

Expressões corporais e religião

MARIA ANTONIETA ANTONACCI

Relato de Henry Stanley, em 1890, referindo-se a combates pelo domínio de povos e territórios africanos após a Conferência de Berlim (1885), e recortado pelo historiador Joseph Ki-Zerbo para refutar a “passividade africana” — “a carência de hostilidades por parte de tribos desorganizadas” —, revela abismos entre Áfricas e Europa. Sem discursos e retóricas, emerge o imenso fosso entre visões de mundo, viveres e pensares manifestos em usos do corpo:

No dia 18 de dezembro, para cúmulo de nossas misérias, estes canibais tentaram um grande esforço para nos destruir, uns empoleirados nos ramos mais altos das árvores que dominavam a aldeia de Vinya Ndjara, outros emboscados como leopardos entre as plantas ou enroscados como serpentes na cana-de-açúcar.¹

Nesse frente a frente de mundos em confrontos desde o século XV, alcançamos atitudes de defesa, de aldeias africanas enfrentando recursos bélicos da tecnologia europeia a partir de técnicas de empoderamento de seus corpos, sob o signo de animais emblemáticos em suas concepções de unidade cósmica. Sem disjunções cultura/natureza, corpo/comunidade, em cosmologia de povos africanos todo universo é povoado por seres vivos, regido por “forças minerais,

vegetais, animais, humanas, em perpétuo movimento”, onde o “visível é concebido e sentido como sinal, concretização, envoltório de um universo invisível”. Ainda com Hampâté Bâ, nessa mundividência, a pessoa humana “implica uma multiplicidade interior” de interações físicas, psíquicas, espirituais, comunitárias, ganhando expressão no provérbio bambara e peul: “As pessoas da pessoa são inúmeras na pessoa”.²

Expressões culturais africanas e da diáspora precisam ser lidas a partir desses fundamentos basilares. Tanto bantos quanto sudaneses, povos africanos concebem o universo segundo interações entre energias vitais; relacionam-se com seus ancestrais em simbiose com outros seres e divindades de seu cosmo, compartilhando e renovando suas tradições vivas, oralmente repassadas de geração a geração.

Nesse ordenar o mundo do reino mineral ao humano, estudiosos indicam que já no antigo Egito, antes da primeira terra, primeiro animal, primeiro humano, havia “algo acuoso, ilimitado, úmido desde sempre”: “A Divindade primordial se despregou de Águas Infinitas e iniciou sua ação geradora, forjando a ordem particular do mundo, [onde] água é símbolo visual de potencialidade, de existências possíveis, de fundamento de vida”.³ Em vida que flui de movimentos ilimitados,

infinitos, em fluxos contínuos, a humanidade negro-africana se diferencia, em seus fundamentos, da humanidade ocidental que fincou raízes na terra onde está radicado o Estado-Nação, Leviatã para Hobbes, “Deus na terra” conforme Enrique Dussel.⁴

Entre nossos estudiosos de culturas africanas, “o vínculo religião/natureza — a sacralização ambiental — gera uma série de traços típicos das religiões africanas”. Como tudo na natureza pode ser sagrado — “lagos, cachoeiras, riachos, montanhas, árvores, pedras, grutas, os africanos possuem múltiplos templos e uma conduta religiosa multifária”, variando desde geografias e histórias locais, sendo possível pensar que onde está o homem africano, seja iorubá, jeje, axânti, quicuí, estão suas religiões. Mas, como avaliou Antonio Risério, “o fato de o ser humano se achar imerso numa ambiência sagrada dilui as linhas divisórias entre o domínio da matéria e o reino do espírito, tal como o Ocidente se habituou a concebê-los”.⁵

E culturas africanas, com suas complexas injunções materialidade/espiritualidade, integrando à realidade vivida, a natureza e o sobrenatural, tiveram sua riqueza de vida sensível, moral, social, estética, corporal esquarterada e racializada com a expansão da razão do “homem europeu”. Toda percepção, intuição, vida sensitiva de corpos impensáveis sem o espaço físico e social ao qual pertencem foi animalizada, desumanizada pelo ego conquistado do “homem europeu” (expressão de Enrique Dussel). Ao se expandir, projetar seus tempos e espaços, instituições e valores, razão e verdade, a Europa construiu-se como local humano e epistêmico privilegiado, contraindo humanidades e sabedorias extraocidentais.

Visões impressionistas de viajantes, missionários, exploradores a serviço de ambições de governantes e mercadores europeus em relação a antigos reinos e impérios africanos fixaram ideias ocidentais sobre Áfricas. Suas

tradições e costumes foram-se desfigurando a partir de vocábulos e imagens, exposições e ciências geradas com base em dados coletados por olhares externos, sistematizados e divulgados segundo códigos de museus e arquivos europeus. Impossível ignorar que a projeção da Europa e seus Outros justificou o colonialismo e o extravasar de intervenções em nome de sua civilização e salvação. As construções europeias de imprensa, história, antropologia, teologia, fotografia, literatura estão vincadas de representações sob a lógica d’olhos do império.⁶

Abrindo para “verdade documental”⁷ da barbarização de povos africanos, na perversa luta histórica por representações, o relato de Stanley não só evidencia violências físicas e simbólicas de exploradores europeus nomeando seus Outros de “canibais”, mas permite ver como africanos incorporavam seus universos. Se diante de padrões europeus eram escravos e selvagens a serem civilizados e colonizados — “fardos do homem branco” —, neste flagrante é possível surpreender realidade e imaginários culturais aquém-circuitos ocidentais.

Culturas fragilizadas e desacreditadas diante da potência e ciência de verdades imperantes, “em época de complexa renovação epistêmica e estabelecimento de relação íntima entre o ‘literário’ e o ‘colonial’,” transbordando o campo de imagens na produção de sentidos bem além de fins imediatos. Para Gayatri Spivak, pensadora do *subaltern studies* indianos, “o colonizador se constrói a si mesmo enquanto constrói a colônia. Em relação íntima, um segredo a vozes que não pode fazer parte do saber oficial”.⁸

Assim, vitalidade de modos de viver, estar e ocupar o mundo de culturas africanas, que interagindo com forças, energias, substâncias do entorno, formularam saberes convivendo com o meio circundante, foi usada para descrever culturas e mentalidades primitivas, ignorantes. Animistas — em termos de

crenças religiosas —, por atribuírem alma a seres da natureza. Por conceberem e viverem o mundo como todo orgânico, do qual fazem parte, povos de matrizes orais africanas compartilham a vida com a natureza, que sentem e experimentam em seus próprios corpos, historicamente feitos em interface cultura/natureza.

Séculos de violência, respaldada “por um sistema legal estrangeiro que se faz passar pela lei propriamente dita, uma ideologia estrangeira instaurada como verdade única e um conjunto de Ciências Humanas ocupadas em estabelecer o ‘nativo’ como outro que consolida a si mesmo”,⁹ tornam urgente leituras que recoloquem, em outros campos de luta, colonizados e colonizadores, em atenção a discrepâncias.

A partir de pesquisas em voga nos “tempos modernos”, intelectuais europeus de campos de conhecimentos em constituição formularam textos eivados de prejuízos e intolerâncias em relação às colônias. Ciências da modernidade colonial construíram a Europa forjando “seu conhecimento do mundo, alinhado a suas ambições econômicas e políticas, subjuga[ndo] e absorve[ndo] os conhecimentos e as capacidades de conhecimento de outros”.¹⁰

Com base na Filosofia, que, conforme Walter Mignolo, “se constituiu em característica da civilização ocidental” e se “transformou em vara com a qual se mede o ‘pensamento’ e o modelo de como devem pensar os seres humanos civilizados”,¹¹ retomando Spivack importa rever para “medir silêncios”, sem “investigar, identificar e medir [...] o desvio”.¹²

No Brasil de fins do século XIX, costumes, crenças, tradições africanas e diaspóricas foram discutidos entre intelectuais das margens Atlânticas, que deixaram registros de preconceitos transcontinentais, conforme debates de Nina Rodrigues com pesquisadores em língua francesa, na qual publicava

resultados de suas pesquisas na Bahia.¹³ Trocando ideias com Jaime Frazer, Maurice Delafosse, Réville, Edward Tylor, Dr. Brazil Féris, e priorizando estudos de Lang e A. B. Ellis (coronel britânico das Índias Ocidentais que continuou a História do Daomé, de Dalzer, que ficara em 1791), Nina Rodrigues montou “estudo psicológico do sentimento religioso dos negros do Brasil”. Em base comparativa, apoiou-se no psicólogo Lang, para quem o “estado selvagem se revela em exuberante eflorescência nas manifestações religiosas de toda raça”:

Em Psicologia, selvagem é o homem que, estendendo inconscientemente a todo Universo a consciência obscura que tem da própria personalidade, considera todos os objetos naturais como seres inteligentes e animados; que sem tirar uma linha de demarcação bem nítida entre ele e todas as coisas que existem neste mundo, facilmente se convence de que os homens podem ser transformados em plantas, em animais ou em estrelas, que os ventos e as nuvens, o sol e a aurora são pessoas dotadas das paixões e qualidades humanas e, sobretudo, que os animais podem ser criaturas mais poderosas do que ele próprio e, em certo sentido, divinas e criadoras.

Do ponto de vista social, o selvagem é o homem que faz repousar suas leis sobre regras bem definidas do totemismo, isto é, do parentesco do homem com os objetos naturais, e que se apoia sobre o caráter sagrado desses objetos.¹⁴

Entendendo animismo, fetichismo, totemismo como “persistência do estado mental dos selvagens”, e ciente de que “a extinção da escravidão no Brasil não foi solução, pacífica ou violenta, de um simples problema econômico”, Nina Rodrigues considerou “necessário ou conveniente emprestar ao negro a organização psíquica dos povos brancos mais

cultos”. Assim, “deu-se-lhe a supremacia no estoicismo do sofrimento, fez-se dele a vítima consciente da mais clamorosa injustiça social”.¹⁵ Sob tais ângulos, sua obra oscilou entre “qualidades, sentimentos, dotes morais ou ideias que ele não podia ter”, pois “até hoje não se puderam os negros constituir em povos civilizados” e o acompanhar “práticas africanas vivas”, “manifestações equivalentes do mesmo estado mental ancestral” onde desponha “a celebração de uma tradição”.

No sentido de leitura pendular, “descobriu” a “persistência do fetichismo africano nas exterioridades da conversão católica dos escravos” e que, “tão fetichistas como os negros católicos ou do culto iorubá, [eram] os malês da Bahia, acha[ndo] meio de fazer dos versetos do Alcorão, das águas de lavagem, das tábuas escritas, de palavras e rezas cabalísticas, outras tantas mandingas, dotadas de notáveis virtudes miraculosas, como soem fazer os negros cristianizados com os papéis de rezas católicas, com as fitas ou medidas de santos etc.”; sem deixar de mencionar laços do Kardecismo espírita com crenças africanas.¹⁶

Em meio a meandros de religiosidades híbridas, ainda abordou “negros não convertidos” a partir de uma “estratificação psicológica” de sobrevivências de tradições mentais africanas, na convicção de que “a adoção de cada crença religiosa” exige “condições mentais”.¹⁷ Na perspectiva da “incapacidade física das raças inferiores para as elevadas abstrações do monoteísmo”, decompôs a população africana da Bahia em “zonas superpostas”:

Na primeira, a mais elevada e extremamente tênue, está o monoteísmo católico, se por poucos compreendido, por menos ainda sentido e praticado. A segunda, espessa e larga, da idolatria e mitologia católica dos santos profissionais, para empregar a frase de Tylor, abrange a massa da população, aí compreendendo brancos, mestiços e negros mais inteligentes e cultos. Na terceira está,

como síntese do animismo superior do negro, a mitologia jeje-iorubana, que a equivalência dos orixás africanos com os santos católicos está derramando na conversão cristã dos negros crioulos.

Vem finalmente o fetichismo estreito e inconvertido dos africanos das tribos mais atrasadas, dos índios, dos negros crioulos e dos mestiços do mesmo nível intelectual.¹⁸

Tendo chegado a tal resultado partindo de observações em terreiros e espaços de festas baianas, ao receber as últimas pesquisas do Coronel Ellis — “brilhante estudo comparativo das crenças religiosas dos povos da Costa dos Escravos” —, Nina Rodrigues firmou o acerto de suas classificações, passando a importantes detalhamentos para ideias da época. Centrado na mitologia jeje-iorubá na Bahia, enfatizou a “elevação da concepção religiosa dos nagôs”, com a “divinização de todos os fenômenos meteorológicos celestes, firmamento, chuva, trovão, raio”, destacando que “em escala ascendente se pode remontar da adoração da pedra-fetichê à divindade antropomórfica [Xangô] em que se transforma o fenômeno físico do trovão e do raio”; ainda destacou que da “fitolatria nagô emerge o culto fetichista das plantas, das grandes árvores sobretudo, muito extenso entre os nossos negros e mestiços”, onde “o prestígio mágico das plantas cabalísticas e das rezas só encontra rival na virtude de certas folhas”.¹⁹

Importa acentuar que, quando se detém em línguas, festas, belas-artes como meios de extravasar e recriar universos contidos, seus registros falam de sua proximidade a africanos na Bahia, revelando contradições ao tentar definir complexas formas de expressão e reinvenção culturais como “selvagens”. Deixa ver que as misérias da escravidão e da desumanização nunca mascararam a realidade humana de homens, mulheres e crianças da diáspora. Em ambiguidades, evidencia como faltavam vocábulos e entendimentos para compreender o que acabou concluindo

como “fenômeno sociológico”.²⁰ Tanto que, ao referir-se a peças de práticas do culto jeje-iorubá dos orixás, encaminhou leituras na contramão de idolatrias, explicitando noções que circulavam em torno de animismo e fetichismo:

Não é fácil, sem longos desenvolvimentos, dar uma ideia exata da significação cultural dessas peças. Não são ídolos como se poderia acreditar à primeira vista, como o supõe o vulgo, como o têm afirmado cientistas e missionários que se deixam guiar pelas aparências e exterioridades. Os negros da Costa dos Escravos, sejam os de língua jeje, tshi ou gá, não são ídólatras. Entraram em fase muito curiosa do animismo em que as suas divindades já partilham as qualidades antropomórficas das divindades politeístas, mas ainda conservam as formas exteriores do fetichismo primitivo. Xangô, deus do trovão, é certamente um homem-deus encantado, mas, para se revelar aos mortais, frequentemente reveste ainda a forma fetichista do meteorito, ou da pedra do raio. E é a essa pedra que se dirige o culto, é ela que recebe os sacrifícios, a quem se dão os alimentos.²¹

Ciente de que as peças esculpidas “não são uma representação direta dos orixás”, mas “dos sacerdotes deles possuídos”, destacou que, “sem estar preparada pelo feiticeiro, digamos, em linguagem católica, benta ou benzida, não tem direito à adoração”. Advertindo que os supostos ídolos “são emblemas, enfeites, peças de uso ou utilidade prática; cadeiras, tronos uns, altares outros”, inseriu-se em contendas sobre monoteísmo/politeísmo.

Como polêmica instaurada em parâmetros da civilização ocidental cristã, entre Edward Tylor — “O negro tende ao teísmo” — e Réville, que “contesta a capacidade monoteísta dos negros”, Nina Rodrigues encaminhou sua percepção monoteísta, sem deixar de transcrever Réville,²² revelando

impasses em traduzir culturas extraocidentais em moldes dominantes. Ao localizar o “sinal de incoerência” diante das “melhores intenções da raça”, Réville explicitou as suas incoerências. Sem se pensarem nos termos de seus senhores, africanos na Bahia se mobilizaram e enfrentaram o tráfico e o exílio corroendo princípios da humanidade ocidental. A diáspora foi vivida, sentida, pensada com arsenais de suas culturas, em vibrações com seus ancestrais e divindades via corpos dispostos ao redor de suas autoridades na cura de sofrimentos, angústias, males físicos e mentais. Renovando e atualizando suas tradições vivas, escravizados africanos marcaram relações de diferença colonial.²³

Lendo o que ficou sendo Candomblé, Vodun, *Santería* como diferença colonial, melhor apreendem-se as perseguições. E isso em termos não só de violências físicas a “práticas de feitiçaria, sem proteção das leis, condenadas pela religião dominante e pelo desprezo, muitas vezes aparentes, das classes dominantes que, apesar de tudo, as temem”,²⁴ como também de expropriações simbólicas, ao descartarem suas crenças como anomalias animistas fetichistas. Esse “fenômeno sociológico” — conforme Nina Rodrigues após inventário na imprensa baiana em torno de “reclamos da opinião pública”, que “revelam a toda hora a mais supina ignorância” — explicita a premência histórica de reflexões decoloniais, a contrapelo de estereótipos racistas.²⁵

Pesquisando a sistemática negação de humanidade aos Outros, aos que pensam, cantam, dançam, transgredindo paradigmas instituídos, importa acompanhar como este pensar euro-ocidental foi-se consolidando, exportando seus pressupostos a viveres alheios a seus padrões. Expressões de suas premissas emergem em torno de Descartes, no início do século XVII, que, firmando a racionalidade de indivíduo que pensa apartado de seu corpo e entorno, redimensionou

a crença cristã da divisão corpo/alma em termos de corpo/razão.

O *cogito* de Descartes, em plena expansão do tráfico negreiro e da *plantation*, prescindiu do corpo. Tripudiado e banalizado como mercadoria de trabalho escravo e/ou assalariado, esquadrihado como máquina, o corpo ficou perdido enquanto fulcro de saberes, poderes e prazeres; *locus* de sensações, intuições, subjetividades; morada de deuses, suporte material e espiritual da vida, armazenando memórias. Instituído o êxito da razão individual cartesiana, que pensa independente de corpos e experiências comuns, outras culturas e espiritualidades ficaram soterradas e esquecidas na hegemonia da teopolítica e geopolítica da Europa.

Na década de 1830, essa razão europeia atingiu novos universais na geopolítica de Hegel. Cindindo história e pré-história a partir de escrita oriunda de progressos contábeis de povos mercadores e de Estados-nação às voltas com administrações de suas colônias, a excludente filosofia hegeliana denegou história às Áfricas e a povos de línguas orais, restringindo nossos horizontes em termos de memórias, mídias de comunicação e compreensão de documento/monumentos históricos, idealizados desde padrões europeus.

O naturalizar e dissociar o corpo de seus universos culturais, com o rejeitar histórias de tradições vivas, produziu ciências etnocentradas, que avaliaram povos e civilizações fora de seus cânones. O pensar cartesiano, consolidando “o mito de um ‘Ego’ não situado”, respaldado pela geopolítica hegeliana, encobrindo “o *locus* de enunciação, ou seja, o lugar geopolítico e corpo-político do sujeito que fala”,²⁶ resultou na instauração, durante o século XIX, de Ciências Humanas e Sociais sob foco da civilização dominante.

Como “ninguém escapa às hierarquias de classe, sexo, gênero, espirituais, linguísticas, geográficas e raciais do ‘sistema-mundo patriarcal, capitalista, colonial, moderno’”,

pensadores latino-americanos vêm trabalhando com outra geografia da razão, em atenção à corpo-política do conhecimento. Trata-se de expressões e abordagens de grande poder para alcançar pensares e saberes segundo a materialidade, a subjetividade e as performances de povos africanos e nativos das Américas, que, constituídos em línguas orais, ativam procedimentos pedagógicos em torno da memória corporal. Memória que retém lembranças profundas, de longo alcance, além das palavras banidas de suas vidas. Para Enrique Dussel, o “*je pense, donc je suis* (Descartes) é a causa do crime contra o *je danse, donc je vie* (Eboussi Boulaga)”.²⁷

Menosprezando o pensar, o viver e o transmitir em línguas orais, intelectuais europeus operaram seu aparato conceitual dentro de limites de seu mapa geopolítico e corpo-política, medindo, excluindo, racializando povos que viviam fora da ordem eurocentrada e que, há muito, incorporam aqueles padrões de modo próprio. Nesse sentido, alerta para disciplinas sob o prefixo etno- e estudos sob termos desviantes, como os do antropólogo Edward Tylor, *Primitive Culture* (1871), que cunhou o termo animismo para designar crenças e modos de pensar extraeuropeus que atribuem alma (*anima*) a seres vivos e fenômenos da natureza. Com Tylor, avançaram procedimentos que desfiguraram perfis de sociedades e culturas de povos africanos. Mentos avessas à cosmologia fundada em convívio com forças de uma natureza viva e atuante situam este diferencial ecológico²⁸ em estágio mais atrasado de evolução religiosa.

Seus estranhamentos formam nítida linha de demarcação entre civilizados e selvagens ou primitivos diante de uma modernidade que produzia paisagens frias, de humanidade insensível e indiferente a outros mundos. Nesse sentido, são relevantes as reflexões de Keith Thomas,²⁹ Mary Louise Pratt,³⁰ ou dirigidas por Bancel, Blanchard, Boëtsch e

Lemaine, em *Zoos humains*,³¹ que apontam restrições em relação a negros e estrangeiros na sociedade inglesa; relatos de viagens pautados em princípios que se firmavam na história natural e migravam suas categorias para as Ciências Humanas e Sociais; como lembram tempos de exposições coloniais na Europa, com exibições humanas de povos e costumes de seus impérios em Áfricas, Américas e Ásia, como contrapontos ao seu progresso e desenvolvimento.

Progresso que nascia disciplinando, inibindo e debilitando capacidades artísticas e de comunicação. Em sua trajetória, vivências de africanos e afrodiáspóricos, filtradas por lentes da racionalidade cartesiana, tiveram suas tradições, comportamentos e religiosidades vertidas em animismo, fetichismo, valendo deixar para traz polêmicas eurocêntricas para ver, ouvir e sentir religiosidades mal ditas.

Atento a africanos e seus descendentes, além das “chamadas ‘sobrevivências’ culturalmente dispersas”, e tentando “contar essa história numa perspectiva africana [...], através de seus prismas específicos”, James Sweet argumenta que “a África foi transportada até vários destinos do mundo colonial em toda a sua plenitude cultural e social”, sendo que

os africanos e seus descendentes abordavam frequentemente a instituição da escravatura, nas suas muitas incertezas e pressões, com as armas mais poderosas que tinham a seu dispor — não a força física e a coragem, mas a religião e a espiritualidade.³²

Esse estudioso de práticas religiosas desde a África Central até o Brasil considera que o processo de africanização, entre povos africanos de diferentes línguas e regiões, “que começou na África e prosseguiu no Brasil, constituindo [...] o longo processo de formação da identidade afro-brasileira”,

ganhou vulto em “intercâmbios religiosos e culturais”:

A maioria das pessoas concorda que a religião é uma das facetas mais importantes de qualquer cultura, devido ao fato de permitir revelar os valores, os costumes e a mundividência geral de uma determinada comunidade.³³

Como ficou perceptível na expansão da racionalidade cartesiana, princípios, crenças, valores que permeiam padrões culturais e religiosos organizam e impregnam formas de pensar, produzir e socializar conhecimentos. Nesse sentido, vale retomar Hampâté Bâ. Por considerar que “a tradição oral, tomada em seu todo, não se resume à transmissão de narrativas ou de determinados conhecimentos”, pois “veicula realidades”, “ensina ciências”, “relaciona aspectos”, ele apreendeu a tradição viva como “geradora e formadora de um tipo particular de homem”. Nesse sentido, abrindo para a perspectiva de que “uma relação viva de participação e não de pura utilização” da natureza remete a um cognoscível experimental, distinguiu, epistêmica e culturalmente, a humanidade negro-africana.³⁴ Essa questão ganha substância ao levarmos em conta que o acesso aos ofícios, em comunidades tradicionais africanas, remete a vivências e rituais cotidianos, com base em procedimentos de observação, analogia de imagens e metáforas expressas em seus gêneros orais de produção e transmissão de conhecimentos.

Além dessa distinção vital, foi no texto “Relações do homem tradicional com Deus” que Hampâté Bâ se ocupou de questões que permitem atingir, sob outro ângulo, as proposições desse ensaio:

O homem negro africano é um crente nato. Sem contar com Livros revelados para adquirir a convicção da existência de uma Força, Poderosa-Fonte de existência e

motor de ações e movimentos de seres. Somente para ele, esta Força não está fora das criaturas. Ela está em cada ser. Ela lhe dá a vida, vela seu desenvolvimento e, eventualmente, a sua reprodução.

Rodeado por um universo de coisas tangíveis e visíveis — o homem, os animais, os vegetais, os astros etc. —, o homem negro, desde sempre, percebeu que no mais fundo destes seres e destas coisas residia algo poderoso que não podia descrever e que os animava.

Esta percepção de uma força sagrada em todas as coisas foi a fonte de numerosas crenças, práticas variadas, sendo que muitas chegam até nós, às vezes espoliadas, é verdade, pelo tempo, de sua profunda significação original. O conjunto dessas crenças recebeu o nome de “animismo” da parte de etnólogos ocidentais, porque o Negro atribui uma alma-força a todas as coisas, que busca reconciliar por práticas mágicas e às vezes por sacrifícios.³⁵

Reticente à exterioridade do termo animista, vale lembrar que considerou a magia africana o instável manejo de forças da natureza, conjugadas em termos de terra, água, ar, fogo.³⁶ Questão já levantada pelo missionário Placide Tempels em relação a povos banto: “O que nós consideramos mágico não é, a seus olhos, senão ativar as forças naturais que Deus pôs à disposição do homem, para fortalecer sua energia vital”.³⁷ O egiptólogo Ferran Iniesta, ocupando-se hoje dessa questão, contextualiza “magia e teurgia” como procedentes “da mesma concepção de sacralidade e encantamento divino do mundo”, embora tal “aproximação mística a essa origem” tenha trilhado caminhos tão díspares nos desdobramentos históricos.³⁸

Mas, no recorte anterior, Hampâté Bâ encaminhou distinções entre religiões de matrizes orais e letradas, que interessa acompanhar. Fundadas em revelações de Livros Sagrados, que instituem condutas

para salvação — expectativa objetiva e subjetivamente desconhecida em tradicionais cosmos africanos —, nesta clivagem emergem elementos na raiz de confrontos entre humanidade negro-africana e ocidental. Sem conjunto de normas doutrinárias, a espiritualidade de povos de línguas orais se materializa em seus próprios corpos, em memórias corpóreas que expressam suas mundividências. A partir de corpos esculpido por gestos, ritmos e movimentos de suas divindades, na fluência de técnicas ou ritos corporais ancestrais, religiões na fronteira de “escritas performativas”³⁹ vivenciam suas crenças dançando com seus deuses. Encarnando suas forças e energias, sem cisões entre cultura e natureza, sagrado e profano, matéria e espírito, são corpos negros e não almas — vocábulo e conceito ausente em suas culturas —, que migram entre o mundo visível e o invisível, oferecendo religiosidade alheia a lutas entre o bem e o mal. A ética religiosa de povos africanos e da diáspora concentra-se na preservação de tensos e precários equilíbrios entre forças regentes de seus mundos, personalizadas em termos de um panteão de deuses que se mantêm ao largo de arquiteturas religiosas pautadas no eterno dualismo entre o bem e o mal.⁴⁰

Foi Câmara Cascudo, estudando Áfricas e suas matrizes no Brasil, quem chamou a atenção, em suas crônicas, para este aspecto: “Tenho agora essa conclusão decepcionante: não há Diabo legítimo, verdadeiro, típico, nas crenças da África Negra”. Ou: “Não há Demônio preto senão como presença católica do Branco”,⁴¹ enfatizando: “Quanto, nesses bantos e sudaneses, apareça de peregrino e funcionalmente perverso, dever-se-á ao semita pelos divulgadores devocionais, o árabe e o cristão”.⁴² Considerando impen-sável Elegbará, Elegbá, Exu — um Hermes africano — ser diabo nos cultos sudaneses e no panorama dos Candomblés da Bahia, Rio de Janeiro ou Recife, Câmara Cascudo

centrou-se nos humanos, cujos pedidos é que podem ser bons ou maus sem a participação do intermediário.

Retomando memórias e estruturas de religiões orais e letradas, recorreremos a pesquisas em Áfricas, desde meados do século XX, realizadas por Jack Goody, que descreve sistemas religiosos africanos como religiões “de origem” diante das “de conversão”. À luz de estudos entre povos africanos, esse antropólogo britânico deparou-se com línguas afro sem nenhum equivalente do termo ocidental “religião”, destacando: “Apenas com a escrita alfabética algumas religiões quebraram decisivamente suas fronteiras nacionais para se tornarem religiões de conversão”. Propagando “a instrução e igualmente essas religiões”, configurou-se, desde então, uma “ideia de religião”,⁴³ que acabou designando conflitos culturais sob essa rubrica.

Ainda sustentou que, “só depois de surgir a competição do Islã ou do Cristianismo”, enquanto religiões universais em luta, “é que a ideia de uma religião achanti, distinta do conceito inclusivo de um modo de vida achanti, começou a tomar forma, primeiro na mente do observador e depois na do ator”.

Insistindo que “religiões letradas possuem uma espécie de fronteira autônoma” em relação a crenças, práticas culturais e viveres locais — estando onde o Livro, e não os homens, está —, além de melhor distinguir universos de religiões de “origem” e de “conversão” que, em forte proselitismo, pleiteiam universais, aprofundou a percepção de desdobramentos inerentes à instituição de campos religiosos letrados.

Para este ensaio, importa enfatizar seu reconhecimento de que ideias relacionadas ao campo religioso de povos de línguas orais apoiaram-se em “noções” de europeus:

Quando se fez uma tentativa de definir semelhantes sistemas religiosos de uma maneira compreensiva, deixando de lado

as designações “étnicas”, voltaram-se para etiquetas como paganismo, animismo, idolatria, que descrevem a religião em termos de uma oposição às formas escritas hegemônicas.⁴⁴

O que Goody não viu foi religião escrita no corpo. Em culturas de matrizes orais, onde o corpo humano é feito como lócus de percepção e comunicação, como receptáculo simbólico e expressivo da vida física, psíquica e transcendental, a religiosidade é intensamente vivida em performances carregadas de perspectivas ética e estética do grupo cultural. Como todas as suas atividades são comunitárias e manifestam-se de modo indivisível, interações com energias divinas fluem em narrativa ritual performática de cada divindade, que se faz anunciar por passos, gestos e dança que se misturam à música sob sua batida rítmica, em cerimônia que prossegue na partilha da comida do “santo”.⁴⁵

Com panteão divino à imagem de seus laços familiares e comunidades de ofício, com padrões morais, sociabilidade, características e humores singulares, divindades africanas e afrodiáspóricas ainda ecoam em rede de mitos e lendas, provérbios e metáforas, jogos e adivinhações, onde até instrumentos sonoros são sagrados em lógica litúrgica que sustenta seus imaginários, viveres e realidade.

Conforme Risério, em seus cosmos os “deuses estão engajados até à medula na trama da vida humana”, em “oralidade insaciável” como a de Exu, sem “lugar para a apatia, *apathéia*, ausência de paixões”.⁴⁶ Suas realidades ganham expressão e tornam-se transmissíveis ao pulsar de ritmos potentes que mobilizam corpos em estados físico-mentais plenos de emoções e sensações, em cultivada inteligência intuitiva, sensorial e sensual, extrovertida em festas e celebrações públicas.

Na contramão de religiosidade orquestrada por maestros de uma natureza vivida e pessoalizada em deuses humanos, a

crisandade europeia, enfrentando outros universos culturais desde as cruzadas e a expulsão de árabes e judeus de seus territórios (1492), constituiu-se em outra estrutura intelectual, movida por abstrações divinas, pensamento filosófico desencarnado, racionalidade civilizada e redentora. Valores, mitos, princípios da razão da Europa em expansão estigmatizaram Áfricas e Américas como hábitat de homens e deuses primitivos, monstruosos. Terras de natureza exuberante, tenebrosa, povos sem cultura, irracionais, inadmissíveis, a serem educados, salvos, disciplinados por suas ciências.

A proximidade física e sensível da humanidade africana diante da natureza circundante vem sendo lida com outras palavras e sentidos. Ali Mazrui, historiador do Quênia, referindo-se a esta “atitude ancestral” de “forte sensibilidade sensorial dos povos negro-africanos por tudo que envolve os humanos”, a denominou de “Teologia da Proximidade”, por “expressar bem a percepção quase dérmica que povos africanos sentem ante tudo que existe”.⁴⁷

Para Ferran Iniesta, esse aspecto cultural que, “com certa torpeza, os ocidentais chamaram animismo”, ainda que criticado por Herskovits, como elaboração imprecisa de observadores externos, “não carece de razão para manter-se vigente”. Não só por abrir a sinônimos de mentalidade primitiva diante “religiosidades consideradas avançadas, desde Hinduísmo, até Cristianismo e Islã”, como, “em resumo, por identificar animismo com atraso social, negativa íntima, irracional, a qualquer tipo de evolução humana”.⁴⁸

Correlato a animismo, fetichismo designa tendência a fixar espírito particular em objeto animado ou inanimado — como ídolo, “feitiço”, fetiche —, termos usados por europeus em contatos com artefatos de povos africanos. Lembrando intervenções de artistas como Braque e Picasso, que, redescobrimo beleza e força em “muitos daqueles objetos sacros”,

produziram outras leituras sobre máscaras, esculturas, simbologias de povos africanos, Iniesta remete tais expressões de cultura tangível a “veículos, mediações materiais, condutos sensíveis até o que não é visível”, assim como imagens de santos, divindades ou cruzeiros de práticas da crisandade.

Diante de preconceitos arraigados em vocabulário e categorias de análise ocidentais, ditando comportamentos aberrantes em relação a povos africanos, Iniesta ainda chama a atenção para outro “equivoco” revelador de como o dominante enfrenta e digere o Outro. Ou, como o canibaliza, transformando em coisas suas, artes, metáforas e literaturas de poetas e pensadores do mundo negro perante o civilizado mundo branco. Além da “boa vontade” de artistas cubistas nas artes plásticas, refere-se a André Breton no campo literário. Percebendo, no poema “Mulher Negra”, do senegalês Leopold Senghor, e nos versos do “Caderno de um retorno ao país natal”, do antilhano Aimé Césaire, profundas diferenças no ritmo e manejo poético e político da escrita por letrados negros, Breton os acolheu como “fruto de uma depurada técnica surrealista”.⁴⁹

Sem saberem nada de surrealismo europeu,⁵⁰ Senghor e Césaire chegaram àquela dimensão ética e estética, em “parto sofrido” para saírem do francês “torcendo” a língua do senhor e dando forma — na alquimia de suas ancestrais matrizes orais com formação europeia em língua colonial — à pujança, criatividade e subjetividade do pensar africano e diaspórico diante de violências da civilização ocidental.⁵¹ Imprimiram, em estilo e formato transgressores, apesar do espartilho de línguas europeias, vozes, sensibilidades, emoções e repúdios dos “danados”, conforme Frantz Fanon, enfrentando o negar e prescindir dons dos colonizados.

Diante de irreparáveis deformações históricas produzidas pelo colonialismo euro-ocidental, além de seus limites epistêmicos,

políticos, mentais, descolonizar seus discursos e intervenções, rever práticas e valores esfolados e desumanizados, configura, aberturas iniciais, ciente de que, mesmo saindo do surreal e intercambiando dons civilizacionais, é impossível apagar o fazer-se metrópole/colônia e anular seus fetiches.

Para o filósofo latino-americano Enrique Dussel, o “Deus morreu” quer dizer “a Europa morreu”, desmontando o fetiche da técnica e do Estado-nação, associado à ciência, ao progresso e à modernidade do sistema capitalista.⁵²

Referências bibliográficas

- CÂMARA CASCUDO, Luís da. *Made in Brasil*. São Paulo: Editora Global, 2000.
- CASTEL, Antonin; SENDIN, José Carlos (eds.). *Imaginar África; os estereótipos ocidentais sobre África e os africanos*. Barcelona: Catarata/Casa de África, 2009.
- CÉSAIRE, Aimé. *Caderno de um retorno ao país natal*. Santa Catarina: Terceiro Milênio, 2011.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofia de la Liberación*. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- _____. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, 2011.
- ESIABA, Irobi. What they came with: carnival and the persistence of African performance aesthetics in the Diáspora. *Journal of Black Studies*, 2007. Ed. bras.: O que eles trouxeram consigo. Tradução Victor Martins Souza. *Revista Projeto História* (44), no prelo.
- GOODY, Jack. *A lógica da escrita e a organização da sociedade*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- GRIAULE, Marcel. *Dieu D'Eau-entretiens avec Ogotemméli*. Paris: Librairie Fayard, 1966.
- GROSFUGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de Economia política e os estudos pós-coloniais. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENEZES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Ed. Almedina, 2009.
- HAMPÁTÊ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). *História Geral da África*. São Paulo: Ática/Unesco, 1982. v. 1.
- _____. *Aspects de la civilisation africaine*. Paris: Présence Africaine, 1972.
- INIESTA, Ferran. *El pensamiento tradicional africano; regreso al Planeta Negro*. Barcelona: Catarata/Casa África, 2010.
- _____. O estigma de Cam. O negro no pensamento ocidental. In: CASTEL, Antonin; SENDIN, José Carlos (eds.). *Imaginar África; os estereótipos ocidentais sobre África e os africanos*. Barcelona: Catarata/Casa de África, 2009.
- KI-ZERBO, Joseph. *História da África Negra*. Lisboa: Publicações Europa-América, 2002. v. 2.
- LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber; eurocentrismo e Ciências Sociais*. Buenos Aires/São Paulo: Clacso, 2005.
- MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo (org.). *La idea de América Latina; la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2005.
- NINA RODRIGUES, Raimundo. *Os africanos no Brasil*. Brasília: UnB, 1988.
- _____. *Animismo fetichista dos negros baianos*. Salvador: P555, 2005 (1896).
- PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império; transculturação e relatos de viagem*. Bauru: Edusc, 1999.

- RISÉRIO, Antonio. *A utopia brasileira e os movimentos negros*. São Paulo: Editora 34, 2007.
- SANTOS, Boaventura de Souza (org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente*. São Paulo: Cortez Editora, 2004.
- SANTOS, Boaventura de Souza; MENEZES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Ed. Almedina, 2009.
- SARLO, Beatriz. *Paisagens imaginárias*. São Paulo: Edusp, 1995.
- SODRE, Muniz. A cultura negra como atitude ecológica. In: SOSNOWSKI, Saul; SCHWARTZ, Jorge (orgs.). *Brasil; o trânsito da memória*. São Paulo: Editora da USP, 1994.
- SPIVAK, Gayatri. *Crítica de la razón poscolonial*; hacia una historia del presente evanescente. Madrid: Ediciones Akal, 2010.
- _____. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: EDUFMG, 2010.
- SWEET, James. *Recrutar África*; cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770). Lisboa: Edições 70, 2003.
- TEMPELS, Placide. *Bantu Philosophy*. Paris: Présence Africaine, 1959.
- THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural (1500-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

Notas

- ¹ Stanley, *Dans les ténèbres de l'Afrique*, citado por Ki-Zerbo, *História da África Negra*, p. 83.
- ² Hampâté Bá, A tradição viva, pp. 173-181.
- ³ Iniesta, *El pensamiento tradicional africano*, p. 47. Para a cosmologia entre povos da África do Oeste, ver Griaule, *Dieu D'Eau-entretiens avec Ogotemméli*.
- ⁴ Dussel, *Filosofia de la Liberación*, p. 31.
- ⁵ Risério, *A utopia brasileira e os movimentos negros*, pp. 160-161.
- ⁶ Pratt, *Os olhos do império*.
- ⁷ Expressão de B. Sarlo, *Paisagens imaginárias*, p. 37, frisando que, além das versões históricas, fontes e material empírico registram uma "verdade documental".
- ⁸ Spivak, *Crítica de la razón poscolonial*, p. 206.
- ⁹ *Ibid.*, p. 207.
- ¹⁰ Pratt, *Os olhos do império*, p. 15.
- ¹¹ Mignolo, *La idea de América Latina*, p. 131.
- ¹² Spivack, *Pode o subalterno falar?*, p. 64.
- ¹³ Nina Rodrigues, O animismo fetichista dos negros baianos, *Revista Brasileira* (Rio de Janeiro, 1896), inicialmente publicado em *Annales d'hygiène publique et de Médecine Légale* (Paris, 1890), seguido de *Epidémie de folie religieuse au Brésil, Annales médico-psychologiques* (Paris, 1898).
- ¹⁴ Lang, *Mythes, cultes et religions* (Paris, 1896), p. 31, citado por Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, pp. 172-173.
- ¹⁵ Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*, p. 3.
- ¹⁶ *Ibid.*, pp. 173, 63, 174.
- ¹⁷ Nina Rodrigues, em *Animismo fetichista dos negros baianos*, já analisara correspondências entre "estratificação psicológica" e práticas religiosas, evidenciando injunções físicas, psíquicas, espirituais entre africanos escravizados.
- ¹⁸ *Ibid.*, pp. 173-216.
- ¹⁹ *Ibid.*, pp. 225-226.
- ²⁰ *Ibid.*, p. 239, explicitando as dificuldades de abordar cultos africanos.
- ²¹ *Ibid.*, p. 163.
- ²² Réville, *Des religions des peuples non-civilisés* (tomo I, Paris, 1883), p. 54, citado por Nina Rodrigues, *Animismo fetichista dos negros baianos*, p. 218.
- ²³ Conforme atuais críticos latino-americanos da modernidade/colonialidade, a *diferença colonial* sinaliza subjetividades, conhecimentos, imaginários extraocidentais, sendo que "pensar a partir da diferença colonial obriga-nos a considerar com mais seriedade estratégias ideológico-simbólicas" na contramão do mundo colonial, racial, moderno (Grosfoguel, Para descolonizar os estudos de Economia política e os estudos pós-coloniais, pp. 396-397).
- ²⁴ Nina Rodrigues, *Animismo fetichista dos negros baianos*, p. 239.
- ²⁵ A colonialidade do ser, do poder e do saber vem sendo alvo de estudiosos latino-americanos

- desde fins do século XX, em torno de práticas coloniais persistentes na descolonização política; descolonialidade como movimento mental e epistemológico rompendo com a modernidade e seu lado oculto, a colonialidade e o racismo, respaldando sinais de *diferença colonial* e perspectivas de epistemologias do sul. Ver Lander (org.), *A colonialidade do saber*; Santos (org.), *Conhecimento prudente para uma vida decente*; Santos; Menezes (orgs.), *Epistemologias do Sul*.
- ²⁶ Grosfoguel, Para descolonizar os estudos de Economia política e os estudos pós-coloniais, pp. 386-387.
- ²⁷ Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 10.
- ²⁸ Sodre, A cultura negra como atitude ecológica, pp. 121-130.
- ²⁹ Thomas, *O homem e o mundo natural (1500-1800)*.
- ³⁰ Pratt, *Os olhos do império*.
- ³¹ Bancel; Blanchard; Boëtsch; Lemaire, *Zoos humains, au temps des exhibitions humaines*.
- ³² Sweet, *Recriar África*, pp. 16 e 21.
- ³³ *Ibid.*, p. 21.
- ³⁴ Hampâté Bâ, A tradição viva, pp. 183 e 199 (grifos no original).
- ³⁵ Hampâté Bâ, *Aspects de la civilisation africaine*, pp. 119-120.
- ³⁶ Hampâté Bâ, A tradição viva, p. 208.
- ³⁷ Tempels, *Bantu Philosophy*.
- ³⁸ Iniesta, *El pensamiento tradicional africano*, p. 19. Conforme o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, *teurgia* é “ciência do maravilhoso, arte de fazer milagres, espécie de magia fundada em relação com os espíritos celestes, cura de doenças por suposta intervenção sobrenatural”.
- ³⁹ Expressão de Esiaba, What they came with.
- ⁴⁰ Delória já chamou atenção para “a persistência de formas de memória que não só oferecem religiões alternativas, mas, mais importante, alternativa ao conceito de religião do imaginário da civilização ocidental” (Delória, *God is Red; a native view of religion* [Colorado: Fulcrum Publishing, 1993], citado por Mignolo, A colonialidade de cabo a rabo, p. 100.
- ⁴¹ Câmara Cascudo, *Made in Brasil*, pp.106 e 107.
- ⁴² *Ibid.*, pp. 106-108.
- ⁴³ Goody, *A lógica da escrita e a organização da sociedade*, pp. 19-20.
- ⁴⁴ *Ibid.*, p. 20; Goody, *Entre l’oralité et l’écritude*.
- ⁴⁵ Sobre o universo performático de povos africanos e da diáspora, ver Esiaba, What they came with.
- ⁴⁶ Risério, *A utopia brasileira e os movimentos negros*, pp. 163-165.
- ⁴⁷ Mazrui, *La triple herança de África* (Paris: Présence Africaine, 1986), citado por Iniesta, *El pensamiento tradicional africano*, p. 67.
- ⁴⁸ *Ibid.*, pp. 68-69.
- ⁴⁹ Iniesta, O estigma de Cam, pp. 13-14.
- ⁵⁰ “Movimento artístico-literário caracterizado pela expressão espontânea e automática do pensamento (ditado apenas pelo inconsciente) e deliberadamente incoerente, proclamava a prevalência absoluta do sonho, do inconsciente, do instinto e do desejo” (*Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa*).
- ⁵¹ Césaire, *Caderno de um retorno ao país natal*.
- ⁵² Dussel, pp. 32 e 157.