



Traços do *proprium* cultural africano e sua relação com o sagrado

Traits of the African cultural proper and their relation to the sacred

Antonio Geraldo Cantarela*

Resumo

Na esteira da conquista colonial da África, desencadeada na segunda metade do século XIX, alguns antropólogos e missionários europeus, que estabeleceram longa convivência com sociedades de diferentes regiões do continente africano, lograram realizar as primeiras recolhidas e sistematizações acadêmicas do imaginário cultural de comunidades tradicionais. Tomando tal contexto como pano de fundo e contraponto, este artigo destaca algumas vozes de teóricos “nativos” (Ki-Zerbo, Hampaté Bâ, Honorat Aguessy), com vistas a explicitar e discutir alguns traços do *proprium* cultural africano. Na concepção daquelas culturas tradicionais, a religião, assentada no mesmo arco da cultura oral, funda todos os demais componentes da vida social. Sobre tal pressuposto, o texto discute quatro aspectos principais: a concepção (ingênua) de uma unidade cultural africana; a importância da tradição oral em relação ao conhecimento da história e do imaginário das sociedades daquele continente; as imbricações da ação política e das questões culturais; e as polarizações (desnecessárias) de Europa *versus* África para fins de caracterizar adequadamente as culturas africanas.

Palavras-chave: Culturas africanas; religião tradicional africana; Oralidade.

Abstract

In the wake of the colonial conquest of Africa, unleashed in the second half of the 19th century, some European anthropologists and missionaries, who established a long association with societies from various regions of the African continent, managed to make the early academic collections and systematizations of the cultural imaginary of traditional communities. Taking such a context as a backdrop and counterpoint, this article highlights some voices of “native” theoreticians (Ki-Zerbo, Hampaté Bâ, Honorat Aguessy), in order to make explicit and discuss some traits of the African cultural proper. According to the conception of those traditional cultures, religion, erected on the same arch of oral culture, sets up all other components of social life. On this assumption, the text discusses four main aspects: the (naive) conception of an African cultural unity; the importance of oral tradition with regard to knowledge of history and imaginary of societies from that continent; the imbrications of political action and cultural issues; and the (unnecessary) polarizations of Europe versus Africa for purposes of adequately characterizing the African cultures.

Keywords: African cultures; African traditional religion; Orality.

Artigo recebido em 21 de janeiro de 2013 e aprovado em 16 de março de 2013.

* Doutor em Letras (Literatura) pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). Professor Adjunto na PUC Minas. Departamento de Ciências da Religião. País de origem: Brasil. E-mail: agcantarela@yahoo.com.br

Introdução

No período vitoriano, as teorizações sobre o fato religioso privilegiaram a busca das origens da religião, concebendo-a, em geral, como estágio primeiro do desenvolvimento humano. Vem dessa época a ideia da existência de povos “primitivos” e de formas “arcaicas” de religião – concepções que se disseminaram rumo à constituição do senso comum que ainda perdura a respeito do assunto.

Referindo-se ao contexto de relações desigualitárias que presidiu à formação das historiografias estrangeiras sobre a África, o historiador congolês Elikia M’Bokolo (2009, p. 50-51) aponta:

O maravilhoso, componente quase obrigatório de qualquer encontro com o Outro, sempre se misturou, no contexto africano, com o nada mais absoluto, quer se trate das trevas do paganismo, que seria necessário dissipar de qualquer maneira, ou de homens cuja humanidade, custasse o que custasse, deveria ser negada para os transformar em mercadorias.

Nesse contexto, a arbitrariedade da concepção “evolucionista” do fenômeno religioso, construída muitas vezes sobre uma hipotética hierarquia das expressões do sagrado, será apenas um elo da grande corrente de arbitrariedade geopolítica do século XIX que garantiu e justificou a conquista colonial, a partilha da África “primitiva” entre “evoluídas” potências europeias, e o fim das soberanias africanas.

Na esteira desse movimento, em contraposição ao etnocentrismo europeu, ocorrerão, contudo, algumas mudanças. Vejamos. Na primeira metade do século XX, em uma espécie de inversão de perspectiva em relação à arrogância dos julgamentos ocidentais sobre o mundo africano, a prática etnológica, particularmente a francesa, e algumas abordagens provenientes da mão de missionários, irão ocupar-se com o estudo dos “sistemas simbólicos” daquele mundo. A expressão pretende destacar a dimensão simbólica expressa na confecção e no uso de utensílios cotidianos, na literatura de tradição oral (mitos, contos,

lendas, provérbios), nos idiomas, na música, nos cantos, nas danças, nas festas, nos objetos rituais de sociedades africanas. Interessa-lhes, sobretudo, compreender e mostrar a lógica dos saberes, a coerência dos sistemas de pensamento, expressos pelos mitos, pelos ritos, pelas cosmogonias, típicos das sociedades ditas “tradicionais” – edifício simbólico que aqueles antropólogos e missionários, em expressa contraposição ao mundo europeu, ainda que o tomando como referência, não hesitam chamar de “filosofia” ou “teologia”.

Esses primeiros passos rumo a uma revolução do olhar – no sentido de certo rompimento com a ideia de centralidade do mundo europeu e de uma melhor compreensão do mundo africano – serão dados por antropólogos profissionais e por missionários europeus que estabeleceram longa convivência com sociedades de diferentes regiões do continente africano. Podem ser destacados, dentre outros, os nomes de Marcel Griaule¹, Placide Tempels² e Raul de Asúa Altuna³. A eles se devem algumas das primeiras recolhas e sistematizações do pensamento tradicional africano, de inegável valor acadêmico.

Diante desse quadro – e sob o foco de interesse em escutar o mundo africano – emerge necessariamente a pergunta: “E as inumeráveis vozes daquele continente, onde estão?”.

Este artigo destaca algumas vozes de teóricos africanos, em busca de explicitar traços de sua cultura, particularmente em relação ao âmbito do sagrado. Nesse esforço, algumas questões se colocam: “Há um *proprium* africano relativo ao sagrado?”; “Quais aspectos se destacariam no olhar africano sobre o sagrado?”; “Quais vozes – de teóricos africanos – expressariam esse olhar?”; “Haveria a

¹ Marcel Griaule (1898-1956), diplomado em Religião pela École Pratique des Hautes Études e, no fim da vida, Professor Titular de Etnologia na Sorbonne, é considerado o fundador da Antropologia francesa. Viveu entre os dogon, nas falésias de Bandiagara, por mais de vinte anos. Entre 1931 e 1933, dirigiu a Missão Etnográfica Dakar-Djibuti, com o objetivo de registrar costumes, línguas, festas, músicas, ritos e “coletar” peças para o Museu Etnográfico do Trocadéro (chamado Museu do Homem, a partir de 1937). Sobre tal projeto, leia-se o interessante “diário” escrito pelo secretário arquivista da missão, Michel Leiris (2007).

² Frans Tempels (1906-1977), de nome religioso Placide, foi um missionário belga, padre católico franciscano, que trabalhou no Congo Belga (atual República Democrática do Congo) de 1933 a 1962.

³ Raul Ruiz de Asúa Altuna, padre católico das Missões Diocesanas Vascongadas (País Basco, província do extremo norte da Espanha), tornou-se missionário em Angola pelo final dos anos 1950 e conviveu com aquele povo por cerca de trinta anos.

possibilidade de diálogo entre a visão europeia e a visão africana acerca do sagrado?”.

1 Vozes africanas sobre o sagrado

Em inícios de 2007, decorrido pouco tempo da morte do historiador burquinense Joseph Ki-Zerbo, Lopes (2007) referiu-se a ele como a um “baobá” da cultura africana e o situou na

[...] geração de africanos que, utilizando as ferramentas metodológicas das escolas europeias, operaram uma ruptura epistemológica profunda nos paradigmas dominantes e construíram um discurso que permitiu desconstruir o discurso europeu sobre o Outro que dominou as ciências históricas no período colonial – [geração que empreendeu] um esforço gigantesco para ressuscitar o imenso e riquíssimo patrimônio histórico e cultural das sociedades africanas.

Essa afirmação, em sua amplitude, permite certamente incluir inúmeras outras vozes (Hampaté Bâ, Honorat Aguessy, Kwame Anthony Appiah e outras) – vozes política e intelectualmente comprometidas com a luta pela autonomia dos povos africanos e com a valorização de sua cultura, vozes que fizeram o mundo africano ser academicamente reconhecido no Ocidente. Esses intelectuais portam em comum a herança tradicional africana; vêm de dentro do mundo tradicional. Carregam também as influências da academia europeia. Formam-se nela. Integram seus quadros. Onde quer que tenham atuado, são reconhecidos como grandes mestres da tradição africana, a qual, como sistema de princípios fundadores da totalidade da existência, abrange, na diversidade de suas formas históricas, a vida social, a política, a religião.

Um dos nomes reconhecidamente mais ilustres a encabeçar o rol desses intelectuais africanos é, decerto, o de Joseph Ki-Zerbo⁴. Em **História da África**

⁴ Joseph Ki-Zerbo (1922-2006), filho do primeiro casal cristão do Alto Volta (atual Burkina Faso), estudou em escolas de missões católicas e, graças à excelência de seu desempenho escolar, obteve bolsa de estudos para um curso universitário em Paris. Entre 1949 e 1956, estudou História na Sorbonne, diplomou-se em Ciências Políticas no Instituto de Ciências Políticas de Paris e doutorou-se em História na Sorbonne. Para maiores detalhes, cf. a nota biográfica escrita por René Holenstein (KI-ZERBO, 2006, p. 163-170).

Negra (KI-ZERBO, 1978)⁵, publicada em 1972, o autor mostra uma imagem de África diversa daquela impingida pela colonização. Essa obra o consagrou como historiador, além de fazê-lo reiteradamente lembrado como o primeiro africano a escrever uma história da África Negra. Foi também o primeiro professor negro a lecionar História na Sorbonne, no final da década de 1950, e um dos primeiros a refutar, em bases acadêmicas, a tese hegeliana de uma África destituída de história.

A respeito de **História da África Negra** (KI-ZERBO, 1978), seu prefaciador, Fernand Braudel (1978, p. 5), afirma:

Trata-se de um livro de esperança, tecido com carinho. Compraz-me pensar que a história recompensará o historiador, que ele terá levado, de um só lance, a um continente inteiro, a uma enorme massa de homens simpáticos, a mensagem, as palavras de identidade que lhes permitirão viver melhor. Porque, para ter esperança, para prosseguir na caminhada, é necessário também saber donde se vem.

Na introdução geral ao primeiro volume de **História geral da África** (KI-ZERBO, 1982)⁶, dedicado a questões metodológicas e à pré-história da África, o autor explicita os quatro grandes princípios que devem nortear a pesquisa histórica sobre a África: a interdisciplinaridade, capaz de reunir fontes e métodos diversos; a exigência de que a história africana seja vista do interior, do polo africano; a obrigatoriedade de abranger os povos africanos em seu conjunto, como uma história de povos; o interesse maior por civilizações, instituições, estruturas (técnicas, artes, comércio, forma de poder, cultos, concepções religiosas etc.), evitando o excessivamente fatorial. Segundo Ki-Zerbo, ao fim e ao cabo, tratava-se de reescrever a história da África – desfigurada e mutilada pelos séculos de opressão, que projetaram e exacerbaram uma imagem de miséria e de barbárie –, em busca de uma “consciência autêntica”, um “cenário verdadeiro”, de “modificar o discurso” (KI-ZERBO, 1982, p. 22).

⁵ Tradução do francês **Histoire de l'Afrique Noire**: d'hier à demain (1972).

⁶ Ki-Zerbo integrou, a partir de 1965, o Comitê Científico Internacional para a Redação da História Geral da África, criado pela Unesco, responsável pela publicação da volumosa **História geral da África** – projeto, realizado em oito volumes, no qual Ki-Zerbo assumiu a liderança e coordenou o primeiro volume.

Seu último livro, **Para quando a África?** (KI-ZERBO, 2006), publicado em 2003, mostra-se um retrato vivo da África em tempos de mundialização econômica. Nessa obra, particularmente, sua perspectiva se expressa não apenas no sentido de resgatar o patrimônio histórico e cultural da África, como também em refundar a história geral dos povos ocidentais a partir da matriz africana. Assim, interrogado por René Holenstein sobre o princípio da “reparação”, em vista de quem deveria assumir responsabilidades perante a desestabilização deliberada de que foi vítima o continente africano, particularmente por meio da instituição da escravatura e do tráfico de negros, Ki-Zerbo (2006, p. 32) responde:

Quando falo de reparações, não tenho como alvo, sobretudo, o aspecto econômico, o aspecto, diria, dos “direitos de créditos especiais”. O que eu peço não é tanto o reconhecimento do erro que foi cometido contra os negros como negros, mas o erro cometido contra a espécie humana através dos negros. Não creio que haja grupos humanos que tenham sido mais inferiorizados do que os negros. No dia em que se reconhecer isso, seremos integrados na espécie humana. Não basta dizer simplesmente: “Sim, são negros, fomos muito severos com eles, batemos demais nesses pobres negros, temos de pedir desculpas...”. A reparação de que falo comporta várias etapas. É preciso conhecer e reconhecer o que se passou, assumir a responsabilidade que se teve no que se passou e levar em conta o fato de que nós próprios, os negros, temos uma responsabilidade neste assunto.

Ki-Zerbo tornou-se referência incontestável para os estudos africanos, particularmente no campo das ciências da História. Sua perspectiva interdisciplinar, juntamente com o trabalho de outros africanistas e africanos, ao pesquisar novas fontes de conhecimento histórico e ao adotar novas perspectivas metodológicas de investigação, desvelou a importância dos diversos gêneros da tradição oral, dos ritos tradicionais, das concepções religiosas. Aí, particularmente, reside o interesse do seu legado para o estudo do sagrado africano.

Somou à brilhante carreira acadêmica, de pesquisador e historiador, a militância política em prol da independência das colônias e do desenvolvimento endógeno dos povos africanos. Aliado a outros líderes africanos (Kwame Nkrumah, de Gana, Amílcar Cabral, de Guiné-Bissau, Patrice Lumumba, do Congo, e outros),

comprometeu-se com a luta anticolonialista e, ao criar o Movimento de Libertação Nacional, esteve no epicentro de diversos movimentos que lutaram pela independência das colônias.

Menos pelos pequenos gestos e atitudes de bom católico que era e, certamente, muito mais pelo seu engajamento como intelectual e político, Ki-Zerbo encarnou, com sua própria vida, o sagrado no seu sentido mais profundo, o sagrado presente em qualquer réstia de humanidade – pela opção política de mudar a ordem das coisas, pelo gesto político como ato de fé, pela busca de não deixar se esvaír a “energia vital” africana, pela esperança de encontrar, como historiador, “em algum lugar sob as cinzas mortas do passado... brasas impregnadas da luz da ressurreição” (KI-ZERBO, 1982, p. 42).

Outra importante voz africana que se pode destacar é a do escritor e poeta, historiador e etnólogo Amadou Hampaté Bâ⁷, um dos maiores especialistas da cultura africana, particularmente das tradições das savanas. Dedicou boa parte de sua vida, particularmente os últimos vinte anos, à coleta da tradição oral oeste-africana (contos, mitos, lendas, fábulas, relatos e genealogias) e à transcrição e descrição de conhecimentos tradicionais, instituições, costumes, ritos e cosmovisões religiosas. Como membro do conselho executivo da Unesco, durante a década de 1960, fez ouvir seu grito de alerta em favor do patrimônio cultural e espiritual africano. Defendeu – como Ki-Zerbo e outros – o reconhecimento da oralidade como fonte de conhecimento histórico. Apontou a urgência de reunir os testemunhos e ensinamentos dos tradicionalistas africanos.⁸ Ao alerta se associa seu conhecido asserto: “Na África, quando morre um ancião, é uma biblioteca que se queima”.

⁷ Amadou Hampaté Bâ (1900-1991), filho de aristocrática família “peul” de Bandiagara (Mali), de formação islâmica, integrou a primeira geração de africanos da antiga colônia francesa do Alto Senegal e Níger com formação europeia. [Observação: O nome Alto Senegal e Níger data do estabelecimento da colônia, em 1904. Depois, a partir de 1920, a colônia divide-se em Sudão Francês (atual Mali) e Alto Volta (atual Burkina Faso)]. Hampaté Bâ foi pesquisador do Institut Français d’Afrique Noire, em Dakar, a partir de 1942. Com Ki-Zerbo e uma grande equipe de pesquisadores, em sua maioria africanos, Hampaté Bâ fez parte do comitê científico da Unesco para a redação de uma **História geral da África** (KI-ZERBO, 1982).

⁸ Trata-se de um tipo particular de ofício tradicional, uma espécie de historiador da tradição oral, com sua correspondente iniciação e seus misteres próprios (BÂ, 1982, p. 208-212).

Em “A tradição viva” (BÂ, 1982, p. 181-218), capítulo de especial interesse para uma compreensão adequada da tradição oral, justamente porque produzido por alguém “de dentro” da tradição, Hampaté Bâ explica que, nas sociedades tradicionais africanas, existe forte ligação entre o homem e a palavra. O homem é a palavra que profere. A coesão social repousa no valor e no respeito pela palavra. A palavra falada possui valor moral e caráter sagrado, devido à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas. A fala entende-se como dom do Ser-um, o Vazio-vivo primordial⁹. Materializa as vibrações das forças vitais. No universo, tudo fala – explica o autor. A fala pode ser vista, ouvida, cheirada, saboreada, tocada. A tradição oral, que se constrói sobre tal concepção da palavra como sacralidade, não se limita ao *corpus* de histórias e lendas ou de relatos mitológicos e históricos. Trata-se, sim, de histórias, mitos e lendas que se tornam conhecimento vivo e de enorme eficácia pedagógica na vida das comunidades, abrangendo a totalidade de sua existência. Diz o autor:

[A tradição oral] é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação (BÂ, 1982, p. 183). Na tradição africana, a fala, que tira do sagrado o seu poder criador e operativo, encontra-se em relação direta com a conservação ou com a ruptura da harmonia no homem e no mundo que o cerca (BÂ, 1982, p. 186).

Ainda que provenientes das mãos de um intelectual e especialista, seus escritos sobre as tradições orais, quer na forma de relatos, quer na forma de registros etnográficos, esbanjam a vitalidade da boa narrativa. Assim, por exemplo, em **Amkoullél, o menino fula** (BÂ, 2003), a cosmovisão e os ritos religiosos transbordam em riqueza de detalhes e significações: Kadidja, mãe de Amadou, consulta uma velha e respeitada marabu, conhecedora das ciências islâmicas tradicionais, antes de empreender a busca pelo paradeiro de seu marido, preso pelos franceses (BÂ, 2003, p. 79-80). A descrição minuciosa dos ritos e festividades em torno da cerimônia de circuncisão de Hammadoun, irmão de Amadou, ocupa várias páginas (BÂ, 2003, p. 191-199). Outros elementos religiosos aparecem a cada

⁹ Expressões tiradas do mito bambara da criação (ver BÂ, 1982, p. 184).

página, na fluência e simplicidade próprias dos contadores de história: a descrição da saída do deus Komo¹⁰, com sua máscara sagrada, para saudar o nascimento de uma criança (BÂ, 2003, p. 122-125); a identidade e a tolerância religiosa entre o islã e a religião tradicional; uma cerimônia de entrada no islamismo (BÂ, 2003, p. 135). Os exemplos são diversos.

Em seus escritos, em geral, ao lado de informações históricas e da descrição de costumes, revela-se a “intromissão” de um narrador/autor que comenta e participa da narrativa, fazendo-se expressamente personagem dela. Tais marcas textuais constroem interessante ausência de limites entre a escrita literária e a pesquisa etnográfica. Se, conforme Hampaté Bâ, qualquer tentativa de conhecer a história e o espírito dos povos africanos deve apoiar-se na herança da tradição oral, ele mesmo se destaca, na cadeia de sua transmissão, como uma referência das mais importantes.

Outro nome que não se pode olvidar, em prol de uma melhor compreensão do mundo africano, é o de Honorat Aguessy¹¹. Em “Visões e percepções tradicionais” (AGUESSY, 1977), capítulo de **Introdução à cultura africana**¹², o autor oferece o que se pode considerar uma verdadeira síntese acerca da cultura africana. Segundo ele, a Europa construíra algumas “visões e percepções” sobre o continente africano, que constituíram um edifício de característicos preconceitos: pensar que as sociedades não europeias nunca tivessem ideias similares às dos europeus; pensar que as similaridades advinham sempre de influência europeia. Na busca por definir o *proprium* africano, em comparação aos procedimentos e preconceitos europeus na abordagem da cultura africana, e, por vezes, refutar aqueles preconceitos, o autor aponta, entre outros aspectos, o caráter “diverso”

¹⁰ Conforme explica Hampaté Bâ (2003, p. 121), “Komo é uma antiga sociedade religiosa bambara, reservada aos adultos, e cujo deus, representado por uma máscara sagrada, também se chama Komo”.

¹¹ Honorat Aguessy, de Benim, doutor em Sociologia e em Letras e Ciências pela Sorbonne, fundador no seu país do Instituto de Desenvolvimento e Intercâmbio Indígena, tornou-se mundialmente conhecido por suas pesquisas em torno das questões que abrangem a relação entre cultura tradicional e biodiversidade. Sua marcante presença em eventos internacionais que discutem os temas da agrobiodiversidade atesta o relevo de suas investigações.

¹² Esse livro concretiza uma decisão da 18ª Seção da Conferência Geral da Unesco, de publicar uma introdução à cultura africana destinada ao grande público, abarcando valores literários, artísticos e culturais da África tradicional e moderna.

dessa cultura. Sem dúvida, o deslocamento do escrito para o oral, além de outros elementos, aparece como marca comum, unitária, em relação às diversas sociedades africanas. Há, no entanto, um conjunto de variáveis que definem a diversidade do *proprium* africano: as influências físicas e ecológicas sobre as modalidades de povoamento, de comunicação e de modo de pensar; a “dimensão” e a “extensão” das sociedades (grupos mais isolados, grupos de múltiplos contatos); a mentalidade resultante da história específica de cada sociedade africana.

Em relação aos estudos europeus acerca da cultura africana (Griaule, Tempels, Lévy-Bruhl, Louis-Vincent Thomas, Janheinz Jahn et al.), particularmente no que diz respeito à importância dada aos “princípios africanos” de vida, força e unidade, Aguessy questiona: “Como avaliar a exatidão, em todos os níveis, das teorias europeias?”; “Qual seu grau de importância ou de ‘esterilidade’ para a cultura africana?”; “Como explicar as correlações arbitrárias entre a concepção africana e um sistema ocidental predileto?”. Acerca da controvérsia entre europeus para saber se existe ou não uma “filosofia” em África (Janheinz Jahn, Griaule e Tempels *versus* Thomas), Aguessy (1977, p. 101-103) afirma: As controvérsias europeias sobre África não têm efeito sobre as culturas africanas; as declarações de um investigador sobre o caráter “filosófico” da cultura africana não põem em evidência o estatuto das culturas tradicionais africanas; as declarações de que o pensamento africano é desprovido de síntese e de abstração não farão desaparecer os valores produzidos e renovados pelo espírito africano; o alto nível de uma cultura não se pode demonstrar apenas pela abstração e pela lógica; a filosofia, por sua vez, tem origem não só em uma ordem lógica, mas, também, no delírio.

Contra a concepção fixadora de tradição, geralmente presente nas leituras europeias sobre África, o autor mostra que a tradição não é a repetição das mesmas seqüências, não é um estágio imóvel da cultura que se transmite de geração para geração. A tradição é sinônimo de atividade. Resume Aguessy (1977, p. 112): “A cultura tradicional faz-se, desfaz-se, refaz-se”.

Ao analisar os domínios do *proprium* cultural africano, Aguessy (1977, p. 124) destaca o lugar preponderante da religião: “A religião africana é, em certo sentido, o efeito e a origem da civilização da oralidade”. No domínio religioso, a iniciação, com seus ritos próprios, desempenha papel fundamental enquanto instituição que se incumbe de informar e formar o indivíduo. Nesse domínio, destaca-se o mito como “o discurso fundamental em que se baseiam todas as justificações da ordem e da contraordem sociais” (AGUESSY, 1977 p. 128). A narrativa mítica distingue-se de outras categorias de narrativas pelo seu caráter fundador e doador de sentido relativo às realidades cotidianas, por sua expressiva ligação com o domínio religioso e por um tipo de linguagem “em aberto” que obriga sua atualização.

A concepção de sagrado que envolve a palavra, no contexto da cultura predominantemente oral, garantiu que as aquisições culturais africanas não sofressem perdas e degradações rápidas. No marco do sagrado, operou-se, segundo o autor, a fixação necessária das normas e cosmovisões que regem a vida social. Afirma expressamente o autor:

Posto que a linguagem está constantemente ameaçada pelo risco de dizer, redizer e contradizer, e visto que toda comunidade necessita de um mínimo de estabilidade e da exigência de um quadro normativo, as religiões africanas funcionaram, no marco da cultura, como campo de referência quanto às normas, às ideias coletivas e aos ideais, estabilizando os valores veiculados pela linguagem (AGUESSY, 2002, tradução nossa)¹³.

A religião africana não é simples mística. Funda “cientificamente” e funda-se em aspectos botânicos, zoológicos, biológicos, matemáticos, artísticos, humanos, enfim. Significa, ao mesmo tempo, o domínio do meio ambiente e o respeito que a ele se deve. Todo o processo pedagógico e de domínio de conhecimentos, na cultura tradicional africana, sustenta-se sobre o mesmo marco da cultura oral e da religião. Para Aguessy (2002, tradução nossa):

¹³ No original, em espanhol: “Puesto que el lenguaje está constantemente amenazado por el riesgo de decir, rededir y contradecir y visto que toda comunidad necesita un mínimo de estabilidad y la exigencia de un cuadro normativo, las religiones africanas funcionaron, en el marco de la cultura, como campo de referencia en cuanto a las normas, las ideas colectivas y los ideales estabilizando los valores vehiculados por el lenguaje” (AGUESSY, 2002).

É nesse marco da precariedade da cultura baseada na oralidade e da preciosa garantia e proteção que lhe aporta a religião que se compreende a densidade da educação e da formação das sucessivas gerações: graças aos grupos de iniciação, ao conteúdo extensivo do campo dos conhecimentos, ao lugar da palavra, à concepção do mundo dos espíritos, dos ancestrais e das divindades (ou mensageiros divinos), à importância do ritual, ao lugar das proibições, ao significado “numinoso” do psiquismo humano, ao “status” de todo defunto...¹⁴.

Em suas pesquisas sobre as questões que abrangem a relação entre cultura tradicional e biodiversidade, Aguessy afirma que a religião tradicional africana pode oferecer importante orientação aos estudos sobre o assunto. Frente ao caráter holístico da biodiversidade, as práticas tradicionais, alicerçadas sobre o fator religioso, iluminam as práticas ecológicas e as reflexões com seu foco cosmoteândrico, isto é, um foco que integra, em qualquer circunstância, o cósmico, o divino, o humano.

2 Há um *proprium* africano relativo ao sagrado?

Quando se fala de cultura africana ou de tradição africana, não se deve generalizar. O alerta vem de ninguém menos que Hampaté Bâ, um dos maiores especialistas em tradição africana. Seria, de fato, um erro grosseiro imaginar uma unidade africana, sem levar em consideração as variações presentes nas diversas regiões e nas diversas etnias africanas. Não há *uma* África, não há *um* homem africano, lembra aquele autor.

Ocupando lugar preponderante na cultura africana, em comparação com os domínios dos jogos, das artes, da sabedoria dos provérbios, a religião, também ela, não pode ser compreendida na perspectiva de uma cosmovisão unitária. Existem, certamente, na cultura africana em geral e na religião em particular elementos que se apresentam com certa constância: a presença do sagrado em todas as coisas, a

¹⁴ No original, em espanhol: “Es en este marco de la precariedad de la cultura basada en la oralidad y de la preciosa garantía y protección que le aporta la religión, que se comprende la densidad de la educación y de la formación de las generaciones sucesivas gracias a los grupos de iniciación, el contenido extensivo del campo de los conocimientos, la posición de la palabra, la concepción del mundo de los espíritus, los ancestros y las divinidades (o mensajeros divinos), la importancia del ritual, el lugar de las prohibiciones, el significado ‘numineux’ del psiquismo humano, el ‘status’ de todo muerto...” (AGUESSY, 2002).

relação harmônica entre a arquitetônica do mundo visível e a do invisível, a relação dinâmica entre os vivos e os mortos, o acesso às sucessivas etapas do amadurecimento técnico e humano baseado nos processos pedagógicos de afiliação e de iniciação, a construção identitária alicerçada sobre o sentido do comunitário. Isso não significa, entretanto, que as divindades, a linguagem religiosa, os interditos, os costumes sociais decorrentes dessas proibições sejam os mesmos. Assim, por exemplo, a organização arquitetônica do panteão vodu no Daomé (atual Benim), com suas divindades e sua dinâmica, pouco tem a ver, na sua linguagem própria, com as manifestações religiosas tradicionais do sul de Moçambique. As diferenças não se explicam apenas pela distância geográfica. Algumas vezes, as variações podem ocorrer de aldeia para aldeia, dentro de uma mesma etnia¹⁵.

Honorat Aguessy lembra que as sociedades africanas “movem-se num quadro dinâmico, onde a migração dos grupos constitui simultaneamente uma metáfora e uma metonímia significativas” (AGUESSY, 1977, p. 106). Nesse sentido, o que se costuma caracterizar como “religião tradicional” diz respeito não a um elemento puro e identitário da “africanidade”, mas resulta de processos de enriquecimentos recíprocos e dialéticos entre as sociedades africanas. Vale lembrar, ainda, os seculares processos de islamização e de cristianização que marcaram a história do continente africano. Hampaté Bâ, em suas memórias, refere-se às relações de boa vizinhança entre a religião muçulmana e as práticas tradicionais do ambiente bambara¹⁶. Em suas pesquisas sobre religião banto, Placide Tempels (1949) já observava que muitos elementos que ele apresentava como parte da religião tradicional já não se encontravam, de fato, senão de modo muito descaracterizado em certos ambientes urbanos.

¹⁵ Sobre a questão da diversidade dos povos da África e suas culturas, cf. Appiah (1997), particularmente o capítulo inicial, intitulado “A invenção da África” (APPIAH, 1997, p. 19-51).

¹⁶ Para os muçulmanos que viviam na região bambara, conta Hampaté Bâ, havia uma afiliação formal à religião tradicional do Komo, a fim de que não ficassem isolados da comunidade. Os muçulmanos “eram dispensados de sacrificar às imagens, não comiam os alimentos dos sacrifícios, não bebiam álcool e não assistiam às cerimônias, mas ao menos também não eram obrigados a se fechar durante as saídas do Komo” (BÂ, 2003, p. 135).

Em que pese o esforço do missionário Asúa Altuna (1985) em afirmar a “unidade fundamental” da religião tradicional banto, ou mesmo que se leve em consideração a exigência do Colóquio de Cotonou¹⁷ de ater-se ao termo “religião africana tradicional”, seria ingênuo pensar *uma* religião africana, como se houvesse uma única “africanidade”. Ainda que se possa apontar elementos constantes na variação das sacralidades que se documentam em África, o que encontramos são necessariamente “mesclas”, resultado dinâmico de contatos interculturais que um estudo mais detalhado da história do continente africano torna evidente.

Outro elemento, que exige tratamento menos reducionista, na busca por compreender com mais adequação a cultura africana, diz respeito à oralidade. Hampaté Bâ lembra que tradição, em relação à história africana, refere-se à tradição oral; afirma que qualquer tentativa de conhecer a história e o espírito dos povos africanos deve se apoiar nessa herança (BÂ, 1982, p. 181-183).

Graças à etnologia moderna e a outros esforços de pesquisa e divulgação da cultura africana, começou a desmoronar, há algumas décadas, o conceito hegeliano, amplamente difundido e que se tornou senso comum, segundo o qual povos sem escrita eram povos sem história e sem cultura. Esse conceito, infundado, provinha obviamente de culturas onde a escrita e o livro constituíam importante veículo de herança cultural. Essas culturas não só concederam enorme confiança à escrita como levantaram o problema da validade dos testemunhos baseados na oralidade. Hampaté Bâ responde à questão afirmando que nada prova, *a priori*, ser o relato escrito mais fidedigno que o oral. Aliás, a escrita não só nasce da oralidade, cristalizando as tradições, como não a suplanta nem elimina.

Ana Mafalda Leite (1998) discute uma série de preconceitos – que é preciso evitar – relacionados à oralidade, presentes no discurso crítico sobre a literatura africana. Um dos mais frequentes diz respeito à dicotomia entre escrita e oralidade,

¹⁷ O Colóquio de Abidjan (1961) decidiu denominar as religiões tradicionais africanas “Religiões Tradicionais” ou “Religião Africana”; o Colóquio de Cotonou (de 1970) pediu que todos se ativessem à expressão “Religião Africana Tradicional”, ou expressão equivalente, repelindo “termos depreciativos e sem fundamento, tais como animismo, paganismo, feiticismo, ancestrismo, manismo, superstição, etc. que serviram para identificar a religião africana” (ASÚA ALTUNA, 1985, p. 369).

correlacionando-se a uma “essência” europeia, e esta a uma “natureza” africana. Conforme Aguessy (1977, p. 108), um aspecto de particular importância, em relação à oralidade, diz respeito ao fato de ser ela uma característica dominante, mas não exclusiva, do campo cultural africano. Em que pese as objeções – falta de acordo em integrar o Egito antigo na área cultural tradicional da África, as influências do islã para explicar o vigor intelectual da Universidade de Tombuctu, as influências cristãs para ratificar o nome de grandes doutores africanos, como Tertuliano, Orígenes e Agostinho –, “houve numerosos pensadores africanos que desenvolveram por escrito e durante séculos os valores produzidos pela sociedade e os frutos das suas próprias inspirações e elaborações” (AGUESSY, 1977, p. 111).

Vale responder às objeções, com Aguessy, nestes termos: nenhuma cultura se desenvolve e se expande de maneira autárquica; a síntese cultural, as simbioses, as mesclas não são mera cópia ou repetição de outra cultura. E, ainda que não tivesse existido a Universidade de Tombuctu, ou que olvidássemos os doutores cristãos da África mediterrânea, teríamos de reconhecer: a oralidade não é a hipotética incapacidade do uso da escrita. Lembra Aguessy que, mesmo conhecendo a escrita, muitas sociedades africanas não a usaram, entretanto, do mesmo modo que outras culturas. A oralidade, em sua particular correlação com a cosmovisão religiosa tradicional, apresenta-se, a um só tempo, como efeito e causa de certo modo de ser “africano”, definindo relações sociais, estratificações e diferenças sociais, detenção da palavra, autoridade, iniciação e conhecimentos tradicionais (AGUESSY, 1977, p. 108-112).

Um terceiro aspecto a se considerar em relação ao *proprium* africano envolve as correlações entre política e questões culturais. Bastaria o exemplo de Ki-Zerbo – nas palavras de Holenstein, “o intelectual africano que melhor conseguiu associar ciência e ação política” – para compreender a imbricação dos campos político e cultural. Conforme palavras de Jacqueline Ki-Zerbo, sua mulher:

Dizem que Joseph teria podido desempenhar outro papel se não se tivesse metido na política. Mas não podia. Todas as suas análises levaram-no a tomar posição contra o que observava. É precisamente o prolongamento do intelectual que investe na política para alterar a ordem das coisas¹⁸.

Nos prolegômenos de **Introducción a la cultura africana** (SOW, 1982), o autor reclama da falta de participação dos intelectuais africanos nos debates ideológicos sobre a cultura de seus próprios povos. Tece um rol de perguntas que apontam a dimensão política que envolve as questões culturais. Uma pergunta, em particular, revela a agudeza do problema:

Devemos nos perguntar se a soberania nacional tem libertado e dado força às culturas que anteriormente as potências coloniais haviam sufocado ou desfigurado. Gostaríamos de saber se a cultura do povo, ontem ignorada, pode hoje florescer (SOW, 1982, p. 10, tradução nossa)¹⁹.

Para os ocidentais, em geral, as polarizações de caráter ideológico parecem ter sido superadas, particularmente depois da queda dos regimes socialistas do leste europeu. Fala-se mesmo de uma era “pós-ideológica”. Contudo, ainda que se pudesse transitar em um mundo sem ideologias, esse universo, de qualquer modo, não seria a África. Assim, por exemplo, não é possível pensar a literatura africana moderna – aquela que nasce a partir da entrada de europeus no continente, que utiliza a língua do colonizador – sem mencionar seu engajamento político em prol das lutas de independência, da busca de uma identidade negro-africana, do desenvolvimento endógeno. Algumas décadas depois das independências, os diversos projetos literários africanos arrefeceram, obviamente, suas marcas de luta anticolonial. As guerras civis, os governos pós-coloniais, a pobreza, a falta de rumos, a exclusão dos processos de mundialização econômica para boa parcela das sociedades africanas continuam, no entanto, a imprimir suas marcas na cultura africana mais recente.

¹⁸ Da nota biográfica elaborada por René Hølestein (KI-ZERBO, 2006, p. 170).

¹⁹ No original, em espanhol: “Debemos preguntarnos si la soberanía nacional ha liberado y potenciado a las culturas que anteriormente las potencias coloniales habían sofocado o desfigurado. Nos gustaría saber si la cultura del pueblo, ayer rechazada o ignorada, puede florecer hoy”.

Uma última consideração relativamente ao *proprium* africano propõe que seja evitado, para fins de caracterizar adequadamente a cultura africana, o costumeiro confronto Europa *versus* África. Repetiu-se, em momentos e circunstâncias diversos, que a emoção é negra e a razão é branca; ou que a razão negra é intuitiva, enquanto a branca é analítica; que a oralidade é africana e a escrita, europeia; que o ritmo é da África e a melodia é ocidental; ou, ainda, que dançar é uma recreação tipicamente africana, em contraposição a ler, ler solitariamente, como algo característico de Paris ou Londres²⁰.

Esse tipo de confronto revela duas atitudes opostas: uma, herdeira da antropologia vitoriana, coloca a cultura africana no lugar da primitividade, em contraposição à civilizada Europa; outra a considera exemplar, ou mesmo superior, em relação ao mundo europeu.

Certamente, podem-se estabelecer paralelos e comparações, com vistas a construir algum perfil da cultura africana, baseado em elementos que se revelam constantes. Contudo, estabelecer a bipolaridade extrema entre o ocidente industrial e a África tradicional significa colocar mal o problema – como se Europa fosse a cristalização da modernidade e a África fosse a essência da tradição; como se Europa ou África tivessem uma essência identitária “pura”, sem mesclas de qualquer espécie. Vale, para rechaçar as costumeiras polarizações, o alerta que Ana M. Leite (1998, p. 23) faz para o âmbito da literatura: “Insistir numa visão monolítica e indiferenciada de uma estética africana é uma forma também de negar a heterogeneidade e complexidade do universo cultural africano”.

Evitar o confronto Europa *versus* África coloca-se como exigência também para o âmbito da religião e do sagrado. Seria um absurdo imaginar que a escola sociológica de Durkheim não pudesse oferecer qualquer contribuição para o estudo das religiões africanas. Seria absurdo pensar que a taxonomia das sacralidades

²⁰ No âmbito dos estudos literários, leia-se, para ilustrar, Coetzee (2004, p. 47). Em uma perspectiva mais marcadamente política, uma caracterização da diversidade cultural africana, em contraposição ao mundo europeu, pode ser encontrada na obra do político e escritor senegalês Léopold Senghor (1906-2001), ideólogo do movimento da negritude, juntamente com o poeta antilhano Aimé Césaire.

sugerida por Eliade não pudesse servir para organizar documentos sagrados da África; ou que a cosmovisão religiosa de Rudolf Otto não tivesse elementos em comum com concepções africanas acerca de Deus. Revelaria falta de senso acadêmico destituir de todo valor as contribuições de Junod, Kagamé, Griaule, Tempels e outros – ainda que europeus, filhos de europeus ou africanos assimilados – para o conhecimento dos mundos africanos. Seria igualmente um absurdo, no outro extremo, pensar que Léopold Senghor, Ki-Zerbo, Hampaté Bâ, Honorat Aguessy, Kwame Appiah e tantos outros teóricos africanos nada tivessem a dizer de interesse para o ocidente.

No lugar da polarização, melhor seria reconhecer que as pesquisas e reflexões teóricas sobre a cultura africana e, dentro dela, sobre o fato religioso, constituem uma edificação em simultâneo com a contribuição de africanos e europeus – edifício ainda inacabado, que continua em obras igualmente na África e na Europa.

Conclusão

Em contraste com as perspectivas “colonizadoras”, teóricos africanos (como Kwame Appiah, Honorat Aguessy, Joseph Ki-Zerbo, Amadou Hampaté Bâ e outros) indicam uma visão mais ampla dos diversos domínios da cultura africana, em relação aos quais o sagrado e a religião ocupam lugar preponderante. Ainda que utilizando ferramentas metodológicas das escolas europeias, a visão “de dentro” proposta pelo olhar africano sobre África logrou oferecer um novo discurso sobre a história e a cultura das sociedades africanas. Dentre outros aspectos apontados pelos teóricos africanos, destaca-se o papel da religião.

Na concepção tradicional africana, a religião, assentada no mesmo arco da cultura oral, funda todos os demais componentes da vida social. Tudo participa do sagrado, compreendido como a força vital com a qual absolutamente tudo no universo se relaciona. Traço central da imbricação entre cultura oral e o sagrado, a

fala entende-se como dom que provém do Ser Supremo e possui valor moral e caráter sagrado. Sobre ela se assentam as potencialidades do poder, do querer e do saber. Sobre a palavra como sacralidade se assenta o especial valor das histórias e mitos, com seu caráter fundador e doador de sentido à ordem social e às realidades cotidianas.

Em que pesem os conflitos e contrastes entre os diferentes olhares – o europeu e o africano – acerca de África e sua cultura, coloca-se, de outro lado, a dificuldade: o continente africano não constitui uma unidade homogênea, também não podendo existir, por conseguinte, uma visão de mundo essencialmente africana. Afirmar tal concepção seria cair no mesmo tipo de armadilha da racionalidade científica triunfante europeia da era vitoriana: a generalização manipuladora. Em resumo: pode-se, certamente, apontar limites das ciências ocidentais na abordagem dos fatos culturais africanos. Pode-se, igualmente, reconhecendo a amplitude da afirmação, falar da autocompreensão africana no domínio da religião. Pode-se, também, evitando os focos especializados e preferindo as perspectivas mais ampliadas, utilizar as ciências das religiões – típicas construções europeias – na abordagem de fatos religiosos africanos.

REFERÊNCIAS

AGUESSY, H. Visões e percepções tradicionais. In: AGUESSY, H. et al. **Introdução à cultura africana**. Lisboa: Ed. 70, 1977. p. 95-135.

AGUESSY, H. Documento conceptual sobre el tema “Cultura, religiones y biodiversidad. In: WORKSHOP INTERNACIONAL SOBRE O MANEJO LOCAL DA AGROBIODIVERSIDADE, 2002, Rio Branco. **Anais...** Disponível em: <www.amazonlink.org/gd/diversidad/aguessy_esp.doc>. Acesso em: 22 nov. 2008.

APPIAH, K. A. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ASÚA ALTUNA, R. **Cultura tradicional banto**. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

BÂ, A. H. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (Coord.). **História geral da África**. São Paulo: Ática, 1982. v. 1, p. 181-218.

BÂ, A. H. **Amkoullel, o menino fula**. São Paulo: Pallas Athena, 2003.

BRAUDEL, F. Prefácio. In: KI-ZERBO, J. **História da África Negra**. Lisboa: Europa-América, 1978.

COETZEE, J. M. O romance na África. In: COETZEE, J. M. **Elizabeth Costello: oito palestras**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 42-66.

KI-ZERBO, J. **História da África Negra**. Lisboa: Europa-América, 1978.

KI-ZERBO, J. Introdução geral. In: KI-ZERBO, J. (Coord.). **História geral da África**. São Paulo: Ática, 1982. v. 1, p. 21-42.

KI-ZERBO, J. **Para quando a África?** Entrevista com René Holestein. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

LEIRIS, M. **A África fantasma**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

LEITE, A. M. **Oralidades & escritas nas literaturas africanas**. Lisboa: Colibri, 1998.

LOPES, J. M. Joseph Ki-Zerbo: o desaparecimento de um “baouba” da enciclopédia africana. **Cézanne**, n. 2, fev. 2007. Disponível em: <www.proffint.com>. Acesso em: 23 dez. 2008.

M'BOKOLO, E. **África Negra: história e civilizações**. Salvador: Ed. UFBA, 2009. t. 1.

SOW, A. I. Prolegómeno. In: AGUESSY, H. et al. **Introducción a la cultura africana:** aspectos generales. Barcelona: Serbal, 1982. p. 9-31.

TEMPELS, P. **La philosophie bantoue.** Paris: Presence Africaine, 1949.