E OPÚSCULOS

ADESQJI, ADEMOLA M. *Orikí (evocação) dos Orixás*. Rio de Janeiro, Ed. Gráfica Gonzaga, 1990.

DENIS, DOHOU CODJO. La Mort - Sa Conception - Les Cérémonies Chez Les fon et Les Yoruba de Ouidah. *África, Revista do Centro de Estudos Africanos*. USP, S. Paulo, 2, 1979.

FARIAS, PAULO FERNANDO DE MORAES. Enquanto isso, do outro lado do mar... Os Aròkin e a Identidade Iorubá. *Afro-Ásia*, Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA. Salvador, 17, 1996.

MACKENZIE, P. R. *O culto aos òrìsà entre os yoruba: algumas notas marginais relativas a sua cosmologia e seus conceitos de divindade*. In: MOURA, CARLOS E. M. DE org. *Candomblé-Desvendando Identidades*. São Paulo, EMW, 1987.

MERCIER, P. Los Fon Del Dahomey. In: FORDE, D., org. *Mundos Africanos*. Estudos sobre las Ideas Cosmológicas y los Valores Sociales de algunos Pueblos de África. México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

RYDER, ALLAN F. C. *Do rio Volta aos Camarões*. In: UNESCO. *História Geral da África IV*. A África do Século XII ao século XVI. São Paulo, Ática, Paris, UNESCO, 1988.

SANTOS, JUANA E. DOS E SANTOS, D. M. DOS. *Esu Bara, principle of individual life In the Nago System*. In: COLLOQUES INTERNATIONAUX DU CNRS N° 544. Paris, CNRS, 1973.

- SILVA, ALBERTO DA COSTA E. *Ifé, Benim e Os Reinos do Iorubo. A Enxada e a Lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, São Paulo, EDUSP, 1992.
- TRINDADE, LIANA SALVIA. Estrutura dos Mitos e das civilizações. *África, Revista do Centro de Estudos Africanos da USP*, - 1 (1), 1978.
- VERGER, PIERRE FATUMBI. *Notion de personne et lignée familiale chez les Yoruba*. In: COLLOQUES INTERNATIONAUX DU CNRS, 1973.
- Etnografia religiosa iorubá e proibidade científica. *Religião e Sociedade*, nº 8. Rio de Janeiro, CER / ISER, Cortez Ed., Tempo e Presença, julho de 1982.
 - *Grandeza e Decadência do Culto de Ìyàmi Òsòròngà (Minha Mãe Feiticeira) entre os yorubá*. In: MOURA, CARLOS E. M. de org. *As Senhoras do Pássaro da Noite: Escritos sobre a Religião dos Orixás V*. São Paulo, EDUSP, Axis Mundi, 1994.

BRASIL—AMÉRICAS: GERAL

MONOGRAFIAS

- ACQUAVIVA, MARCUS C. *Vodu. Religião e Magia Negra no Haiti e no Brasil*. São Paulo, Aquarius, 1977.
- BASTIDE, ROGER. *Las Americas Negras*. Madrid, Alianza Editorial, 1969.
- *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira, EDUSP, 1971 (V. 2).
 - *Estudos Afro-Brasileiro*. São Paulo, Perspectiva, 1973.
- BERKEMBROCK, VOLNEY J. *A Experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. Petrópolis (RJ), Vozes, 1997.

- BETTIOL, LEOPOLDO. *Do Batuque e das Origens da Umbanda*. Rio de Janeiro, Aurora, 1963.
- BRAGA, JULIO. *Na Gamela do Feitiço - Repressão e Resistência nos Candomblés da Bahia*. Salvador, EDUFBA, 1995.
- CABRERA, LIDIA. *El Monte*. Miami, Ediciones Universal, 1975.
- CAMARGO, CÂNDIDO P. F. DE. *Kardecismo e Umbanda: Uma Interpretação Sociológica*. São Paulo, Pioneira, 1961.
- CAMPOS, EDUARDO. *Medicina Popular do Nordeste: superstições, credences e mezinhas*. Rio de Janeiro, Edições O Cruzeiro, 1967.
- CAMPOS, J. J. P. *Guia do Candomblé da Bahia*. Rio de Janeiro, Gráfica Ed. Itambé, sd.
- CARNEIRO, EDISON. *Antologia do Negro Brasileiro*. Porto Alegre, Globo, 1950.
- *Candomblé da Bahia*. Salvador, Conquista, 1961.
 - *Ladinos e crioulos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964.
 - *Religiões Negras e Negros Bantos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1991.
- D'ALCANTARA, ALFREDO. *Umbanda em Julgamento*. Rio de Janeiro, Mundo Espiritualista, 1949.
- DANTAS, BEATRIZ GÓIS. *Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1988.
- ESTUDOS AFRO-BRASILEIROS. *Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro reunido no Recife em 1934*. Rio de Janeiro, Ariel, 1935 (V.1).
- FONSECA, JR. , EDUARDO. *Zumbi dos Palmares: A História que não foi contada*. Rio de Janeiro, Sociedade Yorubana Teológica de Cultura Afro-Brasileira, 1988.
- FREITAS, BYRON TORRES DE. *O Jogo de Búzios*. Rio de Janeiro, Eco, 1972.

- FELIX, CÂNDIDO E. *A Cartilha da Umbanda*. Rio de Janeiro, Eco, 1972.
- FREYRE, GILBERTO. *Introdução à História da Sociedade Patriarcal no Brasil I : Casa Grande & Senzala: Formação da Família Brasileira Sob o Regime de Economia Patriarcal*. Rio de Janeiro: São Paulo, José Olympio, 1946. (V2.).
- GONÇALVES, FERNANDES. *O Folclore Mágico do Nordeste*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1987.
- LANDES, RUTH. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.
- LIENHARD, MARTIN. *O Mar e o Mato - História da Escravidão (Congo, Angola, Brasil, Caribe)*. Salvador, EDUFBA/CEAO, 1998.
- LODY, RAUL. *Santo também come: estudo sócio-cultural da alimentação cerimonial em terreiros afro-brasileiros*. Recife, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais /Artenova, 1979.
- *Candomblé: Religião e Resistência Cultural*. São Paulo, Ática, 1987.
- *O Povo do Santo*. religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos. Rio de Janeiro, Pallas, 1995.
- LOPES, NEI. *Bantos, Malês e Identidade Negra*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1988.
- LUZ, MARCO AURÉLIO - *Cultura Negra e Ideologia do Recalque*. Rio de Janeiro, Achimé, 1983.
- LUZ, MARCO AURÉLIO E LAPASSADE, GEORGES. *O Segredo da Macumba*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1972.
- MEYER, MARLYSE. *Caminhos do Imaginário no Brasil*. São Paulo, Editora da USP, 1993.
- MUKUNA, KAZADI WA. *Contribuição Bantu na Música Popular Brasileira*. São Paulo, Global, sd.

- OLIVEIRA, WALDIR F. E LIMA, VIVALDO C., org. *Cartas de Edison Carneiro e Artur Ramos: de 4 de janeiro de 1936 a 6 de dezembro de 1938*. São Paulo, Corrupio, 1987.
- ORTIZ, RENATO. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro. Umbanda. Integração de uma Religião numa sociedade de classes*. Petrópolis (RJ), Vozes, 1978.
- PEREIRA, MARCELO. *Arturos: Olhos do Rosário* (Fotos: Marcelo Pereira. Textos: Núbia Pereira de Magalhães Gomes e Edimilson de Almeida Pereira). Belo Horizonte, Mazza, 1990.
- PIERSON, DONALD. *Branços e Pretos na Bahia*. São Paulo, Nacional, 1971.
- PRANDI, JOSÉ REGINALDO. *Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo, HUCITEC / EDUSP, 1991.
- *Herdeiras do Axé. Sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo, Curso de Pós Graduação em Sociologia/Departamento de Sociologia - FFLCH / USP, HUCITEC, 1996.
- QUERINO, MANUEL. *O Africano como colonizado*. Salvador, Progresso, 1954.
- RAMOS, ARTUR. *O Negro Brasileiro*. São Paulo, Nacional, 1940.
- *A Aculturação Negra no Brasil*. São Paulo, Nacional, 1942.
- *O Negro na Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro, Casa do Estudante do Brasil, 1971.
- RIBEIRO, JOSÉ. *Orixás Africanos*. Rio de Janeiro, Espiritualista, sd.
- RIO, JOÃO DO (PAULO BARRETO). *As Religiões no Rio*. Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1976.
- RODRIGUES, NINA. *O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.
- *Os Africanos no Brasil*. São Paulo, Nacional, 1977.
- SALES, NÍVEO RAMOS. *Prova de Fogo*. Rio de Janeiro, Esquina, 1981.
- SANTOS, JOCCÉLIO TELES DO. *O dono da Terra: o Caboclo nos Candomblés da Bahia*. Salvador, SarahLetras, 1995.

- SILVA, VAGNER G. DA. *Candomblé e Umbanda: Caminhos da Devoção Brasileira*. São Paulo, Ática, 1994.
- *Orixás da Metrópole*. Petrópolis (RJ), Vozes, 1995.
- SOUZA, LAURA DE MELLO E. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- SPARTA, FRANCISCO. *A Dança dos Orixás*. São Paulo, Herder, 1970.
- TRINDADE-SERRA, ORDEP J. *Dois Estudos afro-brasileiros*. Salvador, Centro Editorial e Didático da UFBA, 1988.
- *Águas do Rei*. Petrópolis (RJ), Vozes, 1995.
- VALENTE, WALDEMAR. *Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro*. São Paulo, Nacional, Brasília, INC, 1976.
- VERGER, PIERRE F. *Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: Dos Séculos XVII a XIX*. São Paulo, Corrupio, 1987.
- *Artigos*. São Paulo, Corrupio, 1992 (tomo 1).
- *Os Libertos: Sete Caminhos na Liberdade de escravos da Bahia no século XIX*. São Paulo, Corrupio, 1992.
- VIANNA FILHO, LUIZ. *O Negro na Bahia*. Rio de Janeiro, São Paulo, José Olympio, 1946.
- XIDIEH, OSWALDO ELIAS. *Semana Santa Cabocla*. São Paulo, Instituto de Estudos Brasileiros / USP, 1962.
- ZIEGLER, JEAN. *O Poder Africano*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1972.
- *Os Vivos e a Morte*. Rio de Janeiro, Zahar, 1977.

TESES E DISSERTAÇÕES

CASTRO, YEDA PESSOA DE. *Terminologia Religiosa e Falar Cotidiano de um Grupo Afro-Brasileiro*. Salvador, 1971. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal da Bahia.

NEGRÃO, LÍSIAS NOGUEIRA. *Umbanda e Questão Moral*. Formação e Atualidade do Campo Urbanista em São Paulo. São Paulo, 1993. Tese (Livre Docente). Departamento de Sociologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

SILVA, VAGNER GONÇALVES DA. *O antropólogo e sua Magia*. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras. São Paulo, 1998. Tese (Doutorado). Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

TRINDADE, LIANA MARIA SALVIA. *Construções Míticas e História: Estudos sobre as Representações Simbólicas e Relações Raciais em São Paulo do Século XVIII à Atualidade*. São Paulo, 1991. Tese (Livre Docente) Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

ARTIGOS, COMUNICAÇÕES, CAPÍTULOS DE LIVROS E OPÚSCULOS

ALVES, DENISE E ORTIZ, RENATO. Exu. *Planeta*, São Paulo, nº 18, fevereiro de 1974.

ALZUGARAY, DOMINGO E CÁTIA (editores). *Candomblé e Umbanda*. *Planeta*, São Paulo, 114-A, sd.

- BASTIDE, ROGER. Medicina e Magia nos Candomblés. In: ECA. *Negros no Brasil: Religião, Medicina e Magia*. São Paulo, ECA / USP, 1971 (Série Cultura Geral-Circulação Restrita).
- BELTRAN, LUÍS. O Africano Brasileiro. *África, Revista do Centro de Estudos Africanos*. USP, S. Paulo, 8 BIS, 1986.
- BIRMAN, PATRÍCIA. Laços que nos unem: ritual, família e poder na Umbanda. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, CER / ISER, Cortez ed., Tempo e Presença, nº 8, julho de 1982.
- BOFF, LEONARDO. Avaliação Teológico-Crítica do Sincretismo. *Revista de Cultura Vozes*, ano 71, vol. LXXI, nº 7, Petrópolis, 1977.
- BRAGA, JULIO. Candomblé da Bahia. Repressão e Resistência. *Revista USP* nº 18, jun/jul/ago de 1993.
- CARNEIRO, EDISON. Cultos Africanos no Brasil. *Planeta*, São Paulo, nº 1, setembro de 1972.
- CARVALHO, JOSÉ JORGE DE. *Violência e Caos na Experiência Religiosa: a Dimensão Dionisíaca dos Cultos Afro-Brasileiros*. In: MOURA, CARLOS E. M. DE, org. *As Senhoras do Pássaro da Noite*. Escritos sobre a Religião dos Orixás V., São Paulo, EDUSP/Axis Mundi, 1994.
- CASCUDO, LUÍS DA CÂMARA. O Catimbó ou a Feitiçaria. *Planeta*, São Paulo, nº 2, outubro de 1972.
- CASTRO, YEDA PESSOA DE. África Descoberta: Uma História Recontada. *Revista de Antropologia*, vol. 23, 1980.
- Língua e Nação de Candomblé. *África, Revista do Centro de Estudos Africanos*. USP, S. Paulo, 4, 1981.
- CHIAVENATTO, JULIO J. *O Negro no Brasil: da Senzala à Guerra do Paraguai*. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- CINTRA, RAIMUNDO. Encontros e Desencontros das Religiões. *Revista de Cultura Vozes*, ano 71, vol. LXXI, nº 7, Petrópolis, 1977.

- COUCEIRO, SOLANGE MARTINS. *Bibliografia sobre o Negro Brasileiro*. São Paulo, Escola de Comunicações e Artes, USP, 1971.
- DANTAS, BEATRIZ GOIS. *Pureza e Poder no Mundo dos Candomblés*. In.: MOURA, CARLOS E. M. de org.. *Candomblé - Desvendando Identidades*. São Paulo, EMW, 1987.
- A Organização Econômica de um Terreiro de Xangô. *Religião e Sociedade* (4). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.
- ENCONTRO DE NAÇÕES DE CANDOMBLÉ (1: 1981: Salvador, BA). *Anais*. Encontro De Nações de Cambomblé. Salvador, Ianamá, Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, Centro Editorial e Didático da UFBA, 1984.
- (2: 1995: Salvador) *Anais* - Salvador. Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA. Programa *A cor da Bahia*; Fundação Gregório de Mattos, Câmara dos Vereadores, 1997.
- FIGUEIREDO, ALDRIN MOURA. 'Um Natal de Negros: Esboço Etnográfico sobre um Ritual Religioso num Quilombo Amazônico'. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 1995, v. 38, nº 2.
- FLORES, MOACYR.,org. *Cultura Afro-Brasileira*. Porto Alegre, Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980.
- FRY, PETER H. Manchester, Século XIX e São Paulo, Século XX - Dois Movimentos Religiosos. *Religião e Sociedade* 3. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.
- Feijoada e Soul Food: notas sobre a manipulação de símbolos étnicos e nacionais. *Ensaio de Opinião*. Rio de Janeiro, Inúbia, 1977.
- FUNARI, PEDRO PAULO A. A 'República de Palmares' e a Arqueologia da Serra da Barriga. *Revista USP*. São Paulo, USPp. nº 1, mar/abr/mai de 1989.

- GLOBO RURAL/COZINHA DA FAZENDA (Ed. especial). *Os Santos vão à mesa*. Histórias das comidas afro-baianas. Rio de Janeiro, Globo, ano 8, nº 92-A, junho de 1993.
- GOLDMAN, MÁRCIO. A Construção Ritual da Pessoa: a Possessão no Candomblé. In: MOURA, CARLOS E.M. DE., org. *Candomblé: Desvendando Identidades*. São Paulo. EMW, 1987.
- GOMES, FLÁVIO DOS SANTOS. Seguindo o mapa das minas: plantas e quilombos mineiros setecentistas. *Estudos Afro-Asiáticos*. Rio de Janeiro. 29, março de 1996.
- HOONAERT, EDUARDO. Pressupostos Antropológicos para a compreensão do sincretismo. *Revista de Cultura Vozes*, ano 71, Vol. LXXI, nº 7, Petrópolis, 1977.
- LAKATOS, SILVIA. A Magia da África Brasileira. Destino Especial. *Mundo Mágico*. São Paulo, Rio de Janeiro, Globo, outubro de 1983.
- LÜHNING, ANGELA. Acabe com este santo, Pedrito vem aí... *Revista USP*. São Paulo, 1, mar/abr/mai de 1989.
- O Mundo Fantástico dos Erês. *Revista USP*. São Paulo, 18, jun/jul/ago de 1993.
- LUNA, FRANCISCO VIDAL E COSTA, IRACI DEL NERO. Vila Rica: Nota sobre casamento de Escravos (1727-1826). *África, Revista do Centro de Estudos Africanos*. USP, S. Paulo, 4, 1981.
- MARINHO, JOSÉ E LUZ, MARCO AURÉLIO. Negritude e Cultura Negra - Entrevista e depoimentos. *Revista de Cultura Vozes*, ano 71, vol. LXXI, nº 9, Petrópolis, 1977.
- MEDINA, CREMILDA., coord. e org. Axé. São Paulo, CJE / ECA / USP, 1996 (São Paulo de Perfil 16).
- MONTES, MARIA LUCIA. *As Figuras do Sagrado: entre o público e o privado* In: *História da Vida Privada no Brasil: Contraste da Intimidade Contemporânea*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998 (História da Vida Privada no Brasil; 4).

- MONTEIRO, DUGLAS T. A Macumba de Vitória. *Separata dos Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*. São Paulo, 1955.
- ROGER BASTIDE. Religião e Ideologia . *Religião e Sociedade*. Centro de Estudos da Religião. USP, S. Paulo, nº 3, outubro de 1978.
- MOTT, LUIZ. *Acotundá: Raízes Setecentistas do Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro*. *Revista do Museu Paulista*, XXXI, 1986.
- *Cotidiano e Vivência Religiosa: entre a capela e calundu*. In: *História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997. (História da Vida Privada no Brasil; 1).
- MOTTA, ROBERTO. *Bandeira da Alairá: A Festa de Xangô-São João e Problemas de sincretismo* . In: MOURA, CARLOS E. M. DE.org. *Bandeira de Alairá: Outros escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Nobel, 1982.
- MOURA, CARLOS E. M. DE. *Candomblé, Xangô, Tambor-de-Mina, Batuque, Pará e Babassue*. Bibliografia prévia. In: MOURA, C. E. M. DE., org. *Bandeira de Alairá: outros escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo. Nobel, 1982.
- *Orixás, voduns, inquices, caboclos, encantados e loas*. Bibliografia complementar. In: MOURA, C. E. M. DE., org. *Candomblé: Desvendando Identidades*. São Paulo, EMW, 1987.
- *A Religião dos orixás, voduns e inquices: uma bibliografia em progresso*. In: MOURA, E. M. DE., org. *As Senhoras do Pássaro da Noite: Escrito sobre a Religião dos Orixás V*. São Paulo, EDUSP, Axis Mundi, 1994.
- MOURÃO, FERNANDO A. A. *La Contribution de L'Afrique Bantoue À La Formation de La Societé Brésilienne: Une Tentative De*

- Redéfinition Methodologique. São Paulo, Centro de Estudos Africanos, FFLCH / USP, 1974.
- Reprise da África no Brasil. *África, Revista do Centro de Estudos Africanos*. USP, São Paulo, 1 (1), 1978.
- MUKUNA, KAZADI WA. O Contato Musical Transatlântico: Contribuição Bantu na Música Popular Brasileira. *África, Revista do Centro de Estudos Africanos*. USP, São Paulo, 1 (1), 1978.
- NEGRÃO, LÍSIAS NOGUEIRA. A Crítica de Douglas Teixeira Monteiro à Sociologia da Religião de Rogar Bastisse. *Religião e Sociedade*. Centro de Estudos da Religião, USP, S. Paulo, 4, outubro de 1979.
- A Umbanda como Expressão Religiosidade Popular. *Religião e Sociedade*. Centro de Estudos da Religião. USP, S. Paulo, 4, outubro de 1979.
- NOVAIS, FERNANDO A. *Condições de privacidade na colônia*. In: *História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo, Companhia das Letras, (História da Vida Privada no Brasil; 1).
- OLIVEIRA, ÁGHATA DE. *Idéias & Fatos - Quilombo*. *Revista de Cultura Vozes*, ano 71, vol. LXXI, nº 9, Petrópolis, 1977.
- OLIVEIRA, MARIA INÊS DE. Viver e morrer no meio dos seus. *Revista USP*. CCS. USP, S. Paulo, 1, mar/abr/mai de 1989.
- OLIVEIRA, PEDRO R. DE. Coexistência das Religiões no Brasil. *Revista de Cultura Vozes*, ano 71, vol. LXXI, nº 7, Petrópolis, 1977.
- ORDEM INICIÁTICA DO CRUZEIRO DIVINO. Umbanda Uma Religião Brasileira. *Revista Umbanda*, ano 1, nº 4, 1994.
- PECHMAN, TEMA. Umbanda e política no Rio de Janeiro. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, CER / ISER, Cortez Ed. , Tempo e Presença, nº 8, julho de 1982.

- PENTEADO, REGINA. Olga, Uma Mãe-de-Santo na Ponte Aérea. *Folhetim*, Folha de São Paulo, 12/2/78.
- PEREIRA, JOÃO BAPTISTA BORGES. Negro e Cultura Negra no Brasil Atual. *Revista de Antropologia* (26), 1983.
- PRANDI, JOSÉ REGINALDO. Pombagira dos Candomblés e Umbandas e as Faces Inconfessadas do Brasil. *ANPOCS - RBCS*, nº 26, ano 9, outubro de 1994.
- As Religiões Negras do Brasil. *Revista USP*,. CCS. USP, São Paulo, 28, dez/jan/fev de 1995/1996.
- PRANDI, JOSÉ REGINALDO E SILVA, VAGNER GONÇALVES DA. Deuses Tribais de São Paulo. *Ciência Hoje*, Rio de Janeiro, nº 57, setembro de 1989.
- PRIORI, MARY DEL. *Ritos da vida Privada*. In: *História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo, Companhia da Letras, 1997. (*História da Vida Privada no Brasil*; 1).
- REDAÇÃO. As Semanas Afro-Brasileiras. *Revista de Cultura Vozes*, ano 71, vol. LXXI, nº 9, Petrópolis, 1977.
- RIBEIRO, RENÉ. Religiões Negras no Nordeste. In: ECA. *Negros no Brasil: Religião, Medicina e Magia*. São Paulo, ECA/USP, 1971. (Série Cultural Geral - Circulação Restrita).
- ROLIM, FRANCISCO C. Religião Africana no Brasil e Catolicismo - Um Questionamento. *África, Revista do Centro de Estudos Africanos*. USP, S. Paulop. 1 (1), 1978.
- SANTOS, DEOSCOREDES M. DOS E LUZ, MARCO A. Alguns Aspectos da Comunicação na Cultura Negra. *Revista de Cultura Vozes*, ano 71, vol. LXXI, nº 9, Petrópolis, 1977.
- SANTOS, JUANA ELBIN DOS. A Percepção Ideológica dos Fenômenos Ideológicos. *Revista de Cultura Vozes*, ano 71, vol. LXXI, nº 7, Petrópolis, 1977.

- O Ethos Negro no Contexto Brasileiro. *Revista de Cultura Vozes*, ano 71, vol. LXXI, nº 9, Petrópolis, 1977.
- Pierre Verger e os Resíduos Coloniais: o ‘outro’ fragmentado “*Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, CER / ISER, Cortez Ed., Tempo e Presença, nº 8, julho de 1982.
- SANTOS, R. F. E CARVALHO, L. A. Idéias e Fatos - Supressão do Registro. *Revista de Cultura Vozes*, ano 71, vol. LXXI, nº 9, Petrópolis, 1977.
- SILVA, VAGNER GONÇALVES DA. O Terreiro e a Cidade nas Etnografias Afro-Brasileiras. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 1993, V. 36.
- SILVERSTEIN, LENI M. Mãe de Todo Mundo - Modos de Sobrevivência nas Comunidades de Candomblé da Bahia. *Religião e Sociedade*. Centro de Estudos da Religião. USP, S. Paulo, 4, outubro de 1979.
- TEIXEIRA, MARIA LINA LEÃO. Lorogum - Identidades Sexuais e Poder no Candomblé. In: MOURA, CARLOS M. DE., org. *Candomblés: Desvendando Identidades*. São Paulo, EMW, 1987.
- TRINDADE, LIANA M. SÁLVIA. Exu: Símbolo e Função. *África, Revista do Centro de Estudos Africanos*. USP, S. Paulo, 4, 1981.
- Exu: reinterpretação individualizada de um mito. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro. CER / ISER, Cortez ed., Tempo e Presença, nº 8, julho de 1982.
- VAINFAS, RONALDO. *Moralidades Brasileiras*. In: *História da Vida Privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997. (*História da Vida Privada no Brasil*; 1).
- VOGT, CARLOS E FRY, PETER. A “descoberta” do Cafundó: alianças e conflitos no cenário da cultura negra no Brasil. *Religião e*

Sociedade. Rio de Janeiro, CER / ISER, Cortez Ed. , Tempo e Presença, nº 8, julho de 1982.

BRASIL: CANDOMBLÉ BANTU

MONOGRAFIAS

BARCELLOS, MARIO CESAR. *Jamberesu: As Cantigas de Angola*. Rio de Janeiro, Pallas, 1998.

CARNEIRO, EDISON. *Negros Bantos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.

COSTA, JOSÉ RODRIGUES DA. *Candomblé de Angola - Nação Kassanje*. Rio de Janeiro, Pallas, 1989.

SILVA, ORNATO J. *Iniciação de Muzenza nos Cultos Bantos*. Rio de Janeiro, Pallas, 1998.

TESES E DISSERTAÇÕES

CUNHA, MARLENE DE OLIVEIRA. *Em Busca de um Espaço. A Linguagem Gestual no Candomblé de Angola*. São Paulo, 1986. Dissertação (Mestrado) Departamento de Antropologia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

ARTIGOS, COMUNICAÇÕES, CAPÍTULOS DE LIVROS E OPÚSCULOS

- BASTIDE, ROGER. *O Ritual Angola do Axexê*. In: BASTIDE, ROGER. *Estudos Afro-Brasileiro*. São Paulo, Perspectiva, 1973.
- COSSARD-BION, GISELLE. *A filha-de-santo*. In: MOURA, CARLOS E. M. DE., org. *Olóòrìṣá: Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Ágora, 1981.

BRASIL: CANDOMBLÉ JEJE-NAGÔ

MONOGRAFIAS

- AFLALO, FRED. *Candomblé: Uma Visão do Mundo*. São Paulo, Mandarim, 1996.
- AUGRAS, MONIQUE. *O Duplo e a Metamorfose: a identidade mística em comunidades nagô*. Petrópolis (RJ), Vozes, 1983.
- AZEVEDO, STELLA E MARTINS, CLEOFÉ DE O. *E Daí Aconteceu o Encontro*. Salvador, Axé Opô Afonjá, 1988.
- BARROS, JOSÉ FLÁVIO PESSOA DE. *O Segredo das Folhas: Sistema de Classificação de Vegetais no Candomblé Jêje-Nagô do Brasil*. Rio de Janeiro, Pallas, UERJ, 1993.
- BASTIDE, ROGER. *O Candomblé da Bahia*. (rito nagô). São Paulo, Nacional, 1978.
- BENISTE, JOSÉ. *Òrun - Àyé. O Encontro de Dois Mundos. O Sistema de Relacionamento Nagô-Yorubá entre Céu e a Terra*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997.
- BRAGA, JULIO. *O Jogo de Búzios: Um estudo da adivinhação no Candomblé*. São Paulo, Brasiliense, 1988.

- *Ancestralidade Afro-Brasileira*. O culto de babá egum. Salvador, EDUFBA/IANAMÁ, 1995.
- BUONFIGLIO, MONICA. *Orixás!* São Paulo, Ed. Oficina Cultural Esotérica, 1995.
- CORREA, NORTON F. *O Batuque do Rio Grande do Sul: Antropologia de uma Religião Afro-Rio-Grandense*. Porto Alegre, Editora da Universidade, UFRGS, 1992.
- DUARTE, ABELARDO. *Negros Muçulmanos nas Alagoas: os Malês*. Maceió, Caete, 1958.
- EGYDIO, SYLVIA. *O perfil do Aché Ile Oba*. São Paulo, Edições Populares, 1980.
- GALEMBO, PHYLLIS ET ALL. *Divine Inspiration: From Benin to Bahia*. Albuquerque, University of New Mexico Press, 1993.
- GIROTO, ISMAEL. *O Candomblé do Rei*. São Paulo, CER - FFLCH/USP, 1990.
- HERSKOVITS, MELVILLE J. *Estrutura Social do Candomblé Afro-Brasileiro*. Recife, Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, V.3, 1954.
- LAÚS E BONIK. *Ebós de Odu*. Rio de Janeiro, Cátedra, 1987.
- LIGIERO, ZECA. *Iniciação ao Candomblé*. Rio de Janeiro, Record, 1994.
- LODY, RAUL. *Tem Dendê Tem Axé: Etnografia do Dendezeiro*. Rio de Janeiro, Pallas, 1992.
- LUZ, MARCO AURÉLIO DE OLIVEIRA. *Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira*. Salvador, Centro Editorial e Didático da UFBA, Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil, 1995.
- MAGALHÃES, ELYETTE GUIMARÃES DE. *Orixás da Bahia*. Salvador, Departamento de Cultura da Secretaria de Educação da Prefeitura Municipal de Salvador, 1977.
- MAIA, VASCONCELOS. *ABC do Candomblé*. São Paulo, Edições GRD, 1985.

- OLIVEIRA, ALTAIR B. (T'ÒGÚN). *Elégun: Iniciação no Candomblé: Feitura de Ìyàwó, Ogán e Ekéji*. Rio de Janeiro, Pallas, 1995.
- PEREIRA, NUNES. *A Casa das Minas: Contribuição ao estudo das Sobrevivências do Culto dos Voduns, do Panteão Daomeano, no Estado do Maranhão*. Petrópolis (RJ), Vozes, 1979.
- PORTUGAL, FERNANDES. *Ossayn, a Deusa das Folhas*. Rio de Janeiro, Eco, sd.
- QUERINO, MANUEL. *Costumes Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938.
- RIBEIRO, RENÉ. *Culto Afro-Brasileiro do Recife*. MEC, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978.
- ROCHA, AGENOR MIRANDA. *Os Candomblés Antigos do Rio de Janeiro: a nação Ketu: origens, ritos e crenças*. Rio de Janeiro, Topbooks, 1994.
- SANTOS, DEOSCOREDES M. DOS. *Contos Crioulos da Bahia*. Petrópolis, Vozes, 1976.
- *Contos do Mestre Didi*. Rio de Janeiro, Codecri, 1981.
- *Axé Opô Afonjá*. Rio de Janeiro, Instituto Brasileiro de Estudos Afro-Asiático, 1962.
- SANTOS, JUANA ELBEIN DOS. *Os Nàgó e a Morte: Páde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. Petrópolis (RJ), Vozes, 1976.
- SANTOS, ORLANDO J. *Aprende Ìyàwó. Kò Ékò Ìyàwó*. São Paulo, Omodé, 1997. V. 1.
- *Orunmilá Exu*. Curitiba, Ed. independente, 1991.
- VERGER, PIERRE FATUMBI. *Orixás. Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador, Corrupio, 1981.
- VIALLE, WILTON DO LAGO. *Candomblé de Keto ou Alaketo*. Rio de Janeiro, Pallas, sd. 4^a. ed.

- *Magia Enfeitiçante dos Ebós no Candomblé: feitiços e mandingas de magia negra e do Candomblé.* Rio de Janeiro, Pallas, sd. 6^a ed.

VOGEL, ARNO; MELLO, MARCO ANTONIO DA S. e BARROS, JOSÉ FLÁVIO PESSOA DE. *A Galinha D'Angola: Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira.* Rio de Janeiro, Pallas – FLACSO, Niterói, EDUFF, 1993.

TESES E DISSERTAÇÕES

BARROS, JOSÉ FLÁVIO PESSOA DE. *Ewé o Òsànyìn: Sistema de Classificação de Vegetais nas Casas de Santo Jeje-Nagô de Salvador, Bahia.* São Paulo, 1983. Tese (Doutorado) Departamento de Antropologia. São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

LIMA, VIVALDO COSTA. *A família-de-santo nos Candomblés Jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais.* Salvador, 1971/72. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal da Bahia.

MARINHO, ROBERVAL JOSÉ. *Arte e Educação no Universo Cultural Nàgó. O Ilé Àse Òpó Àfonjá - Um Estudo de Caso 1977 a 1988.* São Paulo, 1989. Tese (Doutorado em Artes). São Paulo, Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo.

ARTIGOS, COMUNICAÇÕES, CAPÍTULOS DE LIVROS E OPÚSCULOS

- AGIER, MICHEL. A cultura dos terreiros. Um estudo de caso no candomblé da Bahia. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 1996, v. 39, nº 2.
- ALFONSO, JOSÉ LUIZ HERNÁNDEZ. *Santeira: Uma Religião Cubana de Origem Africana*. In: MOURA, CARLOS E. M. DE., org. *As Senhoras do Pássaro da Noite*. Escritos sobre a Religião dos Orixás V. São Paulo, EDUSP, Axis Mundi, 1994.
- ALZUGARAY, DOMINGOS E KATIA ed. Os Orixás. *Edição especial de Homem, Mito e Magia*. São Paulo, Editora Três, sd. (Exu, Ogum, Oxóssi, Ossâim, Omolu/Obaluaiê, Oxumarê, Nanã, Oxum, Iansã, Iemanjá, Xangô, Oxalá.).
- AUGRAS, MONIQUE. *Quizilas e preceitos - Transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo*. In: MOURA, CARLOS E. M. DE., org. *Candomblé: Desvendando Identidades*. São Paulo, EMW, 1987.
- *Os Gêmeos e a Morte: Notas sobre os Mitos dos Ibeji e dos Abiku na Cultura Afro-Brasileira*. In: MOURA, CARLOS E. M. DE., org. *As Senhoras do Pássaro da Noite: Escritos sobre a Religião dos Orixás V*. São Paulo, EDUSP, Axis Mundi, 1994.
- GUIMARÃES, MARCO ANTONIO. O Assento dos Deuses: um Aspecto da Construção da Identidade Mítica no Candomblé. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, CER/ISER, 15 / 2 - 3, 1990.
- BASTIDE, ROGER E VERGAR, PIERRE. *Contribuição ao Estudo da Adivinhação em Salvador (Bahia)*. In: MOURA, CARLOS E. M. DE. *Olòòrisà: escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Ágora, 1981.

- CAMPOLIM, SÍLVIA. Candomblé. *Revista Super Interessante*. São Paulo, Abril, ano 9, nº 1, janeiro de 1995.
- COSTA, MANOEL DO NASCIMENTO. *Frutos da Memória e da Vivência: O Grande Sacrifício do Boi na Nação Nagô e Outras Tradições dos Xangôs do Recife*. In: MOURA, CARLOS E. M. DE, org. *As Senhoras do Pássaro da Noite: Escritos sobre a Religião dos Orixás V*. São Paulo, EDUSP, Axis Mundi, 1994.
- D'ORUN EYB, PAI CIDO. *Orixás: O Segredo da Vida*. São Paulo, Motivo Editorial, sd.
- EDUARDO, OTÁVIO DA COSTA. *O tocador de atabaques nas casas de culto afro-maranhenses*. In: MOURA, CARLOS E. M. DE, org., *Bandeira de Alairá: Outros escritos sobre a religião dos Orixás*. São Paulo, Nobel, 1982.
- EPEGA, SANDRA MEDEIROS. *Depoimento*. In: SILVA, VAGNER G. DA & REIS, LETÍCIA DOS & SILVA, JOSE CARLOS DA., orgs. *Antrologia e seus espelhos: a etnografia vista pelos observados*. São Paulo, FLCH/USP 1994.
- FALCÃO, DANIELA; MICHELOTTI, GABRIELA, PRANDI, REGINALDO E XANDO PEREIRA (fotos). Quem vai para o Trono?. *Revista Folha*. São Paulo, 23 de fevereiro de 1957.
- FARIAS, PAULO FERNANDO DE MORAES. Enquanto isso, do Outro Lado do Mar... os Aròkin e a Identidade Iorubá. *Afro-Asia*, Salvador, Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA, nº 17, 1996.
- FERRAZ, AYDANO DO COUTO. Vestígios de um Culto Dahomeano no Brasil. *Revista do Arquivo Municipal São Paulo*, ano XII, V. LXX'TI, 1941.
- FERREIRA, GILBERTO. *Carnaval 1983 Tema Esú. Afose Ile Omo Dadá ou Filhos da Coroa de Dadá*. São Paulo, Secretaria de Esportes e Turismo do Estado de São Paulo, 1983.

- LÉPINE, CLAUDE. *Os Estereótipos da Personalidade no Candomblé Nagô*.
In: MOURA, CARLOS E. M. DE, org. *Olódrisá: Escritos sobre a religião dos Orixás*. São Paulo, Ágora, 1981.
- *Análise formal do panteão Nagô*. In: MOURA, CARLOS E. M. DE, org. *Bandeira de Alairá: Outros escritos sobre a religião dos Orixás*. São Paulo, Nobel, 1982.
- LIMA, VIVALDO COSTA. *Os Obás de Xangô*. MOURA, CARLOS E. M. DE BANDEIRA DE., org. *Olódrisá: Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Ágora, 1981.
- Organização do grupo de Candomblé. Estratificação, senioridade e hierarquia. In: MOURA, CARLOS E. M. DE, org. *Bandeira de Alairá: outros escritos sobre religiões dos orixás*. São Paulo, Nobel, 1982.
- MOTTA, ROBERTO. Transe, Sacrifício, Comunhão e Poder no Xangô de Pernambuco. *Revista de Antropologia, USP*, 5. Paulo, 34, 1991.
- Comida, Família, Dança e Transe (Sugestões para o Estudo rio Xangô). *Revista de Antropologia. USP*, 5. Paulo: nº25, 1982.
- MACHADO, LUÍS TOLEDO E XIDIÉ, OSWALDO. Olga do Alaketo. *Planeta*, São Paulo, nº 20, abril de 1974.
- PRANDI, JOSÉ REGINALDO. O jogo dos fragmentos Africanos. *Revista USP São Paulo*, nº 18, jun/jul/ago de 1993.
- As Artes da Adivinhação: Candomblé tecendo Tradições no Jogo de Búzios .In: MOURA, CARLOS E. M. DE., org. *As Senhoras do Pássaro da Noite: Escritos, Religião dos Orixás V*. São Paulo, EDUSP, Axis Mundi, 1994.
- SANTOS, DEOSCOREDES M. DOS. *Porque Oxalá usa Ekodidé*. Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1982.
- e JUANA ELBEIN DOS. A Cultura Nâgó no Brasil: memória e continuidade. *Revista USP*. São Paulo: nº18, jun/jul/ago de 1993.

- SANTOS, JUANA E. DOS E DEOSCOREDES M. DOS. *O Culto dos Ancestrais na Bahia: o culto dos Égun*. In: MOURA, CARLOS E. M. DE, org. *Olòòrìsà: Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Ágora, 1981.
- SILVA, PEDRO RATIS. *Exu/Obaluaiê e o arquetipo do médio-ferido na transferência*. In: MOURA, CARLOS E. M. DE, org. *Candomblé: Desvendando Identidades*. São Paulo, EMW, 1987
- VERGER, PIERRE FATUMBI. *Bori, Primeira Cerimônia de Iniciação ao Culto dos Òrìsà Nàgò na Bahia, Brasil*. In: MOURA, CARLOS E. M. DE, org. *Olòòrìsà: Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Ágora, 1981
- ZIÉGLER, JEAN. *Une Théocratie Africaine Au Brésil: Le Candomblé 'Ile Marôialaje' (Salvador-Bahia)*. *Cahiers Internationaux de Sociologie*. Paris, Presses Universitaires de France, V. XLVIII, 1970.

SUPORTE TEÓRICO

- ADAMS, RICHARD NEWBOLD. *La red de la expansión humana: Un ensayo sobre energía, estructuras disipativas, poder y ciertos procesos mentales en la evolución de la sociedad humana*. Mexico, Ediciones de La Casa Chata, 1978.
- ALVES, RUBEM. *O que É Religião*. São Paulo, Brasiliense, 1981.
- BALANDIER, GEORGES. *Modernidad Y Poder: El Desvío antropológico*. Madrid, Ediciones Júcar, 1988.
- BOUDIEU, PIERRE. *O Poder Simbólico*. Lisboa, Difel, 1989.
- CÂNDIDO, ANTONIO. *Os Parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1964.

- CARDOSO, FERNANDO H. e IANNI, OCTAVIO. *Orgs. Homem e Sociedade: Leituras Básicas de Sociologia Geral*. São Paulo, Nacional, 1968.
- CHAUÍ, MARILENA DE SOUZA. *O que é Ideologia*. São Paulo, Brasiliense, 1981
- DOUGLAS, MARY. *Pureza e Perigo*. São Paulo, Perspectiva, 1976.
- DURKHEIM, E. *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Buenos Aires, Editorial Schapire SRL, 1968.
- ELIADE, MIRCEA. *Le sacré et le profane*. Paris, Gallimard, 1972.
- FERNANDES, FLORESTAN. *Comunidade e Sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação*. São Paulo, Nacional, EDUSP, 1973.
- FRAZER, J.G. *O Ramo de Ouro*. São Paulo, Círculo do Livro, sd
- GEERTZ, CLIFFORD. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- GIDENS, ANTHONY. *As Consequências da Modernidade*. São Paulo, Ed. UNESP, 1991.
- GINZBURG, CARLO. *História Noturna: decifrando o sabá*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
- GRANJA, ELZA CORREA. *Diretrizes para a Elaboração de Dissertações e Teses*. São Paulo, Serviço de Biblioteca e Documentação do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 1998.
- GROF, STANISLAV. *A mente holotrópica: novos conhecimentos sobre psicologia e pesquisa da consciência*. Rio de Janeiro, Rocco, 1994.
- e CRISTINA, orgs. *Emergência Espiritual: Crise e Transformação espiritual*. São Paulo, Cultrix, 1992.
- HAMBURGUER, ERNST W. *O que é Física*. São Paulo, Brasiliense, 1992.
- HILL, MICHAEL. *A Sociology of Religion*. London, Heinemann Educational Books, 1973.

- JINARAJADASA, C. *Fundamentos da Teosofia*. São Paulo, Pensamento, sd.
- JUNG, C.G. *Psicologia da Religião Ocidental e Oriental*. Petrópolis (RJ), Vozes, 1980.
- KARDEC, ALLAN. *O Livro dos Médiuns* ou Guia dos Médiuns e dos Evocadores. Rio de Janeiro, FEB, 1937 (14ª ed. em português).
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967
- *El Totemismo en La Actualidade*. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1971.
- *Raça e História*. Porto, Editorial Presença, 1973.
- *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1993.
- LEWIS, IOAN M. *Êxtase Religioso*. São Paulo, Perspectiva, 1977.
- LUNACARSKIJ, ANATOLIJ. *Religione e Socialismo*. Firenze, Guaraldi, 1973.
- MALINOWSKI, B. *Uma Teoria Científica da Cultura*. Rio de Janeiro, Zahar, 1970.
- *Magia, Ciência e Religião*. Lisboa, Edições 70, 1988.
- MANN, JOHN E SHORT, LAR. *O Corpo de Luz*. São Paulo, Pensamento, 1992 a 1997 (1ª a 10ª ed.).
- MANNHEIM, KARL. *Ideologia e Utopia*. Rio de Janeiro, Zahar, 1968
- MARTINS, MARIA APARECIDA. *Primeira Lição: Uma cartilha metafísica*. São Paulo, Centro de estudos Vida & Consciência Ed., 1998.
- MARX, K. ET ENGELS, F. *Sur La Religion*. Paris, Editions Sociales, 1972.
- MONTERO, PAULA. *Magia e Pensamento Mágico*. São Paulo, Ática, 1990.
- MUNANGA, KABENGELE. *Negritude, Usos e Sentidos*. São Paulo, Ática, 1988.
- PARSONS, TALCOTT Y OTROS. *Sociologia De La Religion Y La Moral*. Buenos Aires, Paidós, 1968.

- POWELL, ARTHUR E. *O Corpo Astral*. São Paulo, Pensamento, 1995 a 199 (5ª a 9ª ed.).
- *O Duplo Etérico*. São Paulo, Pensamento, 1992 a 1993
- RIBEIRO JR., JOÃO. *O Que É Magia*. São Paulo, Abril Cultural, Brasiliense, 1985.
- RIES, JULIEN, coord. *Tratado de antropologia de lo sagrado* (1). Los orígenes del homo religiosus. Madrid, Editorial Trotta, 1995
- SAHLINS, MARSHALL. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.
- SCHULMAN, MARTIN. *O Carma do agora*. São Paulo, Ágora, 1988.
- STRATHERN, PAUL. *Einstein e Relatividade em 90 minutos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.
- SURGY, ALBERT DE. *La voie des Fétiches*. Paris, Editions L'Harmattan, 1995.
- UNGER, NANCY MANGABEIRA. *O Encantamento do Humano*. Ecologia e Espiritualidade. São Paulo, Loyola, 1991.
- VAN GENNEP, ALNOLD. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis (RJ), Vozes, 1977.
- VERNOM, GLENN M. *Sociology of Religion*. New York/San Francisco: MacGraw-Hill, 1962.
- VERÓN, ELISEO. *Ideologia, Estrutura e Comunicação*. São Paulo: Cultrix, 1970.
- XAVIER, F.C. *Nos Domínios da Mediunidade*. Rio de Janeiro, FEB, 1955 (11ª ed.).
- e VIEIRA, W. *Mecanismos da Mediunidade*. Rio de Janeiro, FEB, 1959 (6ª ed.).
- WEBER, MAX. *The Sociology of Religion*. London, Methuen, 1965.

ARTIGOS, COMUNICAÇÕES, CAPÍTULOS DE LIVROS E OPÚSCULOS

- CALDEIRA, TERESA PIRES DO RIO. Antropologia e Poder: Uma resenha de etnografias americanas recentes. *ANPOCS- BIB*. Rio de Janeiro, nº 27, 1º semestre de 1989.
- GEERTZ, CLIFFORD. Anti anti-Relativismo. *RBCS*, nº 8, V.3, outubro de 1988.
- JOHNSON, H.M. *Creencias Religiosas y Ritual*. In: PARSONS, T. Y OTROS. *Sociologia de la religion y la Moral*. Buenos Aires, Paidós, 1968
- JOHNSON, W. *Palavras e Não Palavras*. O Mundo das Não Palavras – O Mundo da Palavras. In: STENBERG, C. S., org., *Meios de Comunicação de Massa*. São Paulo, Cultrix, 1970.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Introdução - A Obra de Marcel Mauss*. In: MAUSS, MARCEL. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EPU/EDUSP, 1974.
- “A Ilusão Arcaica”. In: LÉVI-STRAUSS, C. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis (RJ), Vozes, São Paulo, EDUSP, 1976.
- “Totem e Tabu Versão Jivaro”. In: LÉVI-STRAUSS, C. *A Oleira Ciumenta*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- NICOLESCU, BASARAB. Ciência e Tradição. *O Correio da UNESCO*, ed. Brasileira. São Paulo, FGV, ano 15, nº 1, janeiro de 1987.
- MONTERO, PAULA. Reflexões sobre uma Antropologia das Sociedades Complexas. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, nº 34, 1991
- Magia, Racionalidade e Sujeitos Políticos. *ANPOCS-RBCS*, nº 26, ano 9, outubro de 1994.
- SANTOS, BOAVENTURA DE SOUZA. “Norte, o Sul e a Utopia”. In: SANTOS, BOAVENTURA DE SOUZA. *Pela Mão de Alice*. O

social e o Político na Pós-Modernidade. Edições Afrontamento, 1994.

DICIONÁRIOS / GRAMÁTICAS

BANTU

DEL FABBRO, RAFAEL E PETTERLINI, FLAVIANO. *Gramática Kikongo*. Padova, Secretariado Missionário dei Cappuccini Veneti, 1977.

GROUPE D'ETUDES AFRO-HISPANIQUES. *Dictionnaire Français-Kiluba et Kiluba-Français*. République Démocratique du Congo, Congo Evangelistic Mission, 1969.

LOPES, NEI. *Dicionário Banto do Brasil*. Rio de Janeiro, Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro- Secretaria Municipal de Cultura- Centro Cultural José Bonifácio, sd.

MAIA, ANTÓNIO DA SILVA. *Dicionário Complementar: Português-Kimbundu-Kikongo*. Cucujães, Edições e Propriedade do Autor, depositária Editorial Missões, 1964.

PETTERLINI, FLAVIANO, coord. *Dicionário Kikongo - Português e Português-Kikongo*. Padova, Secretariado Missionario-Cappuccini, 1977.

YORÙBÁ

COSTA, A.. MENDES DA E AIYEMI, K. AJIBOLA. *Noções de Yoruba*. São Paulo, Tema- Centro de Divulgação Cultural, 1978.

PORTUGAL, FERNANDES. *Yorùbá: a língua dos òrìsà*. Rio de Janeiro, Pallas, 1989.

ROWLANDS, E.C. *Yoruba*. New York: David Mackay, 1979 (Teach Yourself Books- Hodder and Stoughton).

AFRO-BRASILEIROS

CACCIATORE, OLGA G. *Dicionário de cultos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro, Florense-Universitária, Instituto Nacional do Livro 1977.

FERNANDES, CARLOS AUGUSTO LOMBARDI. *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros. Edição especial da revista Planeta*, Grupo de Comunicação Três Ltda., São Paulo, maio/junho/julho de 1985.

FONSECA JR., EDUARDO. *Dicionário Antológico da Cultura Afro-Brasileira incluindo as ervas dos Orixás, doenças, usos e fitologia das ervas*. São Paulo, Maltese, 1995.

LÍNGUA PORTUGUESA

FERREIRA, AURÉLIO BUARQUE DE HOLANDA. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1994 (2ª ed.).