

## Repositório ISCTE-IUL

---

Deposited in *Repositório ISCTE-IUL*:

2019-02-26

Deposited version:

Pre-print

Peer-review status of attached file:

Unreviewed

Citation for published item:

Ferreira Dias, J. (2018). O problema de definir religião em contexto africano: uma aproximação a partir dos casos yorùbá e fon. In *O Estudo das Religiões em Africa – Questionamentos conceptuais, desafios metodológicos*. Lisboa

Further information on publisher's website:

--

Publisher's copyright statement:

This is the peer reviewed version of the following article: Ferreira Dias, J. (2018). O problema de definir religião em contexto africano: uma aproximação a partir dos casos yorùbá e fon. In *O Estudo das Religiões em Africa – Questionamentos conceptuais, desafios metodológicos*. Lisboa. This article may be used for non-commercial purposes in accordance with the Publisher's Terms and Conditions for self-archiving.

---

### Use policy

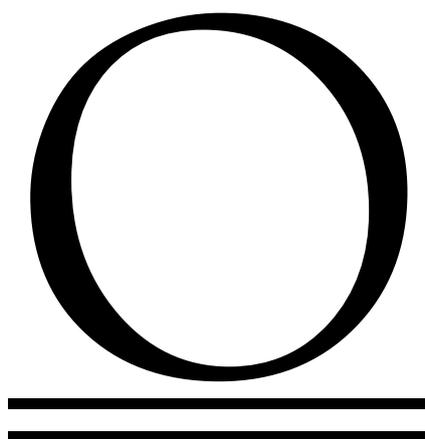
Creative Commons CC BY 4.0

The full-text may be used and/or reproduced, and given to third parties in any format or medium, without prior permission or charge, for personal research or study, educational, or not-for-profit purposes provided that:

- a full bibliographic reference is made to the original source
- a link is made to the metadata record in the Repository
- the full-text is not changed in any way

The full-text must not be sold in any format or medium without the formal permission of the copyright holders.

---



*problema de definir*  
**RELIGIÃO**  
**em contexto africano:**

UMA *aproximação* A PARTIR  
DOS CASOS YORÙBÁ E FON

O ESTUDO DAS RELIGIÕES em África – cujos efeitos se estendem ao estudo das experiências religiosas nas diásporas – vem embrulhado em inúmeros desafios metodológicos e barreiras conceituais. Um dos primeiros problemas é a visão unificada de África, uma deturpação operatória resultante de experiências de alteridade<sup>1</sup> etnocêntricas, produzidas ao longo de vários séculos, quer por viajantes, quer por missionários, quer ainda por académicos imbuídos de categorias de pensamento eminentemente cristãs.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Laplantine, François de, 2000, *Aprender Antropologia*, São Paulo, Brasiliense.

<sup>2</sup> Sweet, James H., 2003, *Recreating Africa: Culture, Kinship, and Religion in the African-Portuguese World, 1441–1770*, The University of North Carolina Press, pp. 103-117.

Sabemos que o problema de definir *religião* em África, começa com os limites operatórios do termo. Como lembra Rodney Needham<sup>3</sup>, o conceito «religião» é de difícil tradução para línguas não latinas, o que equivale a dizer que é de difícil tradução para fora do universo de referência judaico-cristão. Não é, pois, por acaso que Kishimoto formula, de modo simples, mas extremamente operatório, que cada contexto cultural produz a sua própria definição de religião.<sup>4</sup>

Para discussão dos limites operatórios e da moldura conceptual de *religião* em contexto africano, selecionei o texto clássico de Robin Horton, “A Definition of Religion, and its Uses”<sup>5</sup>, embora o use em diálogo com outros autores. Neste texto, Horton argumenta que a religião e a ciência não se apartam na África Ocidental. Explicitando a partir da cura, Horton compreende uma coincidência entre a prática ritual enquanto invocação do elemento religioso e o método científico de validação terapêutica. Em jeito de sumula, enfatiza o antropólogo inglês que as religiões em contexto africano se apresentam, utilitariamente, como atitudes de explicação, previsão e controlo, possuindo, também, um sentido comunitário de comunhão, seguindo a clássica proposta durkheimiana. Este caráter envolvente da religião, coincide com o defendido quer por Awolalu<sup>6</sup> quer por Appiah<sup>7</sup>, de que a religião/ritualidade não está separada da vivência quotidiana.

Num texto que aludia aos ciclos agrários para argumentar a importância dos contextos geográficos e culturais na produção de uma definição **local** de religião, argumento que as religiões em África podem ser observadas a partir de noções como *manipulação*, *comunicação*, *eficácia*, mas

---

<sup>3</sup> Needham, Rodney, 1972, *Belief, Language and Experience*. Oxford, Basil Blackwell.

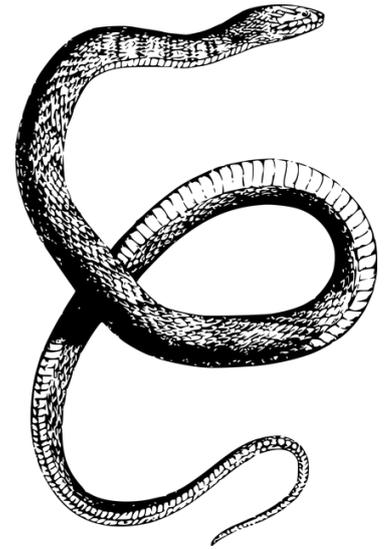
<sup>4</sup> Kishimoto, Hideo, 1961, “An operational definition of religion”, *Numen*, 8 (3): 236-240.

<sup>5</sup> Horton, Robin, 1960, “A definition of religion, and its uses”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 90 (2): 201-226.

<sup>6</sup> Awolalu, J. O., 1976, “What is African traditional religion?”, *Studies in Comparative Religion*, 10 (2): 1-10.

<sup>7</sup> Appiah, Kwame Anthony, 1998, “African traditional religions”, In *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge.

também de *dever*.<sup>8</sup> As categorias de *manipulação*, *comunicação* e *eficácia* operam conjuntamente, articulando-se e estando em interdependência. A comunicação estrutura a relação entre sujeitos e seres extra-humanos, sendo operada tanto pelos sistemas divinatórios comunicantes de vontades *divinas*, ancestrais e de eventos de natureza mundana, quanto pelo próprio ritual, que articula a comunidade vivente, a comunidade de ancestrais e a comunidade extra-humana (*divindades*), consoante o conteúdo ritual em observância. Desta forma, encadeia-se a comunicação com a manipulação, i.e., a capacidade que é conferida ao ritual de alterar o curso dos eventos, a aptidão para ritualmente conjurar o “favor dos deuses” para determinado fim, como seja a fertilidade das esposas e da terra. Por fim, esta natureza manipulatória do religioso, i.e., este sentido dinâmico que o ritual comporta, imbrica-se na eficácia. Robin Horton corretamente nota que no imaginário religioso da região é difícil de conceber que os seres extra-humanos e os ancestrais possam, por sua vontade, negar o veiculado pelo ritual.<sup>9</sup> Nesse sentido, como teorizou Marcel Mauss<sup>10</sup>, o ritual é a produção de um contrato entre Homens e Deuses, um compromisso estabelecido de natureza obrigatória e inquebrável. Tal facto faz com que a ineficácia do ritual seja interpretada como um erro de comunicação, i.e., como resultante de uma falha na adivinhação/prescrição do ritual ou fracasso de manipulação.



A religião é, portanto, um mecanismo de ação, um método quase-científico, ou religiosamente científico – como nos mostra Horton, num

---

<sup>8</sup> Ferreira Dias, João, 2013, “A religião se faz com a colheita da terra: problematização concetual de “religião” em África e o caso yorùbá”, *Etnográfica*, 17 (3): 457-476.

<sup>9</sup> Horton, op.cit, p. 29.

<sup>10</sup> Mauss, Marcel, 1925, *Essai sur le don forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris: Presses Universitaires de France.

processo particular de *coincidentia oppositorum* – de obtenção daquilo que Hallgren<sup>11</sup> chama de *the good things in life*, “as coisas boas da vida”.

### *Do dever e das origens*

Como é evidente, não lidamos, aqui, com aquilo que Gérard Lenclud chama de «modelo ocidental de crença»<sup>12</sup>. Operamos, portanto, com um outro manual de padrões de pensamento que não coincidem com esforços de simbiose conceptual afro-cristã. Deborah Tooker, num interessante trabalho sobre os akha do leste da Birmânia<sup>13</sup>, fala-nos em conceitos como *tradição* e *costume* para aludir àquilo que chamamos, muitas vezes apressadamente, mas por força da necessidade de tradução, de *religião*. Esta ideia é muito interessante porque encontra correspondência no imaginário yorùbá, onde é comum aludir à *religião tradicional* designando-a por “tradição”. Acresce Tooker, numa referência que se contrapõe à ideia ocidental de *crença*, à noção akha de *dever* de *carregar* os espíritos. Esta noção de *dever* é importante, não apenas porque contratualiza a relação entre sujeitos e entidades religiosas, como ainda estabelece o *modus vivendi* e *operandi* em quadros não culturalmente devedores do cristianismo. O *dever* de *carregar* os espíritos, entre os akha é, pois, paralelo aos sistemas religiosos da África Ocidental. Apesar das formas múltiplas pelas quais tais sistemas religiosos se estruturam, o carácter coercivo estrutura, determinantemente, os mesmos. Geografias religiosas sem *crença* e sem *separação* entre o que ocidentalmente se designa por *sagrado* e *profano*, configuram-se, em matéria de relação entre sujeitos e seres extra-humanos, no *dever* de os primeiros prestarem culto aos segundos,

---

<sup>11</sup> Hallgren, Roland, 1991, *The Good Things in Life: A Study of the Traditional Religious Culture of the Yoruba*, Lund Studies in African and Asian Religions, 2. Lund: University of Lund.

<sup>12</sup> Lenclud, Gérard, 1990, “Vues de l’esprit, art de l’autre: L’ethnologie et les croyances en pays de savoir”, *Terrain*, 14: 5-19.

<sup>13</sup> Tooker, Deborah, 1992, “Identity systems in Highland Burma: ‘belief’, Akha Zan and a critique of interiorized notions of ethno-religious identity”, *Man*, 27 (4): 799-819.

e destes providenciarem as bênçãos terrenas, as citadas “coisas boas da vida”. Tais seres extra-humanos são *carregados*, não apenas no seu dia-a-dia, pois concebe-se que os mesmos *acompanham* os sujeitos, como ainda aquando dos sujeitos em trânsito. Esta noção foi fundamental para a preservação das culturas (religiosas) africanas em diáspora, ainda que amplamente ressignificadas.

Entre os yorúbá, um conceito, muito pouco desenvolvido pela literatura, tem forte significado religioso. Trata-se do termo *ìṣẹ̀ṣẹ̀*, que remete para a ideia de “primordial”, “das origens”. Aparentado de *àṣẹ̀ṣẹ̀*, termo que se relaciona, na diáspora brasileira exclusivamente a ritos funerários – ritos que pretendem remeter o espírito do defunto às suas origens, o outro-mundo – *ìṣẹ̀ṣẹ̀* diz respeito à conceção de religião como recuperação, mas acima de tudo como valorização das origens, não numa dimensão cristã de “paraíso”, de “jardim do Éden”, mas como referencial de tradição, como dizendo respeito às origens da linhagem, i. e., aos ancestrais familiares, e do coletivo yorúbá enquanto povo. Com efeito, entre os yorúbá existe a assunção de que na origem da linhagem se encontra um *Òrìṣà*, uma *divindade*, que seria o fundador mítico da família ou, pelo menos, quando tal não é possível de invocar, será reverenciado como o fundador da cidade. Seja em que dimensão for, a divindade, tal como os ancestrais, encontra-se em estreita ligação à ideia de origem, de primórdio.



### *Die verfahrenreligionen*

No seu clássico *A busca da África no Candomblé*, Stefania Capone coloca o problema da definição desta tipologia de religiões (p. 49-50), reconhecendo o carácter limitativo dos termos “cultos de possessão” ou religiões “afro-brasileiras” ou “afro-americanas”. Trata-se de uma preocupação legítima. Os termos em menção são, de facto, limitativos. Primeiro porque a experiência de possessão não é mais fundamental do que as referências ideológicas e a

memória, ou que outras práticas rituais, segundo porque os termos “afro-qualquer coisa” inscrevem geografias, mas não dão conta de um problema de definição mais alargada. Apesar de Evan Zuesse, a propósito do pensamento religioso africano, falar em “religiões de estrutura” em oposição a “religiões de salvação”<sup>14</sup>, e salvaguardando eventuais casos de religiões salvacionistas com características de religiões de estrutura, proponho à consideração da comunidade científica o compósito germânico *verfahrenreligionen*, com o qual remeto para a ideia de religiões de procedimentos/processos. Com este conceito ofereço uma proposta assente no princípio de religiões de manufatura, no seu sentido artesanal, de fabrico, de técnica e procedimento ritual, não necessariamente mecânico, mas baseado num método, num primado técnico, de produção gestual. Não é por acaso que Paul Christopher Johnson enfatiza a ideia do Candomblé como uma “religião da mão”<sup>15</sup>. Esta proposta teórica afasta-se do binómio estrutura/salvação que Zuesse propõe ou de alavancas geográficas que designam mais um processo de transnacionalização do que enfatizam as características particulares de tais religiões. Reginaldo Prandi já havia enfatizado a ideia de religiões de hipertrofia ritual em oposição às religiões abraâmicas assentes na crença e na palavra.<sup>16</sup> Ao propor o conceito de *verfahrenreligionen*, quer dizer, de «religiões de procedimentos/processos/manufatura» procuro concretizar as ideias dispersas sobre o fenómeno religioso dito africano e afrodescendente, cujos quadros referenciais se distanciam das religiões de feição universal, messiânica, missionária/evangelizadora e salvacionista, para se expressarem, mais do que em produtoras de estruturas sociais e políticas, como religiões de produção *per se*, i.e., religiões onde o *fazer* ritual constitui a própria identidade religiosa, onde a técnica ritual, os procedimentos mais ou menos estabelecidos e normativizados que permitem ativar a *eficácia*, são o que

---

<sup>14</sup> Zuesse, Evan M., 1979, *Ritual Cosmos: The Sanctification of Life in African Religions*. Athens, OH, Ohio University Press.

<sup>15</sup> Johnson, Paul Christopher, 2002, *Secrets, gossip, and gods*, New York: Oxford University Press.

<sup>16</sup> Prandi, Reginaldo, 2000, "Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras", *Novos estudos CEBRAP* 56: 77-88.

permite identificar estas religiões. Exemplo disso pode ser encontrado, ilustrativamente, nos ritos iniciáticos dos cultos aos Vodun e Òriṣà, no Benin (ex-Dahomé) e Nigéria (território cultural yorùbá). O processo transformativo, em que ocorre uma destruição simbólica de identidade expressa na obtenção de um novo nome, ligações simbólicas entre o processo iniciático e o matrimónio, ou as justificativas culturais, simbólicas e *teológicas* para a raspagem da cabeça, resultam, sobremaneira, de interpretações teóricas dos pesquisadores, numa tentativa coerente de traduzir cientificamente os dados culturais observáveis em trabalho de campo, afastando-se de narrativas desdenhosas produzidas por missionários e viajantes. São, contudo, aproximações teóricas que podem, eventualmente, adquirir uma natureza de salto epistemológico, uma hiperteorização dos fenómenos, se não forem coerentes com aquilo que é dito pelos próprios agentes religiosos. Acresce que os próprios agentes religiosos, muitas vezes, passam pouco crédito às justificações rituais, a não ser confrontados com a necessidade de tradução cultural trazida pelo pesquisador. Os rituais são como são, porque sim, porque manda a *tradição* que assim seja e porque são *eficazes*.

### *Conhecimento versus crença*

A noção de crença como parte integrante da experiência religiosa permanece como um obstáculo metodológico no estudo das religiões. Mesmo quando questionada e debatida na literatura antropológica e filosófica, a noção de *crença* permanece operativizada com a experiência daquilo que chamamos, de modo amplo, de *religião*. Ora, é meu entendimento que no contexto da África Ocidental, em particular nas geografias religiosas Vodun e Òriṣà, a *crença* seja uma categoria pouquíssimo operatória, ainda que conhecida graças ao avanço dos monoteísmos cristãos e islâmico. Dessa forma, a minha proposta, que já levei a cabo em sede citada, é a de reconhecer que estes contextos culturais se expressam melhor na categoria de *conhecimento*. Explicitando: tais populações não *acreditam* nos seus ancestrais,

.....

eles *conhecem-nos*, conhecem as suas personalidades, gostos e desgostos, lidaram diretamente com eles ou ouviram falar deles por quem com eles conviveu. A mesma lógica é aplicada às divindades. Na língua fon do Dahomé, o termo *hwendo*, aparentado de conhecimento, diz respeito às tradições e costumes, portanto a algo que está ligado à memória e assim à bagagem cultural de um povo. Entre os yorúbá o termo *ìgbàgbò*, que é traduzido por *crença*, ter a sua operatividade restrita ao universo cristão. No entanto, desmontado o termo, *ìgbà* diz respeito a um período, a um tempo, e *gbò* refere-se a ouvir, a escutar. Portanto, o termo yorúbá para *crença* remete, na verdade, para “ouvir falar de um tempo”, i.e., para ouvir a Bíblia, cuja leitura tem por constante a referência a “naquele tempo”.

Ora, o conceito de conhecimento, *imọ*, entre os yorúbá tem uma operatividade maior, particularmente quando em diálogo com *awó*, segredo, e *ewọ*, tabu. O conhecimento das coisas religiosas diz respeito às suas performances, aos procedimentos rituais, e assim aos segredos, bem como aos tabus, quer dos ancestrais, quer das divindades, que devem ser observados criteriosamente de modo a que a eficácia das paixões, para usar um termo de Francesca Bassi<sup>17</sup>, esteja presente. Conhecer as características dos seres extra-humanos permite que o contrato, sob a forma de ritual, se veicule.

**Citar este texto:** Ferreira Dias, João, 2018, “O problema de definir religião em contexto africano: uma aproximação a partir dos casos yorúbá e fon”, Workshop “O Estudos das religiões em África - Questionamentos conceituais, desafios metodológicos”, Grupo de Trabalho Religiões em África e na Diáspora Africana, CEI-IUL.

DOI: 10.13140/RG.2.2.29854.43849

---

<sup>17</sup> Bassi, Francesca, 2013, “L’efficacité des passions: sensibilité et identité chez l’initié au Candomblé”, *Etnográfica* 17 (3): 437-456.

