



EM BUSCA DE UM DIÁLOGO AFROCENTRADO ACERCA DAS COSMOLOGIAS AFRICANAS

Anderson Ribeiro Oliva*
Universidade de Brasília – UnB
oliva@unb.br

RESUMO: No presente ensaio proponho a realização de um duplo movimento reflexivo. Inicialmente, mapeio uma parte das tentativas de desclassificação e subalternização das cosmovisões religiosas ou das cosmologias africanas perante as fórmulas ocidentais de pensar o sagrado. Isso explicaria o silêncio ou as abordagens simplistas e periféricas concedidas às *religiões africanas* na produção científica até as últimas décadas do século XX. Na segunda parte do texto discuto com um variado grupo de pensadores - como Valentin Mudimbe, Achille Mbembe, Elungu P.E.A., Ariane Djossou, Kwame Appiah, John Mbiti e Benjamin Ray, entre outros – os caminhos conceituais sobre a ideia de cosmologia africana. O objetivo é compartilhar uma *outra* interpretação, menos eurocentrada, sobre essas experiências africanas e, mais especificamente, sobre a cosmologia iorubá, na África Ocidental.

PALAVRAS-CHAVE: cosmologias africanas; *religiões africanas*; racismo epistêmico.

IN SEARCH OF AN AFROCENTRATED DIALOGUE ON AFRICAN COSMOLOGIES

ABSTRACT: In the present essay, I propose a double reflexive movement. Initially, I mapped out a part of attempts to disqualify and subaltern religious worldviews or African cosmologies against the Western formulas of thinking the sacred. That would explain the silence or the simplistic and peripheral approaches granted to African religions in scientific production until the last decades of the twentieth century. In the second part of the text, I discuss with a diverse group of thinkers - such as Valentin Mudimbe, Achille Mbembe, Elungu P.E.A., Ariane Djossou, Kwame Appiah, John Mbiti and Benjamin Ray, among others - conceptual paths on the idea of African cosmology. The objective is to share another, less Eurocentric, interpretation of these African experiences, and more specifically about Yoruba cosmology in West Africa.

KEYWORDS: African cosmologies; *African religions*; Epistemic racism.

* Doutor em História Social e professor do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade de Brasília (UnB). Integrante do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da UnB.

Em África, o campo religioso representa um horizonte ineliminável e, por isso, incontornável na análise e compreensão das sociedades atuais. Os fatos que o expressam não se podem resumir a uma simples tentativa pueril de domínio da vida. Do mesmo modo, não se podem confinar a uma simples tradução intelectual do despojamento humano. Aqui, como em qualquer outra parte do mundo, e ao mesmo nível das demais *instâncias*, o fator religioso faz parte de uma dimensão constitutiva da vida.¹

Em uma conjuntura de recrudescimento das manifestações de intolerância, discriminação, violência e racismos religioso e epistêmico parece ser necessário analisar/avaliar algumas ferramentas que temos em mãos e em mente para enfrentar e desconstruir as práticas e ideias racistas e preconceituosas. Ao mesmo tempo é urgente fortalecer iniciativas que produzam exercícios e possibilidades de uma compreensão descentrada/afrocentrada/descolonizada/decolonial da história da humanidade e que repercutam na premissa de que devemos conviver respeitosamente com a diferença, ao invés de apenas tolerá-la.

Dessa forma, no presente ensaio, proponho a realização de um duplo movimento reflexivo. Inicialmente, mapeio uma parte das tentativas de desclassificação e subalternização das cosmovisões religiosas ou das cosmologias africanas perante as fórmulas ocidentais de pensar o sagrado. Isso explicaria o silêncio ou as abordagens simplistas e periféricas concedidas às *religiões africanas* na produção científica até as últimas décadas do século XX. Na segunda parte do texto discuto com um variado grupo de pensadores - como Kwame Appiah, Valentin Mudimbe, Achille Mbembe, Elungu P.E.A., Ariane Djossou, Benjamin Ray e John Mbiti, entre outros – os caminhos conceituais sobre a ideia de cosmologia africana. O objetivo é compartilhar uma *outra* interpretação, menos eurocentrada, sobre essas experiências africanas e, mais especificamente, sobre a cosmologia iorubá, na África Ocidental.

A “RELIGIÃO” COMO LENTE OCIDENTAL VERSUS A COSMOLOGIA SOB A ÓTICA AFRICANA

A partir das investigações realizadas sobre as sociedades africanas podemos encontrar um quadro bem peculiar de trabalhos que informam uma série de

¹ MBEMBE, Achille. *África Insubmissa*: Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial. Luanda: Edições Mulemba; Ramada: Edições Pedago, 2013, p. 21.

impregnações europeias/ocidentais nas leituras realizadas sobre as manifestações do sagrado entre os povos do continente. Os textos sobre as *religiões africanas*, mesmo que podendo ser encontrados em um período anterior, começaram a ser produzidos de forma mais sistemática no final do século XIX, a partir dos relatos feitos pelos antropólogos, missionários e demais agentes da colonização². Segundo Valentin Mudimbe, filósofo e pensador congolês, os discursos produzidos sobre os africanos dentro do contexto colonial teriam um papel decisivo no processo de subalternização e conversão religiosa de parte das sociedades em África.

Não precisamos de muita imaginação para perceber que os discursos missionários sobre os africanos foram preponderantes; foram quer sinais quer símbolos de um modelo cultural, tendo constituído durante bastante tempo, a par dos relatos dos viajantes e das interpretações dos antropólogos, um tipo de conhecimento. No primeiro quarto deste século, tornou-se evidente que o viajante se tinha tornado um colonizador e o antropólogo o seu consultor científico, enquanto o missionário, com mais veemência do que nunca, continuava, na teoria e na prática, a interpretar o modelo da metamorfose espiritual e cultural africana.³

Ao longo do século XX, as influências do funcionalismo, do estruturalismo, do relativismo cultural e do marxismo foram modificando as visões acerca das *religiões* em África. Marcadas, por muito tempo, quase que exclusivamente por uma leitura cristianocêntrica, racista e eurocêntrica, elas passaram a incorporar os novos mecanismos de produção do conhecimento vivenciados na Europa, nos Estados Unidos e, principalmente, na própria África.

Apesar disso, o que deveria resultar em uma mudança radical nas leituras produzidas sobre as *religiões africanas*, tornou-se muitas vezes uma biblioteca refém dos padrões da modernidade científica e das matrizes do conhecimento europeu. O resultado mais evidente disso, ainda de acordo com Mudimbe, foi a produção de um conjunto de textos opacos que associavam desde as perspectivas afrocêntricas e anticoloniais às permanências de um conjunto de teses coloniais e incapazes de inverter as lógicas interpretativas. Esse quadro teórico começou a mudar nos anos 1980, com os

² Não ignoramos as dezenas de relatos deixados por viajantes e missionários europeus em suas experiências em África ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII. Porém, nos detivemos aqui nas análises tuteladas pelas perspectivas científicas e colonialistas do século XIX em diante.

³ MUDIMBE, Valentin Yves. **A invenção de África**. Luanda: Edições Mulemba; Ramada: Edições Pedago, 2013, p. 67.

choques epistêmicos e as perspectivas que buscavam as especificidades e complexidades a partir das próprias lógicas africanas.⁴

Segundo Benjamin Ray, filósofo e professor do departamento de Estudos Religiosos na Universidade da Virgínia, no decorrer desse período, dois termos foram sendo constantemente reconstruídos e (res)significados: *africano*⁵ e *religião africana*. Durante muito tempo eles foram modelados e influenciados pelas teorias e definições europeias, ignorando a própria percepção africana sobre seus sentidos e descrevendo os africanos como integrantes de uma só história e de uma mesma cultura.

A equivocada suposição acerca da uniformidade cultural africana foi originada com o comércio de escravos e com os poderes coloniais, que imaginaram a vasta área da África subsaariana como um único lugar, como se fosse um único país ocupado pelas mesmas pessoas. A percepção de uniformidade cultural juntou-se a noção sociopolítica de raça, desenvolvida durante o século XIX, ignorando as identidades linguísticas, culturais e étnicas que as sociedades africanas tinham desenvolvido por milhares de anos e que continuam a definir suas vidas culturais até os dias de hoje.⁶

A visão sobre uma suposta uniformidade cultural africana revelou-se como umas das armadilhas do racismo epistêmico, sendo que desde sempre se tornou uma definição bastante limitada perante a complexidade de culturas e processos históricos que se espalharam pelas terras e pelos tempos africanos. No entanto, concordamos com Ray, quando este afirma que as sociedades africanas, apesar de possuírem diferenças marcantes, ou serem separadas por identidades plurais como os *Asante*, *Dogon*, *Iorubá* e *Kikuyu*, possuem algumas influências ou formações históricas regionais compartilhadas, resultados das suas dinâmicas internas e externas.⁷

⁴ MUDIMBE, Valentin Yves. **A ideia de África**. Luanda: Edições Mulemba; Ramada: Edições Pedagogo, 2013, PP. 66-83.

⁵ Parece redundante essa discussão. Poderia pensar o observador desatento que assim como suecos ou italianos são chamados de europeus, ou japoneses e vietnamitas de asiáticos, ou ainda, brasileiros e canadenses de americanos, que os iorubás ou mbundus pudessem ser chamados de africanos. No sentido exposto acima, de fato, não haveria maiores problemas. Porém, o que se quer destacar nessa crítica é a generalização pejorativa e simplista que se faz do termo. Acreditamos que a nenhum cientista social ocorre a ideia de que suecos são iguais aos italianos por estarem na Europa e por serem, ambos, europeus. No entanto, tal analogia, durante muito tempo, foi realizada sobre o continente africano e as suas sociedades. A partir de uma perspectiva depreciativa ainda difundida no ocidente, os povos que se encontravam ao sul do Saara eram iguais, histórica e culturalmente. Africanos, portanto, sem diferenças. É contra essa argumentação que nos posicionamos.

⁶ RAY, Benjamin C. **African Religions: symbol, ritual, and community**. New Jersey: Prentice-Hall, 2000, p. 9, tradução do autor.

⁷ Ibid, p. 10, tradução do autor.

Pode-se afirmar que, a forma generalizante ou reducionista para denominar aos povos do continente – como se ali todos fossem iguais -, serviu também para nomear àqueles que participaram, de forma involuntária, da grande diáspora negra pelo Atlântico. Inicialmente isso era o reflexo do esforço em classificar/hierarquizar/inferiorizar realizado por colonizadores/missionários. Posteriormente, passou a incorporar algumas estratégias de resistência e reinvenção identitária de parte das populações afrodiaspóricas. De acordo com Ray "essas pessoas, de forma crescente, têm renovando suas relações com as heranças culturais da África subsaariana, principalmente em aspectos como a religião, as artes, e a cultura popular".⁸

A criação do chamado Atlântico Negro, no qual a busca por elementos que informassem aos africanos exilados no Novo Mundo continuidades ou ligações com o seu continente de origem, somados às influências das culturas europeias e ameríndias, fomentaram uma diferente concepção sobre as culturas africanas nas Américas. Ao mesmo tempo em que isto ampliou os sentidos do uso das chamadas culturas africanas ou das culturas negras diaspóricas, ao declarar que elas eram culturas mundializadas⁹, a mesma vulgarizou os usos e abusos acerca do termo. Por isso, o esforço inicial sobre os estudos das *religiões africanas* deve se concentrar na própria África, dentro de suas múltiplas facetas. Cabe lembrar ainda que, se o termo *religião* passou a figurar nas pesquisas sobre as experiências religiosas naquele continente, ela continuou ausente de grande parte das descrições populares das culturas africanas.¹⁰

Outro avanço positivo que emerge desse contexto, segundo o filósofo e historiador camaronês Achille Mbembe, foi o reconhecimento das estratégias e formas de apropriação simbólica realizadas pelas classes populares africanas nos encontros, muitas vezes tensos, entre suas formas de sagrado e o cristianismo.

(...) os avanços realizados pela antropologia histórica demonstram precisamente como as sociedades indígenas não adotaram uma atitude passiva, no seio das estruturas constritivas impostas pelo acontecimento colonial. Tomaram mensagens e imagens das ofertas

⁸ RAY, Benjamin C. **African Religions: symbol, ritual, and community**. New Jersey: Prentice-Hall, 2000, p. 11, tradução do autor.

⁹ Como exemplo disso, Ray cita o fato de que as religiões do Oeste africano, como o *vodu* e os *orisas* são *religiões mundiais*, praticadas na África Ocidental e nas Américas. Cf. RAY, Benjamin C. **African Religions: symbol, ritual, and community**. New Jersey: Prentice-Hall, 2000, p. 11, tradução do autor.

¹⁰ Cf GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: UCAM, CEAA, 2001.

crístãs que lhes eram apresentadas, retrabalharam-nas de acordo com a sua própria compreensão da sua história e das suas tradições, calculando sempre as suas possibilidades no contexto das emergências diárias e das necessidades imediatas com [que] se deparavam.¹¹

No entanto, Ray alerta para a continuidade das imprecisões conceituais encontradas, por exemplo, nos meios de comunicação para tratar as *religiões africanas* com termos cunhados no século XIX. Neste caso, o emprego de categorias antropológicas colonialistas, como *animismo* e *religiões primitivas*, ocorre com uma frequência desconcertante. Os mesmos guardam um aspecto simplificador e racista sobre as *religiões africanas*, ao mesmo tempo em que atribuem uma suposta inferioridade destas perante, principalmente, o Islamismo e o Cristianismo.

Animismo é um termo antropológico do século XIX que classificava as religiões tradicionais como aquelas que têm “a convicção em espíritos”. De acordo com as teorias de Edward B. Tylor e James G. Frazer, elaboradas nesse mesmo período, as religiões evoluíam. O Animismo seguiu à denominada Idade da Magia e estava a caminho de evoluir para a posterior organização do politeísmo (convicção em vários deuses), antes de chegar a fase final do monoteísmo (convicção em um único Deus). Outros termos, pejorativos ou negativos, foram usados no Ocidente, desde o século XVI, para caracterizar as religiões africanas, como o fetichismo, idolatria, superstição, totemismo, magia e religião primitiva. Estas expressões são religiosas e culturalmente tendenciosas e depreciativas não devendo ser mais usadas.¹²



Uma inversão dessa concepção pejorativa acerca das *religiões africanas* foi percebida a partir do final do período de dominação colonial europeia em África. Nas décadas 1960, 1970 e 1980, trabalhos contemporâneos de africanos sobre suas concepções religiosas ou sagradas começaram a circular como maior intensidade no Ocidente. Desde então as pesquisas acerca das *religiões africanas* com uma perspectiva afrocentrada tiveram uma grande expansão em várias regiões do continente. Para Ray, grande parte destas investigações realizava “descrições minuciosas das religiões de grupos étnicos individuais e do ponto de vista da própria experiência cultural dos autores”.¹³ Entre estas pesquisas tiveram grande destaque a dos iorubás Wande

¹¹ MBEMBE, Achille. **África Insubmissa**: Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial. Luanda: Edições Mulemba; Ramada: Edições Pedagogo, 2013, p. 26.

¹² RAY, Benjamin C. **African Religions**: symbol, ritual, and community. New Jersey: Prentice-Hall, 2000, p. 11, tradução do autor.

¹³ Ibid, p. 13-14, tradução do autor.

Abimbola, um adivinho de Ifá e professor universitário, e John Mason, sacerdote de Obatalá e também adivinho de Ifá.¹⁴

O teórico decolonial porto-riquenho Ramón Grosfoguel nos lembra que a estrutura epistêmica do *sistema-mundo capitalista, patriarcal, ocidental, cristão, moderno e colonialista criado a partir da expansão colonial* foi construída a partir do século XVI combinando várias fórmulas de racismos e sexismos. Além disso, uma série de quatro genocídios e epistemicídios também estariam relacionadas à sua origem e fundamentação, devendo ser pensada em conjunto. O primeiro envolveria o genocídio/epistemicídio de muçulmanos e judeus na península ibérica; o segundo, o das populações indígenas nas Américas e na Oceania; o terceiro, o praticado contra os africanos, lançados na diáspora da escravidão moderna ou tocados pelos impérios coloniais do século XIX; e, o quarto, foi o sofrido pelas mulheres na modernidade européia.¹⁵

Grosfoguel defende também a perspectiva de que ocorreu neste período – que se estende do século XVI ao XVIII - uma combinação entre várias fórmulas do racismo: o religioso, o de cor e o epistêmico. Por exemplo, contra os muçulmanos, o racismo epistêmico se apresentou como uma “lógica fundacional y constitutiva del mundo moderno/colonial y de sus legítimas formas de producción del conocimiento”.¹⁶

Los humanistas y académicos europeos desde el siglo XVI han sostenido que el conocimiento islámico es inferior al Occidental. Después de la expulsión de los moros a comienzos del siglo XVII, prosiguió la inferiorización de los “moros” bajo un discurso epistémico islamofóbico. Influyentes pensadores europeos en el siglo XIX (...) sostenían que el islam era incompatible con la ciencia y la filosofía. (...) La importancia de esta discusión sobre la islamofobia epistémica es que esta última se manifiesta con fuerza en los debates y las políticas públicas contemporáneas. El racismo epistémico y su fundamentalismo eurocéntrico derivado en la teoría social se manifiestan en discusiones sobre los derechos humanos y la democracia hoy día. Las epistemologías “no occidentales” que definen los derechos y la dignidad humana en términos diferentes a Occidente se consideran inferiores a las definiciones hegemónicas “occidentales”

¹⁴ RAY, Benjamin C. **African Religions: symbol, ritual, and community**. New Jersey: Prentice-Hall, 2000, tradução do autor.

¹⁵ GROSGOQUEL, Ramón. **A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI**. In *Revista Sociedade e Estado*, vol. 31, n. 1, Janeiro/Abril, 2016, p.31-32.

¹⁶ GROSGOQUEL, Ramón. **Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales**. In *Tabula Rasa*, n. 14, janeiro-junho, 2011, p. 346.

y, por ende, se excluyen de la conversación global sobre estas cuestiones.¹⁷

Algo parecido, e ainda mais violento, ocorreu em relação aos africanos. O processo de escravização e mercantilização que exterminou ou deslocou milhões de indivíduos oriundos de centenas de sociedades africanas entre os séculos XV e XIX, fez com que o racismo religioso, vigoroso nos séculos XV e XVI, fosse complementado e substituído pelo racismo de cor. Novamente, genocídio e epistemicídio, se combinavam transformando *o racismo contra o negro* em outra base da “estrutura fundamental e constitutiva da lógica do mundo moderno-colonial”.¹⁸ Grosfoguel afirma ainda que, nas Américas, os africanos escravizados e seus descendentes “eram proibidos de pensar, rezar ou de praticar suas cosmologias, conhecimentos e visão de mundo. Estavam submetidos a um regime de racismo epistêmico que proibia a produção autônoma de conhecimento”.¹⁹ Mesmo que esse racismo não tenha anulado as estratégias de resistência e as reinvenções imaginárias e das formas de pensar e existir de africanos e afro-americanos seus efeitos não podem ser ignorados. Os saberes tradicionais, as estruturas do pensamento e as cosmovisões de africanos, indígenas, e das culturas formadas pelas diásporas negras, por exemplo, foram e são recorrentemente ignorados e desclassificados.

A inferioridade epistêmica foi um argumento crucial, utilizado para proclamar uma inferioridade social biológica, abaixo da linha da humanidade. A ideia racista preponderante no século XVI era a de “falta de inteligência” dos negros, expressa no século XX como “os negros apresentam o mais baixo coeficiente de inteligência”.²⁰

O segundo agravante dessas manifestações de intolerância, ou como vimos acima, de racismos religioso e epistêmico, é o fato de que, a partir do século XVI/XVII, passou a vigorar nas fórmulas de explicação e definição do mundo pelos europeus uma combinação lógica que manipulava visões cristãs, dicotômicas, dualistas e cartesianas. A partir do uso dessas lentes eurocêntricas do mundo moderno/colonial destruíram-se no Ocidente e em outras partes do globo as perspectivas ou visões holísticas do mundo.

¹⁷ GROSFOGUEL, Ramón. **Racismo epistêmico, islamofobia epistêmica y ciencias sociales coloniales**. In Tabula Rasa, n. 14, janeiro-junho, 2011, p. 346-347 e 353.

¹⁸ GROSFOGUEL, Ramón. **A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI**. In *Revista Sociedade e Estado*, vol. 31, n. 1, Janeiro/Abril, 2016, p. 39-40.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

Tal evento informaria a incapacidade de compreender o Islã ou as *religiões africanas* sem o uso desses filtros ou mecanismos de destruição dos *outros*. O Islã, por exemplo, “no se considera a sí misma una “religión” en el sentido occidentalizado y cristianizado de una esfera separada de la política, la economía, etc”²¹. Sua definição, que se aproxima, em parte, das cosmovisões africanas, o transforma mais em uma “cosmología que sigue la noción de “Tawhid”, una doctrina de unidad, una visión holística del mundo”.²²

Houve um emaranhamento entre a religião centrada na hierarquia global do cristianismo e o centralismo racial e étnico do Ocidente, expresso em um “sistema-mundo capitalista, patriarcal, eurocêntrico, cristão, moderno e colonialista”, criado após 1492, capaz de identificar os praticantes de uma espiritualidade não ocidental, sendo estes racializados como abaixo da linha do humano mundo (...).²³

Esses dois ingredientes combinados (eles constituem faces de um mesmo mecanismo) – os racismos religioso/epistêmico e o racismo de cor associados à invisibilidade/negação em relação às outras estruturas ou formas de pensar o sagrado e o espiritual – informam um cenário potencialmente conflituoso e opressor se preservadas as bases de compreensão do mundo montadas a partir das lógicas ou visões modernas/coloniais/ocidentais/cristãs/racistas.

Com a ampliação do conceito de *religião africana*, ação que ganhou consistência entre dos anos 1960-1980, os estudos recentes sobre o tema em África sofreram uma guinada significativa. Mais do que uma mudança de nomenclatura, o que se produzia era o reconhecimento de que os sentidos atribuídos às bases do conhecimento e das relações com o mundo metafísico para as sociedades africanas possuíam mecanismos distintos ao do fenômeno religioso no ocidente moderno. As perspectivas que passavam a formular novos discursos sobre as cosmogonias e cosmologias africanas começaram a ser cada vez mais difundidas. É o que veremos a seguir.

AS COSMOLOGIAS AFRICANAS A PARTIR DE UM DIÁLOGO AFROCENTRADO

²¹ GROSFOGUEL, Ramón. **Racismo epistêmico, islamofobia epistêmica y ciencias sociales coloniales**. In Tabula Rasa, n. 14, janeiro-junho, 2011, p. 352.

²² Ibid.

²³ GROSFOGUEL, Ramón. **A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI**. In Revista Sociedade e Estado, vol. 31, n. 1, Janeiro/Abril, 2016, p.40.

Como já foi discutido até aqui ao abordar os estudos acerca das *religiões* na África alguns alertas devem ser feitos. Ali a relação com o sagrado ou o metafísico foi montada a partir de parâmetros diversos ao da relação com o fenômeno religioso no Ocidente. E, talvez, como expressão simbólica dessas diferenças, é preciso também que estejamos atentos à questão conceitual e ao uso de determinadas categorias para abordarmos o tema. Dessa forma, nossa atenção, neste pequeno trecho do ensaio, volta-se para a tentativa de definir o que seriam as cosmologias africanas, e, ao mesmo tempo, apontar para parte das suas diferenças em relação à ideia de religião no Ocidente.

A fabricação e o uso do conceito/ideia de religião centrados, principalmente, nas experiências vinculadas às três religiões do Livro (judaísmo, cristianismo e islamismo) exige um redimensionamento do seu emprego na explicitação dos fenômenos ditos *religiosos* em África. Essa precaução deve estar presente mesmo quando o assunto em foco é a presença do islamismo e do cristianismo no continente, sendo preciso reconhecer as formas africanas de apropriação dessas duas matrizes religiosas. Neste caso, alguns investigadores passaram a utilizar novas categorias – como religião tradicional africana – para tentar definir os eventos que poderiam pertencer às categorias de relação com o metafísico em África, tanto no período anterior ao domínio colonial europeu, como nos dias presentes.

Não podemos ignorar também que desde 1950 começam a circular textos escritos por missionários e teólogos afirmando existir um tipo de etnofilosofia africana, ou mais especificamente de *filosofia bantu* ou de uma filosofia tradicional compartilhada por vários grupos. Segundo José Rivair Macedo uma parte desses autores defendia a existência “de uma cosmologia haurida do pensamento tradicional de povos de matriz lingüística bantu, uma ontologia, uma forma particular de pensar e agir no mundo, expressa pelos mitos e transmitida oralmente”.²⁴ Mais do que isso, essa *filosofia* “seria comum a todos os povos africanos, embora sob uma forma inconsciente”.²⁵ Alguns autores, como o filósofo africano Paulin Hountondji, questionaram essa confusão entre a ideia de uma cosmovisão produzida a partir das múltiplas experiências societárias e históricas africanas e a existência de uma filosofia

²⁴ MACEDO, José Rivair. **Intelectuais africanos e estudos pós-coloniais**: considerações sobre Paulin Hountondji, Valentin Mudimbe e Achille Mbembe. *OPSIS* (On-line), Catalão-GO, v. 16, n. 2, p. 280-298, jul./dez. 2016, p. 283-284.

²⁵ Ibid.

produzida por pensadores africanos, mais semelhante à definição epistêmica de filosofia cunhada no Ocidente, mesmo que fabricada com substâncias e estruturas africanas.²⁶

Sendo assim, buscaremos aqui a definição sobre outro conceito – cosmologia - que procura escapar das armadilhas conceituais marcantes na ideia de tradição ou de religião e da polêmica sobre a existência de uma etnofilosofia ou de cosmovisões compartilhadas de forma inconsciente pelas sociedades africanas.

De acordo com o filósofo anglo-ganês Kwame Appiah, a relutância em usar o termo religião para os universos africanos se justifica pelo fato de "que a religião no Ocidente contemporâneo, grosso modo, é tão diferente do que é na vida tradicional africana, que enunciá-la nas categorias ocidentais equivale tanto a suscitar mal-entendidos quanto promover o entendimento".²⁷ Ainda de acordo com Appiah, por *religião africana* deveríamos compreender todo um conjunto de ideias e de práticas que perpassariam as atividades, hábitos mentais e comportamentos dos indivíduos e de seus grupos em praticamente todo cotidiano, fossem eles ou não integrantes daquilo que o ocidental chamaria de religioso ou sagrado.²⁸ Tal perspectiva é completada pelo argumento de Ariane Djossou, investigadora da Universidade de Abomey-Calavi, em Cotonou (República do Benin), transcrito a seguir.

Nos povos africanos, o simbolismo penetra não apenas na vida religiosa propriamente dita, ao revelar-se nos santuários ou materiais de culto, as formas, nas grafias, ou durante as cerimônias religiosas, mas impregna toda a vida profana e o comportamento quotidiano. (...) Nesta perspectiva, a dissociação das vidas religiosa e profana não é uma abordagem objectiva de investigação; porque, muitas vezes, metafísica e a religião dos povos oferecem um conjunto indissociável que engloba todas as actividades sociais, técnicas e económicas.²⁹

Para Benjamim Ray, a inadequação do uso do conceito de religião em África, de forma parecida àquela usada no Ocidente, seria um reflexo da própria ausência de uma palavra específica para definir o que seria *religião* nas sociedades africanas. Isso

²⁶ MACEDO, José Rivair. **Intelectuais africanos e estudos pós-coloniais:** considerações sobre Paulin Hountondji, Valentin Mudimbe e Achille Mbembe. *OPISIS* (On-line), Catalão-GO, v. 16, n. 2, p. 280-298, jul./dez. 2016, p. 283-284.

²⁷ APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai:** A África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 156.

²⁸ Ibid.

²⁹ DJOSSOU, Ariane. Culturas africanas e maternidade: sobre alguns mitos fundadores em países Nago. In HOUNTONDJI, Paulin (org.). **O antigo e o moderno:** A produção do saber na África contemporânea. Luanda: Edições Mulemba; Ramada: Edições Pedagogo, 2012, p. 218.

"fez com que os estudiosos passassem a usar um termo para referir-se a algo que os africanos em uma colocação tradicional não reconhecem ou experimentam".³⁰ Ainda de acordo com Ray, as "religiões tradicionais não são credos especializados que se separam da vida diária, mas sim uma reunião difundida de ideias sagradas e morais, e práticas que penetram tudo na vida, nos níveis pessoal e social".³¹

Dessa forma, o uso de outro termo/conceito/categoria seria mais acertado para a observação e entendimento de certos fenômenos e comportamentos que para os ocidentais seriam chamados de religiosos. Este termo é *cosmologia*. Neste caso, a *cosmologia* africana, poderia ser enunciada como uma cosmovisão informada por uma série de mecanismos de entendimento/explicação e controle dos universos material e imaterial que cercam e compõem a vida pessoal e em sociedade. Segundo Achille Mbembe,

Estudos recentes dedicaram-se a demonstrar que as cosmologias tradicionais constituíam sistemas dinâmicos e instrumentos que asseguravam aos seus utilizadores explicação, predição e controle dos acontecimentos que se desenrolavam no meio e no ambiente ecológico e social. A situação religiosa anterior às penetrações islâmico-cristãs ter-se-ia caracterizado por uma proliferação de espíritos quase domésticos que intervinham ao nível local (*microcosm*) e que eram comuns aos conflitos da vida cotidiana (doença, sofrimento, sanções, tabus, etc.).³²

A ideia de unicidade ou de dualidade relacional desses universos é um ponto central neste debate. Mesmo reconhecendo a existência de esferas distintas na configuração do cosmos – material/imaterial/vivos/antepassados -, para grande parte das sociedades africanas, elas possuiriam fronteiras fluidas, estando em ininterrupto contato. De acordo com Ariane Djossou, nas "sociedades africanas, o universo está organizado de acordo com uma dualidade complexa".³³ Por exemplo, entre os iorubás, "o mundo material visível e conhecido é uma cópia do mundo invisível".³⁴

³⁰ RAY, Benjamin C. *African Religions: symbol, ritual, and community*. New Jersey: Prentice-Hall, 2000, p. 12-13, tradução do autor.

³¹ Ibid.

³² MBEMBE, Achille. *África Insubmissa: Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*. Luanda: Edições Mulemba; Ramada: Edições Pedagogo, 2013, p. 65.

³³ DJOSSOU, Ariane. Culturas africanas e maternidade: sobre alguns mitos fundadores em países Nago. In HOUNTONDI, Paulin (org.). *O antigo e o moderno: A produção do saber na África contemporânea*. Luanda: Edições Mulemba; Ramada: Edições Pedagogo, 2012, p. 213 e 219.

³⁴ Ibid.

Do ponto de vista social e político, o respeito desta dualidade existencial é capital. Há uma autoridade temporal para as coisas terrestres e uma autoridade espiritual para as coisas do céu.(...) Porém, esta dualidade da existência que os Yoruba apresentam não é exclusiva quando se recorre às realidades sociais e às próprias divindades, porque estes dois mundos são complementares ou, pelo menos, emaranhados.³⁵

O filósofo congolês Alphonse Elungu Pene Elungu apresenta uma leitura ainda mais interessante sobre os esquemas e estruturas que fundavam as chamadas culturas tradicionais africanas, com ênfase no sentido da unidade fendida da vida ou daquilo que podemos denominar como dualidade relacional.

A vida, noutros termos, é o todo concentrado na unidade; poderíamos dizer que tudo é vida: a vida é a corrente comum a toda a natureza. Neste sentido, a natureza, não dicotômica, é a entrada num jogo apreendido como harmônico. Nesse plano, pelo menos, não existe distinção entre natureza e sobrenatureza. No homem, o corpo não é a antítese da alma; o presente encarrega-se do passado e, em grande parte, do futuro. No universo, o Céu e a Terra unem-se e a vida nasce da morte. A sociedade não assenta no conflito das classes nem na distribuição do trabalho. Tudo tende à união e tudo a simboliza. A mulher, o chefe e o feiticeiro constituem igualmente figuras e símbolos de união biológica, social, espiritual e mística.³⁶

John Mbiti, um conhecido teólogo cristão queniano, conseguiu captar parcelas significativas dos componentes das cosmologias africanas, inclusive aludindo às informações acima prestadas, apesar de sua análise estar impregnada de algumas generalizações.³⁷ Em sua análise, a *religião/cosmologia africana* influenciaria de forma determinante o modo de vida de cada pessoa.

³⁵ DJOSSOU, Ariane. Culturas africanas e maternidade: sobre alguns mitos fundadores em países Nago. In HOUNTONDI, Paulin (org.). **O antigo e o moderno**: A produção do saber na África contemporânea. Luanda: Edições Mulemba; Ramada: Edições Pedagogo, 2012, p. 220.

³⁶ ELUNGU, P.E.A. **Tradição africana e racionalidade moderna**. Luanda: Edições Mulemba; Ramada: Edições Pedagogo, 2014, p.23.

³⁷ Por mais que seu trabalho tenha sido contestado ou criticado, e concordamos com parte dessas críticas, o autor realizou importantes análises sobre o tema. Neste sentido destacamos não só as possíveis influências da formação teológica cristã deste pensador africano, mas a simplificação que ele, e outros estudiosos, fizeram das cosmologias africanas. Benjamin Ray realizou o seguinte comentário sobre sua obra: "Para Mbiti (...), o Cristianismo era também o cumprimento das características mais centrais da convicção religiosa africana: seus mitos de criação, ideias de bem e mal, práticas de sacrifício ritual, instituições de sacerdócio e profecia. Tão atraente quanto esta perspectiva foi para os cristãos africanos, foi também para alguns intelectuais africanos, como Okot p'Bitek, Wole Soyinka, e Ali Mazrui. Parecia ser um eurocentrismo descarado: um 'vestir a rigor' de deidades africanas em roupões cristãos. A noção... de Mbiti de uma religião tradicional unificada é vista agora como parte de uma invenção do período pós-independência da negritude e de uma cultura pan-africana". Cf. RAY, Benjamin C. *African Religions: symbol, ritual, and community*. New Jersey: Prentice-Hall, 2000, p. 12, tradução do autor.

Sua influência cobre tudo da vida, de antes do nascimento de uma pessoa para logo depois que ele morresse. As pessoas acham isto útil e significativo em suas vidas, por isso deixam que esta ideia flua livremente. Eles ensinam isto informalmente às suas crianças através de conversas, provérbios e mitos, como também pela prática. Pessoas jovens também aprendem sobre isto por participar de atividades religiosas como cerimônias, festivais, rituais e assim por diante.³⁸

Neste sentido, a atividade de se comunicar com o mundo metafísico, dos ancestrais, divindades e forças imateriais ou vivenciar certos pressupostos morais, éticos e de conduta é atividade que se insinua em grande parte das atitudes diárias para muitos africanos. Além disso, como afirma Appiah, percebe-se que a crença literal na ação dos agentes invisíveis, sejam os ancestrais ou não, na construção de sua ontologia e do compromisso em relação a esses seres permeia parte do entendimento e da relação com o sagrado de um grande número de povos africanos – apesar do sagrado na África não se limitar a isso.³⁹ Seria temeroso afirmar que este seria o único mecanismo de explicação da interseção das forças imateriais nos acontecimentos cotidianos. Por isso, é plausível, como afirma Appiah, que exista um conhecimento ou uma aceitação da ocorrência de fatos sem a intervenção de seres invisíveis, mas que deveriam ser explicados por uma causalidade logicamente adequada aos seus padrões de entendimento e que remeteria a própria ideia de causa e não de acaso.⁴⁰

Soma-se a essas diferenciações o fato de que, em parte das culturas africanas, celebra-se de forma diferenciada ao Ocidente algumas das percepções sobre seus antepassados. Tomando, por exemplo, a relação entre um africano comum e seus ancestrais – divinos ou históricos - percebe-se, claramente, que estes desempenham um papel mais relevante e participativo em suas vidas do que no mundo moderno Ocidental. Segundo John Mbiti, a "religião africana seria o produto do pensamento e experiências de nossos antepassados. Eles formaram ideias religiosas, (...), eles observaram cerimônias e rituais, eles contaram provérbios e mitos (...), e foram eles que desenvolveram leis e costumes".⁴¹ Em conjunto, essas fórmulas permitiriam a

³⁸ MBITI, John S. **Introduction to African Religion**. London: Heinemann, 1977, p. 12, tradução do autor.

³⁹ APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, pp.162-172.

⁴⁰ Ibid, p. 174-177.

⁴¹ MBITI, John S. **Introduction to African Religion**. London: Heinemann, 1977, p. 12-13, tradução do autor.

continuidade da existência das pessoas e de suas comunidades. Para Djossou, tomando novamente os iorubás como exemplo, a questão da ancestralidade revelava, mais uma vez, as necessárias conexões entre os espaços cosmológicos para determinada sociedade.

Odoudoua, Obatala, Shango, etc. são simultaneamente divindades e ancestrais para os povos Yoruba. (...) Os diversos cultos que os Yoruba elaboram apresentam bastante bem as ligações que mantêm com os deuses e os ancestrais. Esta concepção do mundo imaterial é uma espécie de transposição das coisas perceptíveis num domínio ideal que não é reduzido a uma simples imaginação. O mundo imaterial é o que contém a essência pura dos seres e das coisas, mas é também o lugar onde se encontram as melhores almas dos ancestrais.⁴²

Elungu destacou outra característica essencial do pensamento cosmológico africano, que é o fato das *religiões africanas* funcionarem mais em uma base comunal do que individual.

O universo tradicional, reiteramos, é o universo da vida que se desdobra envolvendo e integrando tudo. O homem tradicional, dada a sua mentalidade profunda, caracteriza-se pela capacidade e a tendência para se integrar no todo que é a vida pela vida e todas as manifestações da vida concretamente vivida. Tal não significa que o homem tradicional não tivesse consciência da sua unidade, da sua personalidade, da sua identidade. Não só tinha essa consciência, como também esta era excepcionalmente viva porque eminentemente concreta.⁴³



Outra face da base comunal das cosmologias africanas, de acordo com Appiah, seria a reprodução dos modos de existir entre as suas esferas componentes. Como exemplo, o filósofo anglo-ganês, cita o fato de que a "prevalência do simbolismo nos rituais religiosos (...) decorre da concepção das relações entre pessoas e espíritos como relações entre pessoas" também marcadamente simbólicas, dependendo do contexto e dos indivíduos em contato.⁴⁴

Compete destacar que, as cosmologias, assim como as chamadas tradições africanas, não estavam fechadas às mudanças ou transformações. Por possuírem caráter pragmático elas se adaptavam às situações e às realidades da vida nas sociedades em

⁴² DJOSSOU, Ariane. Culturas africanas e maternidade: sobre alguns mitos fundadores em países Nago. In HOUNTONDJI, Paulin (org.). **O antigo e o moderno: A produção do saber na África contemporânea**. Luanda: Edições Mulemba; Ramada: Edições Pedagogo, 2012, p. 220.

⁴³ ELUNGU, P.E.A. **Tradição africana e racionalidade moderna**. Luanda: Edições Mulemba; Ramada: Edições Pedagogo, 2014, p.123

⁴⁴ APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, pp.163-164.

que se apresentavam. Da mesma forma, a inexistência de um corpo doutrinário centralizado e uniforme, como o encontrado em algumas das religiões monoteístas, fez com que as cosmologias africanas convivessem com interpretações diferentes de suas leituras de mundo, sem que isto fosse necessariamente um motivo de ruptura ou desagregação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para muitos estudiosos, e no caso nos incluímos nesse grupo, não é possível entender as culturas africanas sem decifrar sua componente cosmológica. Encontradas entre um grande número de sociedades, seria correto afirmar que seus padrões culturais e seus indivíduos foram modelados e impregnados por cosmovisões distintas e complexas. As cosmologias se tornaram para os africanos uma espécie de filtro para se olhar o mundo e viver suas experiências.⁴⁵

No entanto, elas não devem ser percebidas de maneira uniforme, mais sim, inseridas num grande contexto de diversidade de relações com o sagrado e de práticas físicas e metafísicas. Por exemplo, os iorubás, os ashanti ou os fon, mesmo que ocupando regiões vizinhas e compartilhando alguns elementos em suas visões de mundo seguem apreensões cosmológicas diversas, apresentando marcantes especificidades em suas estruturas de explicação da vida, de culto aos ancestrais, do panteão de divindades, das práticas litúrgicas entre outros elementos, inclusive entre eles próprios.

Em síntese, as cosmologias africanas informam, quase sempre, uma percepção da existência de maneira não compartimentada. Mesmo que existam espaços diferentes no cosmos, onde habitam seres materiais e imateriais, suas conexões e interdependência não permitem estabelecer sobre eles uma leitura dicotômica. No dia-a-dia de milhões de africanos isso teria um impacto muito significativo, já que pelo princípio da unicidade ou da dualidade relacional, todos os espaços e momentos da existência humana estariam influenciados pelos ensinamentos e códigos de conduta ancestrais. As cosmologias africanas também estariam baseadas nas crenças da existência de uma ontologia espiritual de ancestrais e no contato entre homens e seres invisíveis pautados em cerimoniais e simbolismos usados nas relações entre os próprios homens em seus mais

⁴⁵ MBITI, John S. *Introduction to African Religion*. London: Heinemann, 1977, p. 13, tradução do autor.

diversos graus de autoridade, hierarquia e ancestralidade. Somam-se, a esses elementos, suas intenções de explicar e controlar a vida através de práticas litúrgicas e de seus corpos mitológicos. A existência e intervenção de agentes invisíveis e as formas de comunicação e relação com estes também são perceptíveis.

Mesmo assumindo o risco de realizar uma análise ou definição generalizantes sobre o assunto, acreditamos que apontar alguns desses marcos distintivos entre as formas de tratar o fenômeno religioso no Ocidente e as visões cosmológicas em África seja uma tarefa fundamental para uma mudança dos discursos produzidos sobre os africanos e sobre as culturas negras diaspóricas. Mais do que isso, o silêncio epistêmico parece ser fruto da força hegemônica e conservadora ainda presente nas estruturas epistemológicas do conhecimento histórico, inclusive daquele ensinado e aprendido nas escolas e universidades. O eurocentrismo, a monoepistemologia e a perspectiva vigorosa em subalternizar outras histórias possíveis de serem construídas e contadas parecem responder por esse silêncio. Silêncios e esquecimentos intencionais, diga-se de passagem.

Talvez, a inversão do pólo orientador de nossas perspectivas históricas, para produzirmos narrativas afrocentradas e descolonizadas permitiria uma mudança do panorama encontrado. No entanto, uma virada epistêmica ainda é aguardada, já que as estruturas dominantes acerca da produção de discursos e dos conhecimentos sobre os africanos, pelo menos nas narrativas encontradas nas Universidades europeias e brasileiras, ainda são fundamentalmente eurocêntricas. Este ensaio é uma tentativa de contribuir para modificação desse quadro.

RECEBIDO EM: 17/03/2017

APROVADO EM: 13/06/2017