

A Magia dos Negros.

Revisão histórica e problematização conceitual de 'religião' no caso Yorùbá.

The Magic of Black People.

A historical review and problematization of the concept of 'religion' in the Yorùbá case-study.

João Ferreira Dias

Departamento de Ciência das Religiões da ULHT

Centro de História da FLUL

Portugal

joaobferreiradias@gmail.com

Resumo:

O presente artigo visa observar o conceito de 'religião' e suas implicações conceituais para a observação das religiões africanas, partindo do caso dos *yorùbás* da África Ocidental. Pretende-se provar que o longo discurso histórico em torno de um modelo conceitual de religião é resultado de um 'eurocentrismo metodológico', fato que influi na aplicação das categorias ocidentais ao pensamento africano. Tal contorno metodológico expressa-se, nomeadamente, na concepção dicotômica entre 'religião' e 'magia'. Pretende-se, então, traçar um roteiro diferente para a conceitualização da experiência religiosa africana partindo do modelo *yorùbá*, onde o termo para designar 'religião', *e`sin*, remete para "dever" ou "obrigação". Por fim, procurar-se-á pensar o que significa, então, teologia num contexto africano, conferindo um enquadramento teórico alternativo à observação das religiões africanas.

Palavras-chave: religião, magia, *yorùbás*, metodologia, conceitualização, categorias.

Abstract:

This paper aims to observe the concept of 'religion' and its conceptual implications observing African religions. The Yorùbá people of Western Africa will be taken as a case-study. It is our intention to prove that the long historical discourse around a conceptual model of 'religion' results from the application of a 'methodological eurocentrism'. This is expressed through the application of occidental scientific categories and through the dichotomy between 'religion' and 'magic'. This paper intends to draw a different route for the conceptualization of the African religious experience taking the *yorùbá* religion as case-study, among who the word for 'religion', *e`sin*, refers to "duty" or "obligation". Lastly we will be thinking about the meaning of theology among the Africans, giving an alternative theoretical framework to the study of African religions.

Keywords: religion, magic, *yorùbá*, methodology, conceptualization, categories.

INTRODUÇÃO

As ciências sociais fundaram-se a partir da herança histórica europeia, da experiência da alteridade (Laplantine 2000: 21), a qual opera com as ferramentas de análise do sujeito europeu, i.e., através das categorias ocidentais. A sua emergência disciplinar, já na segunda

metade do século XX, não é independente do passado colonialista dos países europeus. Os encontros culturais entre povos de tradição judaico-cristã com elementos culturais exógenos resultaram em choques culturais tremendos. Paralelamente, a Igreja Católica entendeu o período das viagens marítimas, da expansão das rotas comerciais e das primeiras colonizações, como uma excelente oportunidade de propagação da fé, numa cruzada tremenda da exportação do ideal do “verdadeiro e único Deus”.

A constituição dos campos das ciências sociais não esteve, portanto, independente de todo um passado e de um vasto *background* histórico ocidental, no qual as categorias gregas de pensamento se articularam com as categorias religiosas judaico-cristãs. A consciência desse fato conduzir-nos-á à compreensão da ineficácia de algumas categorias utilizadas na observação das religiões não europeias, inclusive por parte dos cientistas sociais.

Assim, o presente artigo pretende abordar a complexa categoria de ‘religião’, cuja tradição conceptual é ocidental, bem como a sua operatividade no contexto das religiões autóctones africanas, tomando como estudo de caso a religião dos *yorúbás* da África Ocidental, na qual os termos utilizados denotam, na realidade, não apenas um passado histórico mas, e acima de tudo, transparecem modelos de definição conceitual.

RELIGIÃO, UM PROBLEMA CONCEPTUAL E INTERPRETATIVO

A ideia de religião não é independente das andanças histórias e culturais ocidentais. As ideias de “religar” ou “recolher” contidas na raiz etimológica da palavra “religião” pressupõem já um modelo de pensamento que comporta a separação entre o universo do divino e o universo dos homens, amplamente expresso no modelo eliadiano (Eliade 1958) do ‘sagrado’ e do ‘profano’. A delimitação de fronteiras é, então, um raciocínio de tradição ocidental, onde as coisas mais se excluem do que incluem. Não obstante, o problema da definição de religião, ou melhor, a procura por uma resposta para o que é afinal uma religião, esteve presente desde os primórdios das ciências sociais, do qual Durkheim (1912) é exemplo paradigmático. O problema apenas se põe a partir da já mencionada experiência da alteridade. Aliás, a observação do “outro” enquanto fenómeno exterior serve de alavanca para a compreensão de que os padrões ou fronteiras religiosas de costume ocidental (cristão, leia-se) não esgotam as modalidades ou padrões de experiência religiosa. Todavia, o desafio de mergulhar na definição de religião é um exercício que implica também um despir de conceitos e categorias de base, as quais o observador transporta consigo, irremediavelmente, na observação do objeto de estudo. “Descascar conceitos” é um exercício importante para compreensão de uma realidade exógena. Ora, foi esse despreparo que os missionários, bem arraigados aos valores morais e aos dogmas cristãos, levaram para variados lugares do mundo, do qual a África merece destaque.

Missionários como Baudin (1884), Bouche (1885), Borghero (1872) *et al.* são exemplos dessa incapacidade de desprendimento de um *background* para a observação do “outro”.

Pese todo esse passado de narrações desdenhosas (mas importantes para a compreensão histórica de um modelo cristão de pensamento sobre o fenômeno) dos costumes africanos, a definição de religião seguiu o seu rumo. Guthrie (1980), observando a religião de uma perspectiva cognitiva, chama a atenção para um aspeto fundamental da experiência religiosa universal: a utilização de *human-like models*. Ora, os *human-like models* correspondem à aplicação de atributos humanos aos “seres espirituais” (Tylor 1873:10), i.e., trata-se de um processo de atribuição de atitudes, sentimentos, fala e até forma, características de natureza humana, a entidades que são objeto de culto. Esse processo, vulgarmente designado por antropomorfização, resulta no que poderíamos chamar de ‘dupla referenciação’, ou seja, ao mesmo tempo que se atribui aos “seres espirituais” características e valores éticos humanos mais ou menos maximizados (super-herói) ou idealizado (ser perfeito), procura-se fazer corresponder os modelos comportamentais quotidianos a esses ideais. Enquanto o primeiro, “super-herói”, é típico de culturas de ‘antigo conhecimento’¹, o “ser perfeito” é típico das tradições judaico-descendentes, cuja expressão máxima é Deus. Seja como for, em ambos os casos o propósito toca o modelo durkheimiano (Durkheim 1912) de religião como construto e construtor social. Nessa perspectiva, religião é um produto das sociedades humanas que opera no sentido de criar coesão e ordem social, sendo então um reprodutor continuado de sociedade, uma ferramenta importante (indispensável no caso das sociedades de ‘antigo conhecimento’) para a manutenção de um modelo social, i.e., a religião é, também, um mantenedor do *status quo*. Ao mesmo tempo, a religião fornece um conjunto de significados que compõe um discurso coerente acerca da existência, dando respostas, muitas vezes através de narrativas míticas, aos fenômenos exteriores ao ser humano (nomeadamente aos fenômenos naturais). Em todo o caso, estamos perante a incontestável assunção de que a religião é um fenômeno humano, o que significa que, mesmo sendo descrito como não racional em contraponto ao racionalismo científico, a verdade é que a produção de conteúdo religioso, seja ele narrativas, dogmas ou práticas rituais, implica um processo de formulação, i.e., de pensar signos. Nesse sentido, religião não poderá ser descrita como não racional, no máximo poderá ser apelidada de não científica ou cientismo primário. Em todo o caso religião permanece como um discurso de saber, da mesma forma que o “senso comum” se constitui saber teórico tornado axiomático pelo seu uso.

Essa explicação dos fenômenos exteriores através do discurso religioso foi abordada por Lévi-Strauss (1966) que considera que a religião consiste num processo de humanização das leis naturais, i.e., na antropomorfização da natureza. Este aspeto é particularmente importante no que se refere aos “seres espirituais” (ou alguns “seres espirituais”; recorde-se que Horton (1960) fala nos “*water people*” dos *kalabari*, como seres reais, espirituais e materiais) das culturas de ‘antigo conhecimento’, por exemplo, do continente africano. A aplicação dos *human-like models*

mantém-se, então, amplamente difundida. A imagem do Deus bíblico é, também, um excelente exemplo de projeção e de ‘dupla referenciação’, porquanto reflete como um espelho a imagem de Abraão. A antropomorfização é, portanto, um dado incontornável do fenômeno religioso.

Entretanto, continua amplamente válida a ideia de Kishimoto (1961) de que diferentes culturas humanas geram diferentes percepções do que é a religião. Estava este ainda correto quando afirmava que para estudar cientificamente a religião era indispensável definir de que fenômenos tratamos quando falamos em religião. Tal assunção comporta a ideia de que se busca saber o “o que é” uma religião e não “o que deveria ser”, porquanto esta última se encontra prenhe de ‘eurocentrismo metodológico’ ilusório. Ora, por ‘eurocentrismo metodológico’ compreendemos um tipo de discurso que tem por base o ‘darwinismo social’ aplicado à religião, considerando, desta forma, que o processo natural seria a evolução de um animismo primário para uma religião propriamente dita, ou seja, o abandono dos cultos autóctones – na época denominados primitivos – e a aceitação do cristianismo como religião civilizada e filosoficamente evoluída.

Falácias metodológicas à margem, fica claro que, por ‘religião’, se deve entender os fenômenos religiosos, isto é, os comportamentos e atitudes mentais dos indivíduos face aos “seres extra-humanos”, independentemente da existência ou não de tais entidades religiosas, matéria que não cabe ao estudo científico das religiões. Estes comportamentos e atitudes de natureza religiosa não devem ser enclausurados em fronteiras definidas e claras (Southwold 1978), até porque em culturas de ‘antigo conhecimento’ é precisamente nas fronteiras que reside grande parte das atitudes religiosas, como nos fala Robin Horton (1960), fato que já mencionamos anteriormente. O primeiro salto conceitual que é necessário dar corresponde à consciência de que nas culturas de ‘antigo conhecimento’, mortas ou vivenciadas, não há uma delimitação entre atitude religiosa e atitude cotidiana de natureza laica, como nas sociedades ocidentais. Como afirma Awolalu: “*religion enters into every aspect of the life of the Africans and it cannot be studied in isolation. Its study has to go hand-in-hand with the study of the people who practice the religion*” (1976: 1). Ora, tal assunção corresponde a um salto importante para a definição conceitual de religião, tradicionalmente presa aos padrões ocidentais onde a fronteira do templo corresponde, mais ou menos, ao limiar do tempo secular e do tempo mítico. O que temos diante de nós é, pois, um *continuum* espacial e temporal na experiência religiosa. Esta ideia liga-se precisamente à concepção de que não existem fronteiras entre a vida cotidiana e os fenômenos religiosos. Tudo é prenhe de religiosidade, porquanto não há dicotomia entre sagrado e profano. Nesse sentido, religião é a própria vida, ou seja, o *modus vivendi* do homem das sociedades de ‘antigo conhecimento’ é *per si* religioso.

A LINGUAGEM RELIGIOSA

Os atavismos culturais são expressões e manifestam-se por intermédio de uma linguagem. Nesse sentido a religião é também ela composta de uma linguagem. Mais ainda se dirá que a linguagem religiosa é condicionada pela cultura em que emerge e condiciona essa mesma cultura, havendo entre elas uma simbiose e interdependência. É precisamente da linguagem religiosa e cultural que assomam as categorias operatórias utilizadas na construção quer de um discurso religioso quer científico. Foram, pois, precisamente essas categorias que, servindo de lente para a observação das culturas africanas, produziram um continuado de observações pouco abonatórias e repletas de infundadas “certezas”.

Regressando à linguagem religiosa. Dessa destacam-se os mitos, narrativas cujos sentidos expressam símbolos e significados éticos, morais, normativos. Bernardi (1988), sobre os mitos diz:

Os *mitos* representam expressões típicas da linguagem simbólica e são um elemento constante da linguagem religioso mágica. Com o mito, a realidade cósmica adquire uma dimensão humana e todas as forças e aspectos intuídos pelo homem assumem semelhanças de seres, animais ou pessoas, numa vida imaginária e fantástica, modelada pela vivência humana. (p. 388).

Bernardi tem aqui um resumo feliz sobre a linguagem religiosa. Com ela o símbolo exprime a analogia entre um elemento e o seu significado religioso: a floresta para os africanos é símbolo de “plenitude, de vida e de ordem”, ao passo que para um europeu é símbolo de “desordem, perigo, de extravio” (Bernardi 1988: 388). O que bem expressa o que referimos acima: a linguagem simbólica-religiosa emerge e fabrica os seus contextos culturais e humanos. Dessa forma, o mito confere ordem e sentido à comunidade, operando similarmente às fábulas. A diferença reside, acima de tudo, no fato do mito pertencer, narrativa e psicologicamente, a uma realidade histórica, assim como mitos falam dos tempos primordiais, da criação da vida, do período dos heróis civilizadores, dos deuses, e outros seres típicos da linguagem religiosa.

O sentido simbólico da linguagem religiosa reside na atribuição de significado religioso a elementos não necessariamente religiosos, ou por outras palavras, encontra-se na designação de um significado que não lhe é subjacente, diretamente, e que adquire sentido para a comunidade em que é utilizada. Entre os africanos a *terra*, enquanto elemento, é tomada como fonte de vida, como útero da existência. Os *yorúbás* da África ocidental cultuam a terra como morada das divindades, dos ancestrais, como útero de existência e como divindade, variando em gênero (entre masculino e feminino) consoante as realidades locais. Seja como for, a *terra*, em si mesma, é um ativo religioso importantíssimo, ao passo que em culturas pastoris a terra é menos observada, ficando o céu como elemento vital da linguagem religiosa. Nesse sentido, os mitos ganham particular relevo nas culturas de ‘antigo conhecimento’. A atribuição de religiosidade à terra, como elemento, envolve a criação de narrativas míticas, que operam no sentido de conferir não apenas legitimidade ao ato mas, acima de tudo, no sentido de sacralizar e legitimar o próprio elemento. Dessa forma, os mitos dão ordem ao caos, conferindo sentido à natureza, à

existência e aos variados fenômenos exteriores ao humano, como é exemplo o mito *yorùbá* que conta como o céu e a terra se separaram por causa de uma disputa entre *Odùduwà* e *Obatálá* (Prandi 2001: 424).

Os cânticos louvativos, por seu turno, são parte integrante da linguagem religiosa, na medida em que narram ritmadamente (acompanhados instrumentalmente ou não) feitos, aspetos mitológicos, invocam os poderes, louvam, agradecem ou requerem a intervenção dos “seres extra-humanos”. Exemplo disso são os seguintes cânticos a *Yèmonjá*, divindade *yorùbá* das águas, cultuada no Brasil como deusa do mar:

Ìyá kòròba ó kòròba ní sáà (bis)

(Mãe que enfeita os cabelos dividindo-os no meio cabeça).

(Oliveira, 2002: 139).

K'a máà ro ni ñgbà Òrìṣà rẹ̀ lódò e

K'a máà ro ni rù ñgbà Òrìṣà rẹ̀ lódò e.

(Que nós jamais sejamos magoados por você Orixá do rio,

Que você a carregue (a mágoa) em seu rio, Orixá).

(Oliveira 2002: 141)

Estes são apenas dois exemplos que ilustram bem o sentido que Bernardi dá à linguagem simbólica, particularmente ao mito, que não é independente dos *human-like models* já mencionados, e que estão bem expressos nos citados cânticos.

RELIGIÃO VERSUS MAGIA E O CONTEXTO AFRICANO

Há um problema histórico, nas ciências sociais, em relação ao traçar das fronteiras quanto ao conceito de religião. Devido à herança cristã e à sua estrutura de pensamento maniqueísta, tal como dissemos acima, as coisas mais que se excluem do que se incluem. Nesse sentido, tratando da religião como algo fortemente definido dogmaticamente, ficou entregue à categoria de ‘magia’ tudo o que não cabia na receita de modelo ocidental de religião. No entanto, “*magic is not an entity distinct from religion but a form of ritual behavior and thus an element of religion.*” (Hammond 1970: 1355). Esta perspectiva confere à ideia de magia um sentido diferente do atribuído pelo discurso convencional, no qual esta se constituía como identidade ritual primitiva e, nas sociedades modernas e ocidentais, como resquício desse período pré-civilizacional. O erro transposto para o campo da antropologia é o de assumir que há uma distinção entre religião e magia, falácia metodológica herdada do pensamento estruturalista (Lévi-Strauss 1958 & 1973). Magia e feitiçaria habitam portanto no âmago da antropologia. Considerando que religião correspondia aos modelos filosóficos cristãos, magia estaria (e está) invariavelmente conotada com as expressões rituais de feição prática, assim como, praticar é

ação, e ação é magia. Isto significa que em antropologia há uma definição do que *é* ou *deve ser* religião, razão pela qual Claude Rivière (1997) considera que a magia é algo que se encontra nas margens da religião, e de Vries (1962) as toma como opostas, chegando até a considerar a magia como processo de coerção social e religiosa para determinado fim, podendo afetar a própria religião: “*the holiest acts are not safe from sliding toward and abuse by magic*” (p. 214). As ciências sociais encontram-se piores de juízos de valor.

Estamos, pois, diante de um dilema que vai além das fronteiras da conceitualização para imergir no *background* do ato de conceitualizar, ato este acantonado aos padrões cristãos fundadores das sociedades onde a antropologia, como disciplina e processo emerge. Sobre esta problemática conceitual, que grandemente importa discernir em função da experiência metodológica da antropologia, recorde-se Versnel (1991), que bem dizia que nem ‘magia’ nem ‘religião’ existiam, como quem diz que no fundo as várias ciências que estudam o fenômeno descrito como religião, produziram categorizações e mapearam as atividades humanas como laicas, religiosas ou mágicas. Tanto a categoria de ‘religião’ quanto a de ‘magia’ referem-se, na verdade, a atitudes do homem em relação ao extra-humano, ao qual a tradição de chama de ‘sagrado’ (pese o perigo de separar sagrado e profano em culturas de ‘antigo conhecimento’, onde as fronteiras não são verdadeiramente claras). O problema da preposição de Versnel sobre ‘magia’ é, invariavelmente, a manutenção de um *status quo* conceitual, ou seja, a aplicação dos padrões cristãos à construção teórica. Diz aquele que a ‘magia’ é mecânica, e que ao nível das intenções e atitudes, se revela como manipulativa e aplicada para atingir objetivos concretos, apesar de reconhecer que o catolicismo romano está impregnado de técnicas cujo processo poderia ser categorizado como ‘magia’. Ora, Horton (1960), já citado, trabalhando sobre religiões africanas, é muito claro ao concluir que estas se expressam em atitudes de explicação, previsão e controle, mas também de sentido de comunhão. Tal como sustenta Guthrie (1980), as crenças religiosas oferecem modelos plausíveis de explicação dos fenômenos. Ao mesmo tempo, organizam o discurso e fornecem uma linguagem que tipifica a sociedade, dando coerência aos acontecimentos e ao mundo. Nesse sentido são explicativas. Mas a questão da explicação não deve ser unicamente observada num quadro macro sistêmico. As religiões africanas e suas descendentes (como o Candomblé afro-brasileiro) oferecem aos seus fiéis e consulentes – na medida em que o seu *modus vivendi* aceita o recurso pontual aos sistemas divinatórios (*o`pe`le` Ifá* e *ee`rindínlogún*) – modelos explicativos baseados num conjunto de versos sagrados que revelam um quadro interpretativo (no caso do *o`pe`le` Ifá*, vulgarmente traduzido por “rosário de *Ifá*”) ou traduzem uma mensagem das divindades (*Òrìṣàs*) cujo processo interpretativo se baseia, lato senso, na contagem de búzios abertos e fechados. Desse modo, o caráter explicativo das religiões africanas vai muito além da explicação do cosmos, adentrando, então, pela lógica da previsão, porquanto os sistemas divinatórios operam como mecanismos de previsão de acontecimentos, o que irá desembocar, naturalmente, em atitudes de controle. Da análise de Horton resta-nos ainda a comunhão. É inegável que o sentido relacional que se atribui, convencionalmente, aos fiéis cristãos perante Deus e suas adjacências (anjos, santos,

entre outros), está também presente nas religiões africanas, através da devoção e comoção. Todavia, nestas últimas a comunhão face à divindade é amplamente maior. As religiões africanas são, por natureza, iniciáticas (Verger 1999). Tal fato constitui todo um envolvimento de maior profundidade entre o sujeito e a divindade. A partir do momento em que este é iniciado, na religião *yorùbá* (e com ela no Candomblé, cuja matriz primária é aquela), ele torna-se *iyàwòdrìsà*, quer dizer “noiva da divindade”, independentemente se for do gênero masculino ou feminino. Estabelece-se, então, um vínculo de matrimônio simbólico, no qual a divindade se “compromete” a cuidar do neófito e este presta juras de devoção.

Contudo, consideramos que para além das atitudes de explicação, previsão, controle e comunhão, as religiões africanas são também operadas em termos de: comunicação, manipulação e eficácia, como pretendemos, aqui, demonstrar. Qualquer religião é, em primeiro lugar, de natureza relacional. Durkheim (1912) foi grande promotor deste postulado. O próprio Horton (1960) reconhece que a religião tem também sentido comunitário: ela produz sociedade na medida em que é, digamos, produto desta. Os três pressupostos que definimos são fatores em cadeia. Ao possuir natureza relacional, a religião assenta num primado de comunicação. Comunicação entre os sujeitos enquanto agentes religiosos – produtores e difusores de uma mensagem religiosa; na medida em que a religião se aprende e se comunica (Berliner & Sarró 2007) – e comunicação entre os sujeitos e as divindades, objeto do culto (ainda que as mesmas sejam “instrumentos para pensar” (Santos 2008), importa mais a percepção de *realidade* que os agentes religiosos lhe atribuem). A comunicação ligar-se-á, então, à manipulação. Horton (1960) reconhece que a religião procura interferir na sociedade, sendo então um instrumento de natureza político-social. No entanto, a religião, em África, não tem apenas esse sentido manipulativo. Na verdade, a manipulação das religiões africanas é de natureza religiosa – ou mágica, se quiséssemos manter a definição de Versnel (1991) –, na medida em que a comunicação com as divindades raras vezes tem um caráter passivo, ou seja, louvativo/devocional. Pelo contrário, a *praxis* religiosa africana é marcada pela intenção manipulativa, como oferendas, sacrifícios ou similares têm por objetivo interferir com o decurso dos acontecimentos, como foi tratado por Evans-Pritchard (1956) em relação aos Nuer do sul do Sudão e Etiópia. Desta forma, os atos mencionados servem para manipular as divindades a fim de se obter “as coisas boas da vida” (Hallgren 1991); sendo que por “coisas boas da vida” se entende a fertilidade, a saúde, a prosperidade, etc., na medida em que as religiões africanas são, por natureza, deste mundo e não pressupõem um sentido de salvação (Hallgren 1991). Por último, a comunicação e a manipulação ligam-se ao sentido de eficácia. A religião em África serve para obter resultados (Awolalu 1973; sobre a natureza do sacrifício entre os *yorùbás*). Uma religião/divindade que não produz resultados práticos mais ou menos imediatos quer por falha técnica, i.e., por erro ritual, quer por influência de outra divindade (Horton 1960) perde terreno no “mercado” concorrencial da pluralidade religiosa.

Posto isto, subentende-se que a separação entre ‘religião’ e ‘magia’, meramente conceitual, resulta mais da percepção do que é religião a partir de um quadro ocidental,

acontecendo o mesmo para a dicotomia ou distinção entre religião oficial ou da elite, entendida como de mais preponderância intelectual e filosófica e a religião popular, de caráter eminentemente mais prática (Leach 1968). Sobre a definição de religião popular, Yoder (1974) aponta num curioso sentido, ao afirmar: “*perhaps we can construct a definition here by seeing folk religion as the interaction of belief, ritual, custom, and mythology in traditional societies*” (p.13). Transpondo para África esta definição de religião popular expressa não um segmento particular da totalidade religiosa, que seria o segmento popular em oposição a uma religião oficial ou elitista, mas antes a religião. O que equivale a dizer que esquadriñar a religião em categorias opostas como religião/magia, religião popular/religião oficial não tem operatividade em contexto africano. No fundo, aquilo que é descrito como pertencente ao domínio da ‘magia’ – por sua natureza funcional, mecânica e utilitária – é, em contexto africano, a própria essência da religião. Poder-se-ia falar em religião *yorùbá* sem os sacrifícios e oferendas, o transe, a adivinhação, a dança e os cânticos? Naturalmente que não.

RELIGIÃO OU DEVER? O CASO YORÙBÁ

Em *yorùbá* a palavra para designar ‘religião’ é *ẹ̀sìn*, que se traduz por “dever” ou “serviço”. Do ponto de vista da própria percepção do que é ‘religião’, conceitual e psicologicamente, só tal designação basta para nos colocar diante de todo um outro universo de construção de significados. A terminologia ‘religião’, cuja tradição latina se prende ao “voltar a ligar” ou “recolher” coisas dispersas, pressupõe um conhecimento perdido ou uma ligação entre o sujeito e o extra-humano, em algum momento, perdida. Ora, a definição africana-*yorùbá* de “dever” ou “serviço” tem uma natureza primordialmente relacional e de dependência. Conceitual e dogmaticamente, a religião *yorùbá* enquadra-se no modelo que Zuesse (1979) chama de ‘religiões de estrutura’ em oposição às ‘religiões de salvação’. Enquanto as ‘religiões de salvação’ se baseiam em valores como: pecado, rendição, graça divina; expressando uma correlação face a um ser supremo cuja magnificência permitirá a salvação da alma rumo a um espaço celestial concebido como um paraíso, que se opõe à existência terrena, tornando-se assim religiões de projeção para o além; as ‘religiões de estrutura’ orientam-se para as tais “coisas boas da vida” como as apelida Hallgren (1991): fertilidade, saúde, bem-estar, conforto, prosperidade. Nesse sentido, as religiões africanas embora se relacionem com um espaço inteligível (chamado pelos *yorùbás* de *ọ̀rún*), na medida em que este é tido como a morada das entidades extra-humanas (divindades, ancestrais), os seus propósitos nada têm a ver com uma ideia de “salvação”, pelo contrário. Tais religiões são marcadas pelas performances religiosas, ou seja, pelos ritos iniciáticos, pelos sacrifícios, oferendas, em suma, pela dinâmica eminentemente prática de culto. Nesse sentido, as religiões africanas *fazem-se* mais do que se pensam, razão pela qual a sua tipologia de culto tenha sido categorizada como do domínio do mágico. Tal fato, contudo, não deve supor uma ausência de pensamento sobre o religioso. Em substituição de teologia

estamos a propor (na esteira do feito em trabalho de mestrado²) a expressão ‘padrões de pensamento religioso’, com a qual melhor se opera na aferição de uma conceitualização em torno da natureza do extra-humano. Tal correlação entre teoria e praxis está bem presente na religião *yorùbá*. O Sistema de *Ífá* representa o mais filosófico segmento da religião *yorùbá*, cujos contornos herdou da geomancia dos africanos islamizados do norte e cuja síntese conceitual não é independente do crescendo dos cristianismos (Ilésanmí 1991).

Não obstante, o sentido de “dever” ou “serviço” é amplamente importante nas religiões africanas, não sendo, portanto, estranha a escolha desses termos para designar a experiência religiosa *yorùbá*. Tais termos remetem para uma relação direta entre o sujeito e os seres extra-humanos que se expressa no dever ou obrigação de prestar culto. Tal como afirma Karin Barber (1990), as divindades (ou seres extra-humanos) estão em relação direta com os sujeitos, existindo na medida em que recebem culto. O mesmo deve ser dito inversamente: os humanos obtêm “as coisas boas da vida” na medida em que prestam homenagem quer às divindades quer aos antepassados, porquanto se tratam de entidades religiosas capazes de interferir no normal decurso dos acontecimentos. Nesse sentido, não há uma opção de crença, ou seja, uma escolha baseada em pressupostos que se tomam como credíveis, mas antes um sentimento de obrigação para com as entidades religiosas, sejam elas antepassados sejam divindades. Não se acredita na sua existência, reconhecesse a sua existência. A obrigação se expressa, então, no serviço religioso: práticas rituais e louvativas. É curioso notar que esse sentimento de dever ou obrigação está presente na África em diáspora, nomeadamente no Candomblé brasileiro, onde as iniciações ou etapas rituais na vida do sujeito, enquanto agente religioso, são expressas em termos de “dar obrigação”; o mesmo acontece nas cerimônias principais para os *Òrìṣàs*, nas quais se procedem aos sacrifícios louvativos – que servem para ativar ou reciclar a energia-vital das divindades, na medida em que essa energia-vital (*Àṣẹ*) é esgotável, requerendo então os ciclos de renovação (dos Santos 1976) – sendo chamadas também de “obrigações”, designando-se correntemente como “obrigação para o *Òrìṣà x*”.

MONOTEÍSMO OU QUE MODELO SISTÊMICO?

A propósito da religião *yorùbá* e da sua conceitualização sistêmica, Peel (1968) escreve: “...*the whole system looks different from different social standpoint*” (p.29). Peel não poderia estar mais certo. A religião *yorùbá* apresenta-se diferente consoante o ponto de observação porque de fato o é. O segmento religioso de *Ífá* tende a conferir um sentido monoteísta à religião, uma vez que tendo herdado os padrões judaico-islâmicos de pensamento organiza-se verticalmente e aponta num sentido de dependência em face de um ser-supremo, designado por *Olódùmarè*. O erro metodológico tem sido o de observar a religião *yorùbá* unicamente (ou majoritariamente) da perspectiva do sistema de *Ífá*, enquanto *locus* preferencial de formulação teórica. Mas tal como Ilésanmí (1991) refere, boa parte dos dogmas da religião *yorùbá* só são

² FERREIRA DIAS, João, 2011, “Fórmulas Religiosas entre os Yorùbás: Olódùmarè, Òrìṣà, Àṣẹ, Orí e Ìpin”, dissertação apresentada para ao Mestrado em História e Cultura das Religiões da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

válidos dentro do próprio sistema de *Ífá*. Tal fato é válido, para a operatividade da teoria mediúnica e da teoria de *Deus Otiosus* entre os *yorùbás*. A teoria mediúnica, explorada ao máximo por Idowu (1962), está prenhe de ‘eurocentrismo metodológico’. Ela pressupõe que as oferendas e sacrifícios prestados pelos agentes religiosos aos seres extra-humanos têm por causa última Deus. Tais teorias conferem um sentido de monoteísmo às religiões africanas. Parrinder (1959), por seu turno, apelida os sistemas religiosos dos *Òrìṣàs yorùbás* e dos *Voduns fons* de politeístas. Verger (1999) fala em “monoteísmos justapostos” opondo tal conceito ao “monoteísmo difuso” de Idowu (1962).

É impensável negar a presença de um ser-supremo entre os *yorùbás*, seja ele chamado *Olódùmarè*, seja chamado *Ọ̀lọ́ọ̀rún*. No imaginário *yorùbá* neo-tradicional (Hallgren 1995) o ser supremo está amplamente presente e é parte ativa da experiência e dos discursos dos agentes religiosos. Dessa perspectiva, o modelo poderia ser apelidado de monoteísmo. Todavia, observando o sistema de uma perspectiva do culto aos *Òrìṣàs*, é plausível assumir o modelo politeísta, afinal, por exemplo, em *Ọ̀yọ́*, o culto de *Ṣàngó* não está independente do culto de *Yẹ̀mọ̀njá* (Matory 2005) ou até mesmo levar em conta a proposta de Verger (1999) de “monoteísmos justapostos”. Contudo, Olabiyi (1993) bem refere que as categorias de verticalidade e hierarquia, entre outras, foram introduzidas no imaginário africano pelos missionários. Nesse sentido, quer monoteísmo quer politeísmo permanecem como categorias pouco operatórias, que expõem melhor o citado ‘eurocentrismo metodológico’. Desta forma, consideramos amplamente mais viável denominar o sistema *yorùbá* de ‘fluído’, rejeitando então as velhas categorias de tradição ocidental. Reconhecendo, desta forma, que a experiência religiosa africana se expressa pluralmente, assumindo feições monoteístas e politeístas em cada momento, quer falemos do culto de *Ífá*, quer falemos do culto aos *Òrìṣàs* individual ou coletivamente, quer falemos do culto dos antepassados e da relação destes (ou não, consoante o contexto) com as divindades e o ser-supremo.

Dessa forma, o estruturalismo levado a cabo por Juana E. dos Santos (1976) para a religião *yorùbá* – no qual a autora organiza as divindades *yorùbás* como “da esquerda” e “da direita” (sem dizer à esquerda ou direita do quê tais se encontram), diferenciando *ẹ̀bọ̀ra* de *ìrúnmalé* sem levar em conta o processo histórico da aculturação e simbiose *yorùbá*, sabendo que o termo *Òrìṣà* resultou de uma escolha em detrimento da pluralidade de termos (Ilénsamí 1991) – representa um exercício de parcelar, compartimentar e ordenar realidades que se encontrar livres, sendo vivenciadas de plural forma consoante o contexto.

Vale a pena observar, ainda, o problema da categoria de ‘panteão’. Reconhecendo-se que as categorias clássicas ocidentais não possuem grande operatividade para a observação das religiões africanas, e tendo excluído o monoteísmo e o politeísmo como modelos conceituais. A partir de Leo Frobenius (1913) a helenização da religião *yorùbá* standardizou-se. Pese essa tradição, Hallgren (1991) levanta o problema do conceito de panteão em relação à religião *yorùbá*. Como argumenta o autor não é possível traçarmos um panteão *yorùbá*, levando em conta as diferentes estruturações das divindades. Somente no sistema de *Ífá* se pode falar em

panteão *yorùbá* e, ainda assim, com as ressalvas da aplicação do estruturalismo ao processo conceitual, uma vez que tal sistema religioso somente pressupõe a presença de um ser-supremo, *Olódùmarè* no caso, e de uma arqu-divindade, *Òṣàálá*, não havendo uma informação de como se estruturam, neste modelo, as demais divindades. Hallgren critica ainda os trabalhos antropológicos que tornam a religião hermeticamente definida e que agruparam as divindades num quadro bem definido e arrumado. Todavia, é o mesmo que irá cair nas malhas de organizar as divindades de acordo com princípios funcionais, criando dois grandes grupos: os ligados à terra, água e fertilidade, e os ligados ao elemento celestial que ele associa a *Ifẹ̀*. Em seguida apresenta-nos o terceiro grupo, o das divindades que vestem branco, os *Òrìṣàs funfun*. Todavia, como afirma Peel (2000): “*It follows from this that for a realistic study of Yoruba religion in practice we should take the local cult complex, rather than a supposed Yoruba-wide pantheon*” (p.109). Nesse sentido, preferimos operar também com outra categoria, a de ‘agrupamentos’ ou ‘círculos’, conscientes de que a forma plural como a vivência religiosa *yorùbá* se organiza e expressa deve ser tida em conta localmente em oposição a uma estruturação linear de feição global.

ÌMO: O QUE É TEOLOGIA AFRICANA?

Segundo o dicionário da Church Missionary Society de 1918 (CMS), teologia traduz-se por *Ìmọ̀ O l’ọ̀ ọ̀ rún*, o que literalmente significa “conhecimento daquele que é senhor do espaço inteligível” e que correntemente é traduzido por “conhecimento de Deus”. Claro que tal dicionário emerge numa missão cristã e isso é particularmente importante para a reflexão sobre a sua validade/operatividade. Note-se também que estamos já em pleno século XX, o que corresponde ao período do neo-tradicionalismo religioso *yorùbá*. Sobre neo-tradicionalismo, assume-me a definição de Hallgren (1995):

By neo-traditionalism, in this context, is meant the hypothesis of a creative process whereby an established concept, idea or action becomes, in new cultural surroundings, the bearer of new ideas which have no counterpart in the common tradition, sources or early literature. (...) Neo-traditionalism means an entire new interpretation of an old traditional concept. (p. 11).

Esta afirmação de Hallgren lembra-nos o princípio hobsbawmiano (Ranger & Hobsbawm 1983) de ‘invenção da tradição’, porquanto este representa um exercício de estabelecimento de novos paradigmas que operam num sentido de uma continuidade em face de um passado referencial. Tal assunção está particularmente vincada na construção da ideia de “religião tradicional” entre os *yorùbás*. A *ẹ̀ sìn ibílè* (religião tradicional) dos *yorùbás* é, na verdade, um construto de uma ‘comunidade imaginada’ (Anderson 1991) sob a insígnia de *yorùbá* *iyẹ̀*. Na medida em que se vai construindo a identidade *yorùbá* graças a uma

consciência comunitária para a qual contribuíram os *sàró* da Serra Leoa, os *nàgó* da Bahia e os *lukumi* de Cuba, no seu regresso a Lagos, a ideia de “religião tradicional” vai emergindo, particularmente num sentido de valorização de determinados valores autóctones em face do avanço do cristianismo e do islã, apesar da própria “religião tradicional” não pode ser desligada desses elementos exógenos, como refere Peel (2000): “*at a time when “Yoruba traditional religion” was less precisely that than part of the communal furniture*” (p.11). A construção da *yorúbá* é então um exercício claro de autodefinição religiosa diante das religiões exógenas, não sendo, contudo um exercício necessariamente independente dessas.

O sistema de *Ífá*, cujos sacerdotes (*bàbálààwó*) Ilésanmí (1991) apelida de “profetas” e “teólogos”, tem sido o grande responsável pelo exercício de teologização da religião *yorúbá*. Herdeiro dos padrões religiosos islâmicos, este sistema não está independente dos diálogos com o cristianismo, nomeadamente as igrejas evangélicas como a *Aladura*. A bricolagem entre elementos autóctones concebidos como tradicionais e os padrões cristãos de pensamento é um processo em aberto. Exemplo desse diálogo e síntese encontra-se na criação da *Ìjo O`rúnmilà Adúláwò Ifẹ́ kówapò*, uma igreja de modelo cristão dedicada ao culto de *Ífá*, onde os versos sagrados, os *esẹ́ ifá*, que compõem o *corpus* literário que reúne mitologia e conhecimento aplicados ao processo de adivinhação, se encontram organizados no *Ìwé Odù Mímó*, um livro “sagrado” (aliás *Ìwé Odù Mímó* significa, literalmente, “livro do conhecimento sagrado”) utilizado e redigido segundo o modelo bíblico.

O que se verifica, pois, é que o exercício de construção teológica da religião *yorúbá* não é independente de certa síntese histórica da religião. Tal síntese, todavia, não serve para suprimir as assimetrias derivadas da experiência local, onde, em boa medida, se vivencia a religião de um modo manifestamente diferente do modelo sistêmico generalizado – a superestrutura religiosa *yorúbá* representa mais um enquadramento teórico e um exercício político-cultural do que espelha o quadro vivencial da religião.

Dessa forma, o que corresponde à teologia africana é, em bom rigor, um enquadramento teórico lato senso dos principais padrões religiosos africanos. Awolalu (1976) resume a experiência religiosa africana nos seguintes termos:

... everywhere there is the concept of God (called by different names); there is also the concept of divinities and/or spirits as well as beliefs in the ancestral cult. Every locality may and does have its own local deities, its own festivals, its own name or names for the Supreme Being, but in essence the pattern is the same. (p.2)

Claro que Awolalu não leva em conta a construção histórica em torno do ser-supremo. Todavia, é inegável que uma ideia deste se encontra difundida entre os mais variados povos africanos, quer por influência do islã, quer por influência do cristianismo. Dessa feita, são os *religious encounters* (Peel 2000) que fazem as transformações, bricolagens, simbioses

religiosas. E, nesse encadeamento, são os encontros entre modos diferentes de vivenciar e pensar a religião que operam no sentido da construção de uma narrativa e de uma teologia entre as religiões nativas africanas. Olabiyi (1993) relembra o papel dos missionários na implementação de categorias exógenas aos africanos no Golfo da Guiné. Categorias religiosas como salvação, pecado, ser supremo, hierarquia, verticalidade, predestinação, etc., que hoje podemos encontrar em variadas religiões africanas e que estão bem expressas no sistema de *Ífá*, são fruto dos diálogos com o islã e o cristianismo.

Dessa forma, quer falemos no livro sagrado *Ìwé Odù Mímó*, quer falemos no termo *Ìmọ̀ O`lọ́ ọ̀`rún*, é importante percebermos que está em causa uma construção conceitual da religião *yorùbá*. A ideia de teologia é operatória na medida em que um ser supremo (mais ou menos *otiosus*) está presente nos discursos dos agentes religiosos. Ademais, podemos dizer que há teologia africana na medida em que existem padrões de pensamento sobre o religioso que atuam como dogmas ou cânones conceituais e rituais. Uma vez que são as narrativas míticas que conferem os tabus (*ewọ* em *yorùbá*) das divindades e que estes inferem nas performances religiosas (ritos, sacrifícios), a teologia africana é amplamente prática. Assim, perante a questão “o que é teologia africana?” propomos a seguinte definição: por teologia africana entendem-se os padrões de pensamento de natureza religiosa que servem de referencial simbólico às práticas rituais, constituindo-se, desta forma, como um saber eminentemente prático onde a teoria (narrativas míticas) confere enquadramento à praxis, e esta outorga aplicabilidade à anterior, numa correlação direta. Esta tem um caráter neotradicional porquanto representa o resultado de múltiplas negociações entre elementos autóctones e destes com exógenos, nomeadamente o islã africano e os cristianismos missionários e de matriz africana. Entre os mais variados padrões encontram-se: uma ideia de um ser supremo, divindades, ancestrais, energia vital, entre outras.

CONCLUSÃO

Pensar religião em África é um exercício que implica, em primeiríssimo lugar, ser-se capaz de fugir aos lugares-comuns do ‘eurocentrismo metodológico’. Não obstante, como afirmamos inicialmente, a delimitação de fronteiras é, então, um raciocínio de tradição ocidental, onde as coisas mais se excluem do que incluem. Estruturação e sistematização são, sem dúvida, exercícios racionais de dicotomias e esquadramento que deixam de fora elementos vitais de uma determinada experiência ou realidade. Culturas de base oral, a que damos o nome de culturas de antigo conhecimento, estão prenhes de religiosidade plural e diversificada que, em boa parte, ficam de fora de um modelo teórico-conservador de religião. Mesmo no seio de sociedades cristãs, a religiosidade popular (*folk religion*) encontra-se em contraponto face à religião institucionalizada, embora seja na primeira que reside a pluralidade vivencial. Em contexto africano é nas linhas de fronteira que habitam as mais importâncias experiências religiosas, pois a religião é um fato social totalizador. Dentro de um

enquadramento de fronteiras a distinção entre ‘religião’ e ‘magia’ tem operado em larga escala nos estudos antropológicos. O que se verifica é que tais categorizações resultam mais de um entendimento teórico do que é ou não é religião à luz de padrões ocidentais do que de uma percepção e de uma análise real despida de pressupostos tais. Aquilo que alguns autores apelidam de ‘magia’, por sua preponderância técnica e focada em objetivos práticos, constitui a essência da experiência religiosa africana. A religião em África é eminentemente social, comunitária, voltada para a manipulação, para a comunicação, para um sentido de eficácia. A religião existe em função dos fins a que uma sociedade se propõe. Dessa forma, não sendo predominantemente filosófica (e dir-se-ia, desse modo, passiva), ela é categorizada, erradamente, como ‘magia’. Simultaneamente são religiões onde o sentimento de “dever”, “serviço” e “obrigação” está mais vincado do que um sentimento de “crença”, na medida em que as divindades e os ancestrais estão intimamente correlacionados como os agentes religiosos através do culto e dos sacrifícios, veículos de estabelecimento de alianças entre o sujeito e o ser extra-humano.

Ao nível sistêmico compreende-se que as categorias de ‘monoteísmo’, ‘politeísmo’ e ‘panteão’ resultam também de um discurso histórico sobre as religiões africanas, sendo na verdade categorias que carecem de operatividade. Dessa forma, consideramos, em alternativa, a análise da religião africana, nomeadamente a *yorùbá*, em função da vivência local e momentânea da mesma, ou seja, sendo de natureza fluída ela é percebida diferentemente consoante o plano relacional em foco. No referente ao ‘panteão’ transferimos a categoria para ‘agrupamentos’ ou ‘círculos’ na medida em que panteão pressupõe uma estruturação rígida das divindades, o que não é operatório, nomeadamente, entre os *yorùbás*, mesmo no sistema de *Ífá*, onde as categorias ocidentais de salvação, hierarquia, pecado, entre outras, se fazem sentir, fruto da própria simbiose e síntese conceitual deste segmento religioso.

Por fim, porque uma religião implica pensamento, reconhecemos a existência de uma teologia africana, que preferimos nomear de ‘padrões de pensamento religioso’. Repetimos, para fins de conclusão, a definição de teologia africana, citada acima: por teologia africana entendem-se os padrões de pensamento de natureza religiosa que servem de referencial simbólico às práticas rituais, constituindo-se, desta forma, como um saber eminentemente prático onde a teoria (narrativas míticas) confere enquadramento à praxis, e esta outorga aplicabilidade à anterior, numa correlação direta. Esta tem um caráter neotradicional porquanto representa o resultado de múltiplas negociações entre elementos autóctones e destes com exógenos, nomeadamente o islã africano e os cristianismos missionários e de matriz africana. Entre os mais variados padrões encontram-se: uma ideia de um ser supremo, divindades, ancestrais, energia vital, entre outras.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Benedict, 1991, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Ed. Revista), London and New York: Verso.

AWOLALU, J. O, 1973, "What is African Traditional Religion?", *Studies in Comparative Religion*, Vol. 10, No. 2, pp. 1-10.

BARBER, Karin, 1990, "How Man Makes God In West Africa: Yoruba Attitudes Towards the Òrìṣà", *Africa*, Vol.51, 3: 724-745.

BAUDIN, Noël, 1884, *Fétichisme et féticheurs*, Lyon: Bureaux des Missions catholiques.

BERNARDI, Bernardo, 1988, *Introdução aos Estudos Etno-Antropológicos*, Perspetivas do Homem, Edições 70.

BERLINER, David & SARRÓ, Ramon (eds.), 2007, *Learning Religion: Anthropological Approaches*. Oxford and New York: Berghahn Books.

BORGHERO, Francesco, 1872, *Le Dahomé, souvenirs de voyage et de mission*, Cinquième Édition – Tours: Alfred Mame et Fils, éditeurs.

BOUCHE, Pierre, 1885, *La Côte Des Esclaves et Le Dahomey*, Paris: Librairie Plon.

Dictionary of Yoruba Language, 1918, Lagos: Church Missionary Society (CMS).

DURKHEIM, Émile, 1912, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse. Le Système totémique en Australie*, Paris: Alcan.

ELIADE, Mircea, 1958, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, Florida: Harcourt.

Evans-Pritchard, E. E., 1956, *Nuer Religion*, New York: Oxford University Press.

FERREIRA DIAS, João, 2011, "Fórmulas Religiosas entre os Yorúbás: Olódùmarè, Òrìṣà, Àṣẹ, Orí e Ìpin", dissertação apresentada para ao Mestrado em História e Cultura das Religiões da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

ROBENIUS, Leo, 1913, *The Voice of Africa*, London: Hutchinson & Co.

GUTHRIE, Stewart *et al.*, 1980, "A Cognitive Theory of Religion [and Comments and Reply], *Current Anthropology*, Vol. 21, 2, pp. 181-203.

HALLGREN, Roland, 1991, *The Good Things in Life*, Lund: Lund Studies in African and Asian Religions.

HALLGREN, Roland, 1995, *The Vital force. A study of Àṣẹ in the Traditional and NeoTraditional Culture of the Yoruba People*, Lund: Lund Studies in African and Asian Religions.

HAMMOND, Dorothy, 1970, "A problem in Semantics", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 72, 6, pp. 1349-1356.

HORTON, Robin, 1960, "A Definition of Religion, and its Uses", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 90, 2, 201-226.

IDOWU, Bọlaji, 1962, *Olódùmarè: God in Yoruba Belief*, London: Longmans.

ILÉSANMÍ, Thomas Mákánjúolá, 1991, "The Traditional Theologians and the Praticce of Òrìṣà Religion in Yorùbáland", *Journal of Religion in Africa*, Vol.21, 3, pp.216-226.

- KISHIMOTO, Hideo, 1961, "An Operational Definition of Religion", *Numen*, Vol. 8, 3, pp. 236-240.
- LAPLANTINE, François de, 2000, *Aprender Antropologia*, São Paulo: ed. Brasiliense.
- LEACH, Edward R., 1968, *Dialectic in Practical Religion*, Cambridge University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1966, *The Savage Mind*, University of Chicago Press.
- MATORY, J. Lorand, 2005, *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*, Princeton University Press.
- OLABIYI, Babalola Yai, 1993, "From Vodun to Mawu: monotheism and history in the Fon cultural area", In: Chrétien, Jean-Pierre (org.) *L'invention religieuse en Afrique: histoire et religion en Afrique noire*, Paris: Karthala, pp. 241-265.
- OLIVEIRA, Altair, 2002, *Cantando para os Orixás*, Rio de Janeiro: Pallas.
- PARRINDER, E. G., 1959, "Islam and West African Indigenous Religion", *Numen*, Vol.6, 2, pp.130-141.
- PEEL, J. D. Y., 2000, *Religious Encounters and the Making of the Yoruba*, Indiana University Press.
- PRANDI, Reginaldo, 2001, *Mitologia dos Orixás*, São Paulo: Companhia das Letras.
- RANGER, Terence & HOBBSAWM, Eric (eds.), 1992, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press.
- RIVIÈRE, Claude, 1997, *Socio-anthropologie des religions*, Paris: Armand Colin.
- SANTOS, Juana E., 1976, *Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*, Rio de Janeiro: Vozes.
- SANTOS, Milton Silva dos, 2008, "Mito, possessão e sexualidade no candomblé", *Revista Nures*, 8, pp. 1-9.
- SOUTHWOLD, Martin, 1978, "Buddhism and the Definition of Religion", *Man*, 13, pp. 362-379.
- TYLOR, Edward B., 1873, *Primitive culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and costum*, 2 vols., London: John Murray.
- VERGER, Pierre, 1999, *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África*, São Paulo: EDUSP - Editora da Universidade de São Paulo.
- VERSNEL, H. S., 1991, "Reflections on the Relationship Magic-Religion", *Numen*, Vol. 38, 2, pp. 177-197.
- VRIES, Jan de, 1962, "Magic and Religion", *History of Religions*, Vol. 1, 2, pp. 214-221.
- YODER, Don, 1974, "Toward a Definion of Folk Religion", *Western Folklore*, Vol. 33, 1, Symposium on Folk Religion, pp. 2-15.
- ZUESSE, Evan M., 1979, *Ritual Cosmos: The Sanctification of Life in African Religions*, Ohio University Press.