Okot P’Bitek

Religiões africanas na academia ocidental

Tradução: José Luiz Pereira da Costa, 2017 (23/06)

UM ENCONTRO EM NAIROBI

No início da década de 1980 nos reuníamos ao entardecer no bar externo de um hotel em Nairóbi, no Quênia. Era um grupo permanente, pois amigos de Edward Afriye, um economista ganense que havia sido enviado para aquela cidade, como representante da empresa *Promove – Comércio Exterior Limitada*, com sede em Porto Alegre, para conversa fiada e tratar de negócios que o tempo diria utópicos, lá estavam o Dr. Missoi, um médico e Kip Lagat, um comerciante, que viraria personagem em um de meus contos. Às vezes, aparecia o diretor do departamento de estradas e obras do governo Steve Omenge, também personagem de conto.

Omenge me ensejou viagem inesquecível a um resort, o *Mount Kenya Safaria Club*, um complexo hoteleiro mandado construir pelo artista de cinema, William Holden. O Monte Quênia é a face queniana da montanha que é conhecida como Kilimanjaro, na Tanzânia, onde em seu cume encontravam-se neves eternas, com o passar dos anos, cada vez menos eternas com as mudanças no clima do planeta. Estando, pois, em território do Quênia, onde fica o complexo de Holden, vê-se o cume coberto de neve do monte no amanhecer, por algumas poucas horas O resto do dia fica envolto em bruma. Em plena equatorial África, ao anoitecer, fica-se no salão principal aquecido pelo calor de lareira. Quando estive lá, uma equipe da chamada “bollywood”, Bombaim, cidade de cinema da Índia, filmava um romance.

Como o encontro no hotel era diário, de segunda a sexta-feira, amigos desses apareciam, bebiam cerveja morna, ao gosto local, e desapareciam. Conversavam entre si em inglês ou em suaíli. Quando esses amigos se davam conta de que eu era um estranho no ninho abandonavam o suaíli.

Assim que, num destes encontros, fui apresentado a um professor da Universidade do Quênia, de nome complicado para mim, Okot p’Bitek. Ele

voltou alguma vezes e seu tema era o mesmo sempre, o que complicava um pouco o encontro, pois sua fala era acadêmica, seu assunto pouco variado, mas com tônica máxima, as religiões africanas e o comportamento do mundo acadêmico ocidental face as tradições culturais e religiosas de parte expressiva de África, especialmente de onde nascera, Uganda. Sem nenhum conhecimento acadêmico de religiões e teologia, postava-me como ouvinte muito interessado. Assim que, certa feita, rabiscou nota em um guardanapo contendo também o título de um de seus livros, recomendando-me a leitura. Algum tempo depois, no *Africa Book Center*, 36 King Street, de Londres, comprei seu livro *African Religions in Western Scholarship* que, a seguir, passo a traduzir. O professor morreu pouco depois de nosso encontro, em 1982. Creio que pelo fim de conversa e o guardanapo, se vivo, gostaria de ter além África seu pensamento noutra língua e quem sabe lido e debatido por acadêmicos que falam e leem em Português. É o que faço aqui.

José Luiz Pereira da Costa
Em 2018.

Religiões africanas na academia ocidental

Okot P'Bitek[1]

Tradução: José Luiz Pereira da Costa, 2017

Prefácio do autor

Pela primeira vez me encontrei com acadêmicos, foi em 1960, na Universidade de Oxford. Foi durante a primeira aula do Instituto de Antropologia Social, quando o professor se manteve referindo a africanos ou a povos não ocidentais como bárbaros, selvagens, primitivos, tribais etc. Protestei, sem resultado. Todos os professores e palestrantes do Instituto e também convidados usavam a mesma linguagem.

Na biblioteca do Instituto detestei ver tais títulos e artigos em jornais de alto nível, com títulos como: *Cultura Primitiva, Religião Primitiva, A Mente Selvagem, Governo Primitivo, a Posição das Mulheres em Sociedades Primitivas, Instituições Primitivas, Canções Primitivas, Sexo e Repressão em Sociedades Selvagens, Mentalidade Primitiva e assim adiante.*

Neste livro procuro delinear o estudo de religiões africanas na visão de acadêmicos ocidentais desde tempos clássicos até o presente. Cheguei a duas importantes conclusões. Primeiro: embora diferentes escolas de antropologia social se debatam intensamente quanto a *método*, elas podem compartilhar a mesma visão de que a população do planeta é dividida por dois. Uma a de si mesmos, a *civilizada*, e a outra a *primitiva*. A segunda conclusão é de que os acadêmicos ocidentais nunca estiveram genuinamente interessados em religiões africanas por si. Todos os seus trabalhos fizeram parte integrante de alguma controvérsia ou debate no mundo ocidental.

Muito da pesquisa para este livro foi feita na Universidade Estadual de Iowa, em Iowa, EUA.

Okot P'Bitek - Hippo Gardens, Kisumu. Novembro de 1970.

---

[1] OKOT P'BITEK nasceu em 1931 em Gulu, zona norte de Uganda. Cursou Educação na Universidade Bristol, Direito, na Universidade Aberystwyth e Antropologia Social na Universidade de Oxford. Tornou-se professor na Universidade de Makerere, Uganda. Quando escreveu o livro, era residente tutor no Instituto de Estudos Superiores da Universidade de Nairobi, Kisumu, Quênia.

UM

Até agora, a antropologia social tem sido o estudo de sociedades não ocidentais, por estudiosos ocidentais para atender aos interesses ocidentais. A antropologia social não tem sido apenas a escrava do colonialismo neste fim, ela analisa e provê importantes informações acerca das instituições sociais dos povos colonizados, a fim de assegurar um eficiente e efetivo controle e exploração – ela tem elaborado e ofertado o mito de "primitivo", que justifica o empreendimento colonial. O estudo das religiões africanas tem sido peça chave neste exercício.

A partir do século quinze, a civilização mais agressiva voltou-se para um programa mais ambicioso do que até então havia sido conhecido, explorar as reservas e os habitantes de todo o planeta. Em 1496 John Cabot, o "descobridor" da Terra Nova e Labrador, recebeu a patente de Henrique VII, para "subjugar, conquistar e possuir" as terras alienígenas que por ventura viesse a descobrir. Em 1501 uma patente real foi concedida a mercadores britânicos para assentar colônias nas terras recentemente "descobertas". As Bahamas foram anexadas por Sir Henry Gilbert em 1578. Em torno a 1562 John Hawkins saqueou Serra Leoa e partiu com um carregamento de escravos.

Karl Marx escreveu: "A descoberta de ouro e prata na América, a exploração, escravidão e o sepultamento em minas de populações aborígenes, o início da conquista e pilhagem das Índias Orientais, a transformação da África em um campo aberto para a caça comercial de pele escura, assinalando o alvorecer de uma rósea produção capitalista... O sistema colonial amadureceu como em uma estufa... Os tesouros capturados fora da Europa por rapina indiscriminada, escravidão e morticínio retornaram à origem europeia transformados em capital".

Em seu *First Will and Testament* [Primeiro Testamento], de 1877, Cecil Rhodes deixou toda sua riqueza, "para o estabelecimento, promoção e desenvolvimento de uma sociedade secreta, cujo verdadeiro objetivo será, assim, a extensão do mando britânico por todo o mundo... e, especialmente, a ocupação pelos colonos britânicos de todo o continente africano, o Eufrates, as ilhas de Chipre, toda a América do Sul e o Canadá,

as ilhas do Pacífico, ainda não possuídas pela Grã-Bretanha, todo o arquipélago Malásio, todo o litoral da China e do Japão e a final recuperação, fazendo dos Estados Unidos da América novamente parte integrante do Império Britânico".

Christopher Dawson argumentou que até o presente a história da expansão europeia como um processo de agressão imperialista e exploração econômica não era o exclusivo. Agressão e exploração, ele afirmou, não se constituíam em novidade na história da humanidade. "Pois, lado a lado com a maturação, agressividade e a luxúria pelo poder e riqueza que são tão evidentes na história europeia, havia também novas forças espirituais conduzindo o homem ocidental em direção a um novo destino". Era a força espiritual abastecida pela fé cristã, que via a humanidade como tendo nascido sob uma maldição, escravizada pelas forças escuras de um mal cósmico e a mergulhar profundamente sob o peso de sua própria culpa. "Somente pela Cruz e pela graça do sacrificado Redentor era possível aos humanos excluir-se da *massa dommata* [massa de condenados] ou incorrigível humanidade escapar das ruínas deste mundo condenado".

Mas foi a Bula Papal que autorizou a abertura do mercado de escravos em Lisboa, na primeira década do século dezesseis. O parlamento cristão inglês aprovou em 1565 um Ato legalizando a compra de escravos. Até o fim da Idade Média mosteiros e monges possuíam escravos e, ainda em 1542 um papa defendeu o direito a tal prática. Eugene confessou: É um fato humilhante por mais de dois séculos a Inglaterra se constituiu na nação que liderou o tráfico. Ela, em verdade, não iniciou o detestável comércio. Foram os portugueses que primeiro raptaram negros e os transportaram através do Atlântico, a fim de prover mão de obra para os colonizadores do Novo Mundo".

Tentativas foram feitas para apresentar os humanitários como chave mestra para a abolição e o fim do tráfico de escravos. Todavia, Eric Williams convincentemente arguiu que não foram ideais filantrópicos, senão que mudanças no cenário econômico que acabaram com a instituição. A importância dos humanitários foi seriamente mal-entendida e grosseiramente exagerada.

O assassinato por atacado de índios americanos, aborígenes australianos e hotentotes para dar espaço aos colonos europeus, e a escravização de africanos torna

difícil compreender a grande missão ocidental de mostrar à humanidade “o caminho da Cruz e a graça do Redentor Crucificado”.

A fundação da antropologia social como um estudo independente retrocede ao início do século dezenove. A Sociedade de Etnologia de Paris foi fundada em 1839. Quatro anos adiante, em Londres foi fundada a sua Sociedade de Etnologia. A Sociedade Americana de Etnologia foi fundada em Nova York em 1844. As forças coloniais daquele tempo forçadas por interesses de ordem prática, foram levadas a estudar as condições de vida dos povos que subjugavam. Investigações etnológicas “tornavam-se de crescente importância em relação ao comércio e interesses marítimos, a empreendimentos missionários de muitos outros de utilidade prática”. A Alemanha tornou-se uma potência colonial mais tarde, e foi só então que sentiu a necessidade de implementar pesquisa nas suas colônias. O fato de haver iniciado tarde, agiu como um incentivo aos estudiosos alemães.

Os antropologistas do século dezenove tinham três papeis para desempenhar:

a) Resolver os problemas dos remanescentes aborígenes na Austrália e Américas, bem como o destino dos escravos libertos;

b) Abordando o problema da subjugação e exploração de sociedades vigorosas como as que foram encontradas na África; e

c) Justificar o sistema colonial mediante a elaboração do mito “primitivo”.

Nota-se que os espíritos que se movem por detrás da criação da Sociedade de Etnologia na França eram o de filósofos, Agustin e seu irmão Amadée Thiery, que primeiramente eram interessados nas características e aptidões das raças. E na Inglaterra muitos dos pioneiros antropologistas eram médicos clínicos e membros de sociedades filantrópicas. O Dr. Hodgkin, em cuja residência se reuniram para fundar a Sociedade de Etnologia, era também membro fundador da Sociedade de Proteção aos Aborígines. Estes homens eram movidos pela fé em defender os restantes aborígines e ao predicamento dos escravos emancipados. Agencias filantrópicas como a Sociedade da Emancipação do Negro e a Sociedade Britânica de Colonização usaram as informações recolhidas por estudiosos da maneira que melhor lhes convinha.

A contribuição da antropologia social à administração colonial foi amplamente discutida e reconhecida. Em seu fiel comunicado ao Rei da Inglaterra, o Instituto Real de Antropologia da Grã-Bretanha e Irlanda assinala: “Desde os primeiros dias do Instituto problemas relacionados à cultura e bem-estar dos povos menos desenvolvidos de seu Império tem sido objeto de permanente investigação tanto pelo Instituto como por seus membros”.

Quando o Conselho de Antropologia foi criado em Cambridge em 1904, Sir Richard Temple assinalou grande importância da antropologia para aqueles que estavam destacados para trabalhar nas colônias. O necessário conhecimento, ele assinalou, não pode simplesmente ser adquirido por viver em meio a pessoas de diferentes culturas; faz-se mister o hábito de inteligentemente os examinar; e cultivar tal hábito, além da acumulação de conhecimento científico é o que seria desejável estimular-se na Universidade.

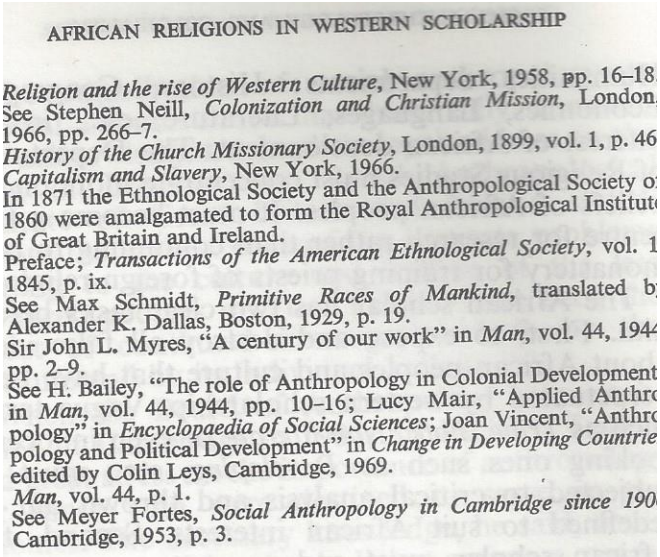
Encontram-se espaços para a antropologia social em uma universidade africana?

Em minha opinião, a resposta é não. Departamento de antropologia social em universidades africanas se constituíam em espaço reservado para antropologias ocidentais. As universidades africanas mal podem manter estes estudos. Africanos não tem interesse e não podem ceder à perpetuação do mito do “primitivo”.

O estudo dos povos africanos e a sua cultura são tarefa de toda uma universidade. O que os antropologistas ocidentais pareciam estudar, no interesse de seus países, será coberto pelos departamentos de humanidade: História, Geografia, Economia, Linguagens, Literatura etc. no interesse do desenvolvimento africano. O departamento de estudos religiosos deve se concentrar mais nas crenças dos povos africanos. Deve se tornar um verdadeiro centro para pesquisa ao invés de continuar sendo um mosteiro de treinamento de padres de religiões estrangeiras.

O estudioso africano tem duas claras tarefas ante si. Primeiro, expor e destruir todas as falsas ideias sobre os povos e culturas africanas que foram inculcadas por mestres ocidentais. Termos vagos como *tribo, gente, analfabetos*, ou aparentemente inocentes como *em desenvolvimento* etc. devem ser objeto de análise crítica e

descartados ou redefinidos mais adequadamente aos interesses africanos. Segundo, o estudioso africano deve se empenhar em apresentar as instituições dos povos africanos como elas realmente são. Os estudiosos ocidentais têm de justificar o sistema colonial, por consequência, a necessidade do mito do "primitivo". O pesquisador não tem nada assim para justificar. Mas deve se proteger de reagir exageradamente face a arrogância e o insulto dos estudiosos ocidentais. Isto já está ocorrendo no campo dos estudos religiosos onde estudiosos africanos proclamam que as divindades africanas têm todos os atributos do Deus cristão. O pesquisador africano é convocado a participar por inteiro na construção da nação e ele pode melhor fazer isto apresentando a *Verdade* sobre a África.



AFRICAN RELIGIONS IN WESTERN SCHOLARSHIP

Religion and the rise of Western Culture, New York, 1958, pp. 16–18.
See Stephen Neill, *Colonization and Christian Mission*, London, 1966, pp. 266–7.
History of the Church Missionary Society, London, 1899, vol. 1, p. 46.
Capitalism and Slavery, New York, 1966.
In 1871 the Ethnological Society and the Anthropological Society of 1860 were amalgamated to form the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
Preface; *Transactions of the American Ethnological Society*, vol. 1, 1845, p. ix.
See Max Schmidt, *Primitive Races of Mankind*, translated by Alexander K. Dallas, Boston, 1929, p. 19.
Sir John L. Myres, "A century of our work" in *Man*, vol. 44, 1944, pp. 2–9.
See H. Bailey, "The role of Anthropology in Colonial Development" in *Man*, vol. 44, 1944, pp. 10–16; Lucy Mair, "Applied Anthropology" in *Encyclopaedia of Social Sciences*; Joan Vincent, "Anthropology and Political Development" in *Change in Developing Countries*, edited by Colin Leys, Cambridge, 1969.
Man, vol. 44, p. 1.
See Meyer Fortes, *Social Anthropology in Cambridge since 190*, Cambridge, 1953, p. 3.

DOIS

O que é tribo?

Embora que a antropologia social haja sido descrita como o estudo do homem e de sua produção, no conhecimento ocidental tem sido, até muito recentemente, o estudo dos chamados povos "tribais", mostrando muito pouco interesse nas sociedades ocidentais industrializadas. Como Joseph H. Greenberg comentou, na prática a antropologia social se concentrou em "primitivo" e povos "pré-letrados": "Muitas das características de métodos culturais antropológicos e teoria resultaram desta preocupação. A técnica básica em estudo de campo, é pela observação, participação e entrevistas verbais de relativamente pequenos grupos tipicamente organizados em bases tribais". Robert Redfield assinalou: "Olhamos de nossa posição, do investigador antropólogo, fora e dentro desses outros povos, na distância, fazendo coisas e pensando matérias que buscamos compreender. Somos extrospectivos não introspectivos".

Retornamos ao termo "primitivo" abaixo; aqui, devemos tentar descobrir o significado, se algum, da palavra "tribo" como usada na academia ocidental e discutir a relevância no desenvolvimento africano. Lewis escreveu que, em uso geral, a palavra tribo é usada para classificar um agregado primário de pessoas vivendo em condições primitivas ou bárbaras sob a liderança de um chefe. Não lhe agrada o que chama desnecessária dose moralista que este uso implica, e sugere que isto pode ser evitado ou minimizado pelo uso da expressão "sociedade tribal".

Henry Maine contrastou as fundações do assim chamado "estado moderno", com o que considerava ser a base parentesca das sociedades "tribais". Ele escreveu: "Do momento em que uma comunidade tribal finalmente se assenta sobre um espaço de terra determinado, o local passa a ser a base da sociedade ao invés do parentesco... Para todos os grupos maiores do que uma família, a terra onde vivem tende a se transformar no elo de união entre eles às custas de um parentesco, mesmo mais e mais vagamente concebido". Lewis a isto rejeita, e chama por uma abordagem inteiramente diferente. O

que é significante, argumenta, não é a presença ou ausência de princípios particulares de agrupamento social, mas a forma, o molde e o desenho da sociedade em si mesma. Assim, enquanto tomando em consideração as implicações de tais sinônimos como "sociedade simples", "sociedade pré-industrial", ou "sociedade de gente" uma caracterização satisfatória de "sociedade tribal" deve assim ser de forma ao invés de conteúdo; e, para ele (seguindo Wilson e Wilson, *Nyakusa*, 1945) o critério de maior utilidade é o de *escala*. Ele escreveu: "Idealmente, sociedades tribais existem em pequena escala, restritas a territorial e temporal alcance de suas relações sociais, legais e políticas, e possuem uma moralidade, religião e visão de mundo de dimensões correspondentes".

Tais questões surgem onde se encontravam essas simples sociedades em África? Comparando os remanescentes dos assim chamados aborígenes australianos e os pele-vermelha da América do Norte com as sociedades africanas, Meyer Fortes assinala: " Uma tribo de dez mil Tswana; ou a de dois mil Bemba ou de meio milhão de Achanti não pode gerir sua vida social exatamente no mesmo padrão como o de uma horda de australianos... Na África se encontra economia, enquanto na Austrália ou parte da América do Norte, preocupam-se apenas com a economia doméstica, confrontam-se com governança, enquanto que em sociedades menores encontra-se controle social; com preparação para a guerra organizada, com instituições legais complexas, com formas elaboradas de respeito público e sistemas de crenças comparados à sistemas filosóficos e teológicos de sociedades letradas". Na opinião desse escritor britânico existem realmente poucas sociedades isoladas na África, que ele não menciona. Mas notamos que ele ainda se refere a exemplos que cita como "tribos". Por quê?

Os povos nilóticos são encontrados na Etiópia ocidental, norte da Uganda, leste do Congo (Kinshasa), Quênia ocidental e norte da Tanzânia. Eles não são mencionados como nações, porque embora tenham certas instituições em comum, não formam uma unidade política. Escritores têm usado o termo "tribo" para se referir a diferentes grupos nilóticos. Na antropologia britânica o termo tribo adquiriu um restrito significado técnico. Isto é, a maior unidade territorialmente definida, politicamente independente.

Na virada do século a Terra Acoli dividia-se em trinta unidades independentes. Mas não eram chamadas de “tribos”. Eram conhecidas como “chefias”. Era a nova unidade política criada pela administração colonial britânica que foi nomeada como Distrito Acoli, que veio a ser conhecida como Acoli “tribo”.

Em seu estudo dos Nuer, Evans-Pitchard descobriu que embora esses povos nilóticos sem chefias, chegando a 200.000, tendo nome, linguagem e cultura comuns, eram divididos em unidades políticas distintas. Ele definiu “tribo” como a unidade territorial maior dentro da qual os membros da tribo se uniriam contra agressões externas e harmonizavam diferenças internas através do arbitramento. Os Nuer eram, assim, divididos num número de “tribos”. Da mesma forma em seu curto ensaio sobre os Lua, do Quênia, ele equipara suas locações administrativas às “tribos”. Escreveu: “Até o presente, a Terra dos Luo [*Luoland*] está dividida em um certo número de locais administrativos. Estes locais correspondem aproximadamente às antigas áreas tribais de Luo, com exceção de Karachuonyo, Mumbo e Kabondo, que compreendem uma mesma tribo, como fizeram o norte e o sul de Gem; norte e sul de Uganya; leste e oeste de Kano”. De acordo com essa análise existem vinte e sete “tribos” na Terra dos Luo.

Lucy Mair comentou: “Se alguém está usando a palavra desta forma, isto pode ser definido que tribo é uma subdivisão politicamente organizada de uma maior unidade étnico cultural. Isto seria de acordo com o uso pelo qual o Tsuana é reconhecidos como subdividido em oito tribos, cada uma com seu próprio chefe. A palavra poderá ser usada à subdivisão de seis milhões de Ibo da Nigéria e em muitos outros casos”. Neste típico expor dos antropologistas ocidentais que são colonialmente orientados e recusam compreender o significado da independência da África. Mesmo durante o período colonial, as trinta independentes chefias na Terra dos Acoli eram reagrupadas em número de seis “países”, cada um com um chefe funcionário público, apontado e pago pela administração colonial. Atualmente, a administração do Distrito de Acoli é gerida por um conselho distrital. Seguindo-se à revolução que depôs o Kabaka de Buganda, o outrora Reino de Buganda ficou divido em quatro distritos, e como em todos os distritos da República de Uganda, os negócios do distrito são geridos por um Conselho Distrital.

Não há subdivisões politicamente organizadas. Em suma, não existem “tribos”, como definidas pelos acadêmicos ocidentais.

A expressão “tribo” se revela sem um significado definido, se refere a nenhuma unidade específica em África. Mas este termo veio para significar algo muito diferente na própria África. Durante a Guerra Civil na Nigéria, o povo Ibo era frequentemente citado como uma “tribo” e sua luta por seccionar-se da Federação alcunhada como “tribal”. Práticas corruptas por funcionários governamentais e outros, tais como dar emprego não por mérito, mas por relações de parentesco; ou concentrar serviços públicos como hospitais, escolas etc. em sua área natal, praticas conhecidas em qualquer parte do mundo, quando em África são rotuladas como “tribais”. Mesmo demandas normais por uma distribuição equânime da riqueza nacional, em termos de áreas, têm sido chamadas de “tribais”. Abner Cohen arguiu: “O fenômeno chamado “tribal” em África contemporânea é o resultado, não de grupos étnicos desengajando-se entre si no pós-independência, senão que a crescente interação entre eles com o contexto de uma situação política nova. É o resultado, não do conservadorismo, mas a dinâmica da mudança sociocultural trazida por novas clivagens e novos alinhamentos de poder dentro da moldura de um novo estado”. Em minha opinião é enganoso e confuso analisar as mazelas sociais de África, que são, de qualquer modo, universais em termos do assim chamado “tribalismo”. E para uma clara compreensão de nossos problemas sugere-se que o termo “tribo” deva ser removido do vocabulário sociológico.

Mas, uma razão ainda mais importante para a remoção do termo “tribo” é que se trata de um insulto. Significa povos vivendo em condições primitivas ou bárbaras. E cada vez que é usado, como na frase “Eu sou tribalmente kikuyo”, a implicação é que se trata de um kikuyo que vive numa condição primitiva ou bárbara. E quando se lê “lei

tribal”, “economia tribal” ou “religião tribal”, os acadêmicos ocidentais sugerem que a lei, a economia e a religião sob exame pertencem a povos primitivos ou bárbaros.

Assim, isto é o que estava na mente de Lewis quando escreveu: “Mas o conceito de [‘tribo’] irá se manter útil não apenas para a compreensão da vida na qual sociedades tribais mudaram e estão mudando no mundo moderno, mas como uma construção teórica no estudo comparativo de sistemas e instituições sociais. Mesmo quando sociedades verdadeiramente tribais hajam desaparecido, o fato que sob certas condições, certas combinações de instituições proveram as bases para um viável sistema social a certo ponto da história da humanidade é de maior importância para o estudo social”. É a mesma ideia que está na raiz do assim chamado fenômeno de “destribalizar”.

A academia ocidental vê o mundo dividido em dois tipos de sociedade humana: uma, a sua própria. Civilizada, grande, desenvolvida; a outra, dos não ocidentais, incivilizada, tacanha, atrasada. Uma é moderna e a outra tribal. Em África, os antigos quartéis-generais da repressão e exploração econômica colonial eram mostrados como centros “civilizatórios”. Assim, quando pessoas de zonas rurais se fixavam às cidades, eram rotuladas como “destribalizadas”, reconhecidos como livres do modo “tribal” de vida. Será mostrado que este tipo de pensamento é uma das maneiras pelas quais a academia ocidental justificava o sistema colonial.

“Anthropology” in *International Encyclopaedia of Social Sciences*
1967, p. 305.
“Anthropological understanding of man”, *Anthropological Quarterly*
vol. 32, January, 1959, no. 1, p. 4.
I. M. Lewis, “Tribal Society” in *International Encyclopaedia o*
Social Sciences, pp. 146–150. But how the expression “tribal society”
avoids or minimizes the moralistic overtones is not clear, since the
term still means societies of peoples living in primitive or barbaric
conditions.
Lectures on the early history of institutions, New York, 1888, pp. 72–74.
But note that K. Busia not only agrees with Main’s speculations,
he uses it to analyse what he calls the African political heritage.
See *Africa in search of Democracy*, London, 1967, chap. 2.
op. cit., p. 147.
“The structure of unilineal descent”, *American Anthropologist*,
vol. 53, no. 1, p. 18.
This means that in truly nomadic societies where there are no pro-
prietorial rights which can be asserted over defined areas of land,
“tribe” in this strict sense does not exist.
See R. S. Anywar, *Acoli ki ker megi*, Nairobi, 1954.
“Luo tribes and clans”, *The position of women in savage societies and*
other essays, New York, 1965, pp. 207–209. The others are Kano,
Nyakach, Karachuonyo, Kadim, Kocia, Kanyala, Gem, Kanyamwa,
Karungu, Kwabwai, Kanyadoto, Kakwac and Sakwa. Other locations
are occupied by Bantu peoples who speak Luo only: Kagan and
Mohoru, or speak Luo and their language: Kasigunga, Kaksingiri
and Gwasi. A Luo group Wanjire have adopted a Bantu dialect
and lost *dho-Luo*. Kamagambo, Kanyankago are of Lango origin.
An introduction to Social Anthropology, Oxford (first printed in 1965),
1967 edition, p. 12.
“‘Political anthropology’ the analysis of the symbolisms of power
relations” in *Man*, New Series, vol. 4, no. 2, June 1969, pp. 230–231.
See also Colin Leys, *Policies and Politicians: An essay on politics in*
Acholi, Uganda, 1962–65, Nairobi, 1967, chap. 6.
op. cit., p. 150.

TRÊS

O mundo clássico e África.

O interesse nas religiões africanas recua aos tempos da nascente academia ocidental; e alguma das matérias mais importantes em religião comparativa e o etnocentrismo – o que, no norte de Uganda, se expressa no ditado, segundo o qual, "a criança acredita que a comida da mãe é a melhor do mundo", o que tem obscurecido muito da crônica e interpretação da cultura e religião africanas pode, assim, ser traçada até os dias mais remotos.

As opiniões de acadêmicos clássicos sobre religiões africanas eram dominadas pelo poema de Homero. Em a *Ilíada* ele escreve que as divindades gregas foram vistas visitando a Etiópia. Zeus, seguido por todos os deuses, foi celebrar com os inocentes etíopes, onde permaneceu por doze dias. Poseidon também visitou a Etiópia para assistir a uma hecatombe de touros e carneiros.

Heródoto, de Halicarnasso (484 – 428 A.C.), ofereceu uma descrição da religião no Egito e teorizou hipóteses sobre sua origem e sua relação com os cultos e mitologia dos gregos. A ideia de que alguns deuses eram reis ou heróis que foram deificados, o que é o foco central dos escritos sobre reinados divinos, teria sido proposta nos tempos de Heródoto.

No mesmo trabalho Heródoto descreve o país e os habitantes para o leste da Líbia: "Este é o trato de terra onde enormes serpentes são encontradas; e leões, elefantes, ursos, víboras, jumentos com chifres, criaturas sem cabeça, que os líbios afirmam ter olhos no peito e *também homens e mulheres selvagens"* (itálicos do autor).

Diodoro Sículo atualizou a ideia homérica de que os africanos eram justos e piedosos. "E diziam que os etíopes seriam os primeiros a ser ensinados a honrar suas divindades, fazer sacrifícios, festivais e outros ritos pelos quais os homens honram aos deuses; e que por consequência sua piedade foi espalhada no exterior entre todos os

povos, e é geralmente mantido que os sacrifícios praticados em meio aos etíopes são os que mais agradam ao céu".

Mas, em outro lugar, Diodoro descreve os africanos assim: "A maioria deles... são pretos na cor, têm narizes achatados e cabelos encarapinhados. Quanto ao espírito, são por inteiro selvagens e apresentam a natureza feras... e estão à muita distância da bondade humana um para com o outro; e falando de seu jeito com uma voz estridente e cultivando nenhuma das práticas da vida civilizada, encontradas no resto da humanidade, se constituem em um impressionante contraste quando comparados conosco".

O rei africano chamado Piankhy (751-715 A.C.) conquistou o Egito, e o registro da conquista mostra que esse reinante negro foi escrupulosamente respeitoso com templos e as divindades egípcias. Recusou-se negociar com as princesas que eram cerimonialmente pecadoras e foi moderado com os vencidos. Teria ficado a partir deste governante, impregnado na cultura grega, a ideia de que os povos africanos eram piedosos.

Embora que os primeiros romanos se relacionassem bem com os africanos, não forneceram muita informação sobre a religião em África. Mas Cícero, Júlio César e Tácito escreveram sobre povos da antiga Gália e da Germânia, a quem descreviam como "bárbaros"; e Sêneca refez a tese estoica de que os mitos revelam tanto visões filosóficas na natureza básica das coisas ou doutrinas éticas. Muito da atual interpretação de mitos está baseada nesta tese, e na interpretação de Evans-Pitchard das divindades de Nuer como *refrações* do Deus Supremo, e Placide Tempel que supôs que a hierarquia da "força viva" da religião Banto pode ter raízes na ideia da qual nasce da mesma tese, que muitas divindades são faces de um Deus. É verdade que os africanos que adentraram o mundo greco-romano não eram nem romantizados ou desprezados nem objeto de discriminação racial. Mas, apesar da ideia de que os africanos eram piedosos e desfrutavam os favores dos deuses, a imagem das sociedades e povos africanos pintada pelos acadêmicos clássicos era de anarquia, promiscuidade e vida cruel. A alguns povos africanos é negada a posse de uma verdadeira forma humana. São descritos como povos

estranhos e miseráveis que mal existem em meio a fome e medo perpétuo. Catherine George comentou: “Estava estabelecido assim, desde muito cedo, um padrão pelo qual no passar de muitos séculos foi formada a base de abordagem aos “primitivos” de África, que os definia não em termos do que eles eram e o que tinham, mas em termos do que, presumivelmente, não eram e não tinham; em termos, isto é, de sua inumanidade, sua selvageria e a sua falta de uma adequada ordem legal”.

Um dos fenômenos mais surpreendentes e perplexos da academia ocidental é a quase mórbida fascinação e preocupação com o “primitivo”, e, ainda, a hostil e arrogante linguagem de filósofos, historiadores, teólogos e antropologistas. Como os ogros das lendas do norte de Uganda, sem serem provocados, acadêmicos ocidentais buscam por povos vivendo em paz e cobrem de insultos suas cabeças.

O papel dos acadêmicos ocidentais no empreendimento colonial é discutido abaixo. Até aqui anotamos, passando pelas gloriosas civilizações da Grécia e de Roma, onde floresceram as instituições da escravidão e do imperialismo. Como Trevor-Roper assinala: “Foram as armas romanas que conquistaram; os Césares fundaram as instituições romanas e Roma sua capital. Mas, em verdade, Roma não era seu centro gravitacional. A riqueza que a sustentava vinha em grande escala da África e da Ásia... A África supria a cidade de Roma com dois terços de seu milho. Foi a conquista do Egito que ensejou a Augusto estabelecer o império, e o tributo das províncias do Leste o mantinham funcionando”. A democracia de Atenas era uma democracia entre donos de escravos. A esmagadora maioria do *povo* nada podia fazer a respeito.

“Por este motivo, alguns têm de mandar e outros de obedecer, o que é algo não apenas necessário, mas também conveniente”. Filosofou Aristóteles. “Desde o momento de seu nascimento, alguns são marcados para a sujeição, outros para comandar... Está claro, pois, que alguns homens por natureza são livres e outros são escravos; assim, para estes, a escravidão é tanto conveniente quanto legal”. Esta divisão da população mundial entre gregos e bárbaros, ou nascidos livres ou escravos, são se constituía apenas em um “ingênuo ego-elogio”, ao qual Aristóteles cedeu. Foi um importante mito justificando a instituição da escravidão e do imperialismo. Em verdade,

a autoridade deste filósofo pragmático foi invocada ao longo do século dezesseis. Os espanhóis não hesitaram em aplicar esta doutrina da escravidão natural aos índios das Américas. Os aborígenes australianos eram dizimados pelos colonos por que "não eram reconhecidos como seres humanos detentores de nenhum direito".

Retornamos ao mito do "homem feroz" e do "selvagem", adiante. Mas é importante notar que, mesmo na atualidade, a academia não abandonou por completo sua visão tradicional de África. O mundo está ainda dividido entre Ocidente "civilizado" e o "primitivo" mundo não ocidental, agora, polidamente, chamado de "países em desenvolvimento". Para Trevor-Roper, por exemplo, o estudo da história de África é simples diversão, "com não compensados giros de tribos bárbaras em pitorescos, mas irrelevantes recantos do mundo... tribos cuja função maior na história... é apresentar ao presente uma imagem do passado do qual, pela história, escapou". Claude Levis-Strauss descreveu os povos estudados por antropologistas como "... aqueles primitivos cuja modesta tenacidade ainda nos oferecem os meios de atribuir a fatos humanos verdadeiras dimensões. Homens e mulheres que, como falei, milhares de milhas distantes daqui, em alguma savana devastada pelo mato ou o fogo, ou em alguma floresta sob chuva torrencial, estão retornando para dividir a magra pobreza ou invocar juntos seus deuses; os índios dos trópicos e seus homólogos pelo mundo, que me ensinaram seu humilde conhecimento... ... em breve, infelizmente, destinados à extinção sob o impacto da doença [e pelos mais horríveis] modos de vida com os quais nós os empestamos".

Por mais de dois mil anos, de Heródoto e Diódoro a Trevor-Roper e Levi-Strauss, acadêmicos ocidentais forneceram a mais poderosa ideologia para a dominação ocidental. Pelo uso sistemático e intensivo de mexerico eles justificaram e explicaram a pilhagem e assassinato espalhado pelos ocidentais.

A realização da *uhuru* [independência] política, por vários estados africanos durante os anos 1950/60, varreu o tema de estudo por muitos africanistas brancos; e a simples linguagem que fora antes usada habitualmente sem indagações, em dias atuais de robusta autoconfiança tem rapidamente se transformado diplomaticamente em tabu.

O antropologista [britânico]-americano Ashley Montagu instou os acadêmicos ocidentais a abandonar o termo “primitivo”, como não é mais de oportuna ficção. “No rapidamente desenvolvido mundo em que vivemos, no qual subdesenvolvidas regiões da Terra irão testemunhar os mais espetaculares avanços na área do desenvolvimento humano, se encontra na primeira ordem de importância que os assim chamados povos civilizados do mundo entendam e ajam sobre este fato”.

1. 432–424.
The Histories of Herodotus, translated by George Rawlinson, London (1956 edition), Book 11, chap. 37–76, pp. 131–51.
op. cit., Book IV, chap. 190, p. 362.
Quoted by Frank Snowden Jr., in *Black in Antiquity: Ethiopians in the Graeco-Roman Experience*, Cambridge (Mass), 1970, p. 146.
Works, translated by C. H. Oldfather, London, 1955, Book 3, chap. 8, vol. II, pp. 103–5.
For full details, see Frank Snowden, op. cit., chap. VI.
Hannibal employed Negro soldiers in his army; the use of elephants in war was discovered by Africans at Meroe. The Romans were also involved with African peoples south of Egypt militarily and in diplomatic relations from the time of Augustus until late in the Empire.
See Mircae Elidae, *The Sacred and the Profane*, translated by William R. Trask, New York 1957, pp. 222–3.
Nuer Religions, Oxford, 1956.
Bantu Philosophy, Paris, 1959.
Frank Snowden, op. cit., chap. 3.

QUATRO

Os pioneiros Pais Cristãos e os Pagãos

Houve a hostilidade dos cristãos para os assim chamados pagãos, durante os primeiros trezentos anos de sua existência, quando os seguidores de Josué o Messias (aliás Jesus Cristo) eram sujeitos a sangrenta e cruel perseguição tanto nas mãos de judeus quanto de romanos. Jesus Cristo, ele mesmo, foi executado quando da Páscoa, em 33 d.C. Estevão foi lapidado à morte segundo mandamento do Deuteronômio que mandava que qualquer israelita que seduzir seu povo a seguir os deuses dos pagãos deve ser "apedrejado até que morra".

Primeiramente, Roma demonstrava respeito e dava ao cristianismo o mesmo tratamento que dispensava a outros cultos existentes no Império. Mas, à medida que se expandia e assumia o caráter de ameaça e desafio, a política mudou radicalmente. O culto como de Cristo com a divisa "Cristo é o Senhor" era incompatível ao culto de César. Em 64 d.C. o imperador Nero acusou os cristãos de responsáveis pelo incêndio que destruiu Roma naquele ano e ordenou uma perseguição oficial. Pedro foi crucificado de cabeça para baixo e Paulo foi decapitado. Inácio, o bispo de Antióquia, na Síria, Policarpo o bispo de Esmirna, Pothinus, bispo de Lyon e muitos outros líderes se tornaram vítimas de perseguição. Diversos imperadores, especialmente Décio (249-241 d.C.) empreenderam perseguições terríveis por todo o império, pois o cristianismo se tornara poderoso demais para ser tratado por autoridades locais. E, como afirma [Max. I.] Dimont: "É um milagre que os cristãos hajam sobrevivido nos primeiros trezentos anos... Assim que o cristianismo passou a ser visto como uma religião própria, a suspeição recaiu sobre si, da parte dos romanos, que considerava seis seguidores como subversivos sujeitando-os a implacável perseguição. Muitos dentre eles foram comidos por leões nos anfiteatros romanos, o que se constituía na cura para o cristianismo, iniciada por Nero e continuada por mais três séculos".

Mas o chamado ataque aos pagãos não se constituía apenas na espada, leões e a cruz. Acadêmicos não-cristãos também usaram a escrita mais mortal: Porphire, que escreveu quinze livros sob título *Contra os Cristãos,* e Hierocles, [cônsul de Bithynia]. O mais extensivo, apaixonado e compreensivo ataque foi lançado pelo filósofo grego Celsus, entre 177-180 d.C. Ele indagava, qual a razão de Deus vir à Terra? Ele já não a conhecia? Se conhecia, por que não corrigiu o homem usando apenas seu poder divino? Celsus ligou os cristãos a um morcegal ou formigas saindo de seu recanto, ou sapo em concilio no pântano, ou vermes reunidos em algum canto sujo, se desentendendo sobre qual deles é o maior pecador. Jesus é descrito como o filho da união adúltera de uma pobre camponesa judia, que vivia de fiar e um soldado romano chamado *Panthera*. A mulher acabou enfim com um carpinteiro que se comprometeu com ela. O pobre Jesus empregou-se como operário no Egito, onde aprendeu a arte da magia e, impregnado destes princípios, e por sua habilidade, nomeou-se "Deus". Jesus agrupou a seu redor dez ou doze desqualificados, os mais perversos cobradores de impostos e marujos, com os quais escapava para um e outro lado, arranjando meios de subsistência de forma desgraçada e inapropriada. A realidade do nascimento e ressurreição de Cristo é totalmente contestada. "Se estas coisas tivessem sido decretadas para ele e se ele foi punido em obediência a seu Pai... por que ele externou lamentos e rezou que ele evitasse o medo da morte, dizendo: "Meu Pai, se possível, passe de mim este cálice! " E quando ele supostamente renasceu dos mortos, Jesus aparece apenas para uma prostituta louca. Por que não reapareceu ante Pilatos ou aos judeus?

Existe uma impressionante similaridade entre alguns escritos desses antigos estudiosos não-cristãos e atuais acadêmicos africanos. Por certo, os estudiosos africanos da atualidade não atacam o cristianismo da maneira como o fazia Celsus. Seu pensar se assemelha mais ao de Filóstrato (170-247 d.C.), que em seu livro *A Vida de Apolônio de Tiana,* apresentou a religião do Egito, da Índia e da Grécia para mostrar ideais de piedade e tolerância. Acadêmicos africanos da atualidade não apenas reivindicam que as divindades são eternas, onipresentes, onipotentes etc. – mas também trataram as culturas africanas com orgulho e sensibilidade.

Uma das mais fascinantes contradições históricas é que as mais destacadas figuras no contra-ataque aos chamados pagãos dos alvores do cristianismo eram também africanos: [Marcus][2] Manicus Felix, [Lucio Célio Firmiano] Lactâncio, Cipriano, Júlio Fírmico Materno, Tertuliano e Santo Agostinho. [J.B.] Danquah, [Kofi Abrefa] Busia e [E. Bọlaji] Idowu, pensadores africanos, dizem que na Costa Oeste da África até uma criança sabe da onipotência de um Deus africano. Mas, no distante passado, o "assimilado" Santo Agostinho proclamou: *Omnes deos gentium deamonia! (Todos os deuses dos gentios são demônios!)*

Em seu livro *De Donatum*, em 246 d.C. , Cipriano, bispo de Cartago, deu ênfase à superioridade da moralidade cristã sobre o mundo pagão. Comentando a respeito do teatro nas cidades, escreveu: "Adultério é ensinado como mostrado, enquanto o mal, autorizado pelo público, concede ao vício; a matrona que possivelmente foi ao espetáculo casta, dele retorna impura. Então, mais adiante, que imenso colapso moral, que estímulo para façanhas, que alimento para vícios, que serão contaminados pelos gestos dos atores". Todavia, Cipryan Kihangirye, bispo de Gulo, no norte de Uganda, elogia os altos princípios do povo Lango. Em sua nudez, ele escreve, "Como no Jardim de Éden, eles não sabiam que estavam nus, e eram, por consequência, muito mais puros do que os Lango que usam vestimenta em nossos dias. Sua moralidade era maior então do que hoje". E sobre poligamia, [Professor em Cambridge] John Mbiti comentou: "Se a atitude filosófica ou teológica quanto ao casamento é esta, [poligamia] ela é um auxílio à recaptura parcial da imortalidade perdida; quanto mais mulheres um homem possui, é quase certo que mais filhos terá – e quanto mais filhos, maior será a força da imortalidade naquela família".

Embora que alguns dentre eles sejam padres os acadêmicos da atualidade em África são em primeiro lugar e, mais importante, nacionalistas. Seus trabalhos são em defesa da cultura africana contra os perversos ataques dos acadêmicos ocidentais. Com

[2] No livro o autor colocou inúmeras vezes somente o nome conhecido dos autores, ficando em notas explicativas, às vezes, o nome completo. Os colchetes que antecedem ao longo da tradução nomes, são fruto de pesquisa ou de notas finais de capítulo. Outros colchetes são complementos explicativos do tradutor.

Caelcilius [Natalis], o “pagão” em *Octavius,* de Felix, declaram: “...uma vez que todos os povos estão firmemente convencidos de que existem deuses imortais... eu não posso pensar que exista alguém tão audacioso e tão inflamado com pretensões ímpias a sabedorias tais para destruir ou enfraquecer algo tão útil e saudável como a religião... Não é deplorável que o ataque seja feito a deuses por certo mestres... pertencentes a um grupo cuja causa é tão sem esperança, prescrita e desesperada? ” Este foi, precisamente, o ponto que Jomo Kenyatta assinalava em 1938.

No ano 313 d.C. o imperador Constantino publicou o édito de Milão que assegurava tolerância para com os cristãos e lhes assegurava os mesmos direitos dados aos outros cultos. Uns poucos anos adiante, ele se tornou cristão. Seu sucessor, Juliano, 361-363 d.C., fez uma fútil tentativa de reviver a religião romana. Diz-se que suas últimas palavras foram: “Tu venceu, Galileu!”. O imperador Teodósio I, 378-395 d.C., declarou a adoração pagã ilegal, e uma vez que o Estado desejou antes destruir o cristianismo, ele lançou uma dura campanha para erradicar o “paganismo”.

Em três séculos, de 300 a 600 d.C. quatro conjuntos de leis foram aprovadas contendo provisões discriminatórias contra os não-cristãos: judeus, samaritanos, maniqueus e hereges. Os maniqueus pertenciam a uma religião mística oriental que se estendia da Ásia Menor até a Europa por militares. Tornou-se tão popular em meio às massas que representava uma ameaça à jovem religião.

Em 324 d.C. um Concílio realizado em Nicéia, adotou o credo niceno. Após isto, todos os cristãos haviam de crer em seus princípios; todas as outras opiniões eram banidas e declaradas como heréticas. E embora que no passado os cristãos resolvessem suas dissenções através de discussões e conciliação, agora partem para o uso da espada para impor conformidade religiosa. O historiador [Edward] Gibbon estimou que os cristãos mataram mais de seus próprios membros nos primeiros cem anos após assumirem o comando do que fizeram os romanos nos séculos anteriores.

As leis de Constantino, o Grande, 315 d.C. retiraram os direitos de igualdade que haviam sido assegurados pelo imperador Caracalla, em 212 d.C. e proibiu o casamento homem não cristão e mulher cristã. As leis de Teodósio II,439 d.C. proibiam não-cristãos de ascender a posições de destaque no governo; e as leis de Justiniano, 531 d.C. proibiam não-cristãos de serem aceitos como testemunhas contra cristãos. O duplo propósito dessas leis eram proteger a infante Igreja contra a competição de outras religiões. Mas elas claramente refletiam a hostilidade do cristianismo para outras religiões. O antissemitismo que fascinou o mundo ocidental até nossos dias e o desprezo com o qual a academia ocidental tratou às religiões africanas estão ambos profundamente enraizados no âmago da civilização do Ocidente.

A vitória do cristianismo significou o declínio da antiga civilização romana com sua tolerância religiosa. Quando Roma colapsou, a igreja cristã a sucedeu e a suplantou. E foi sobre as fundações da triunfante, mas intolerante religião cristã, que era mais hostil às assim chamadas religiões "pagãs", que o mundo da Idade Média foi progressivamente erigido.

Pagan derives from the Latin *paganus* meaning villager, *pagus* is country. It later came to mean one who is not a Christian.
Jesus Christ is the Greek form of Joshua the Messiah.

. The killing of Jesus Christ is usually blamed on the Jews. Dimont has suggested that the story of the trial and killing were written not for the Jews but for the "pagan" world: the Thesalonicans, Philistians and Ephesians. Neither St. Paul nor the authors of the gospels would want to antagonise those they were seeking to convert, nor to anger the Roman rulers whom they had to mollify, especially since they could be thrown to the lions or crucified head down for such offences. For his rebuttal see *Jews, God and History*, New York, 1962, pp. 138–40.
. chap. 13.
. In A.D. 165 Justin was executed by the order of the Governor Rusticus. During the trial the Governor told the prisoner "First of all obey the 'Roman' gods and make submission to the Princes". Justin replied, "To obey the commands of our Saviour Jesus Christ is not worthy of blame or condemnation".
. For the full story, see *The Essential Eusebius, the story of the first centuries of the Christian Church*. Selected and newly translated by Colm Luibheid, New York, 1966.
. Max I. Dimont, *Jews, God and History*, p. 144.
. His work is entirely lost, but fortunately extensive excerpts are included in the reply by the Church Father Origen A.D. 246–248. "Objections to the Idea of God coming down to earth", "Slanders against the Virgin", "On the Resurection", "Miracles and Sorcery", "Christianity for fools only" and "Christian Propaganda" are found in *A New Eusebius: Documents Illustrative of the History of the Church, A.D. 337*, edited by J. Stephenson, London, 1957, pp. 136–43. See also, *The True Word of Celsus, A.D. 177–180*, from the translation of Jenry Charderic in Origen: *Contra Celcum*, Cambridge, 1953.
. J. B. Danquah, *The Akan Doctrine of God*, London, 2nd edition, 1968, p. 38; K. A. Busia, *Africa in search of Democracy*, London, 1967, p. 4; E. Bojali, Idowu, *Olodumare, God in Yoruba Belief*, London, 1963, p. 44.
. chap. 7; See also F. L. Cross, *The Early Christian Fathers*, London, 1960, pp. 150-51.
. *The marriage Customs of the Lango (Tribe) Uganda in relation to Canon Law*, Rome 1957, p. 55; The "civilized" Herodotus was amused at the "barbarians" who were shocked at nudity. He wrote, "For among the Lydians, and indeed among the barbarians generally, it is reckoned a deep disgrace, even to a man to be seen naked". For Herodotus a calm acceptance of nudity no less than an appreciation of beauty of form, was a sign of a civilized man. See *The History*, Book 1, chap. 10. Compare this with the attitude of the early Christian Fathers who, emphasising the teachings of St. Paul on celibacy attacked the habit of bathing on the ground that everything that made the body more attractive tended towards sin. St. Abraham the hermit who lived for fifty years after his conversion, rigidly refused to wash either his face or feet, and St. Ammon never saw himself naked. See Havelock Ellis, *Studies in the Psychology of Sex*, Vd. vol. IV, p. 13.
. *African Religions and Philosophy*, London and New York, 1969, p. 142.

. Marcus Manicus Felix, a distinguished African lawyer who lived in Rome during the third century, wrote his Apology in the form of a dialogue between a Christian called Octavius and a pagan by the name of Caelcilius. See "From Octavius" in *A new Eusibius*, p. 248.
. *Facing Mount Kenya*, London, 2nd ed. 1953, pp. 133–4. Jomo Kenyatta now President of the Republic of Kenya led his people to Uhuru through one of Africa's bloodiest struggles. J. B. Danquah was known as the doyen of West African nationalism. He died while in detention in Ghana. K. A. Busia is now President of the Republic of Ghana. He was Leader of the Opposition during the Nkrumah régime. William Abraham was one of President Nkrumah's closest advisers.
. Solomon Katz, *The Decline and Fall of Rome and the Rise of Medieval Europe*, New York, 10th printing, 1967, p. 68.

CINCO

Superstições dos Ocidentais

É relevante discutir algumas das superstições no mundo ocidental durante a Idade Média, posto que, como veremos, algumas dessas superstições persistiram mesmo até o século dezenove, e foram regras determinantes das relações entre habitantes de África (e outras áreas do globo) e os invasores. A mais divertida, bem como relevante, era a crença na existência de uma espécie de ogro, conhecido como "o selvagem".

Criaturas imaginárias como o *homem selvagem* aparecem durante a longa história da civilização ocidental. A besta humana Enkindi, parte do épico babilônico Gilgamesh, é o pioneiro registrado. O mundo clássico, registrou povos do interior da África como imaginárias feras, alguns com olhos no estômago. Santo Agostinho tem todo um capítulo em *A Cidade de Deus* discutindo "se os descendentes de Adão ou os filhos de Noé produziram homens monstros". Em meio aos mais recentes espécimes está Tarzan, herói do cinema. O diabo, faunos, sátiro, os lendários habitantes da Idade de Ouro e o selvagem nobre da Idade do Iluminismo são outras criações imaginárias do Ocidente. O terrível ogro carnívoro, *obibi*, que teria em alguns casos dez olhos e o diminuto, mas apesar disto vencedor *Lagitin*, das lendas do norte de Uganda, são os equivalentes das figuras medievais.

Na arte e literatura medievais, o *homem selvagem* é um ente cabeludo, uma mistura de homem e animal. É representado frequentemente empunhando um forte porrete ou o tronco de uma árvore. Seu corpo peludo está comumente despido, coberto com folhagem seus órgãos genitais. É ele um ser humano? Algumas autoridades a isto responderam afirmativamente. Heinrich von Hester, por exemplo, assinalou que os *selvagens* eram "filhos de Adão na forma, face e inteligência humana, sendo obras do próprio Deus". Outros negam qualquer relação entre o selvagem e os seres humanos. Como ele chegou a um estado tão baixo? Pensadores medievais sustentaram que foi a

criação do *homem selvagem*, em meio aos animais selvagens e às ultrajantes condições, que o levaram a um estágio tão primitivo.

Quais eram as bases sociais e psicológicas de tal crença? [Richard] Bernheimer sugeriu que a noção de o *homem selvagem* foi responsável por um persistente impulso: a necessidade de dar expressão externa e forma simbolicamente válida aos impulsos de temerária autoafirmação física que se encontra escondida em todos nós, mas que são comumente mantidas sob controle. Sua presença é como uma narrativa oral com a qual o imaginário semiconsciente do homem acompanha seus ideais e aspirações conscientes, uma lembrança de que existem básicos e primitivos impulsos clamando por satisfação".

Esta pode ser a interpretação corrente das funções psicológicas e sociais do acreditar no *homem selvagem.* Isto não responde à questão por que o homem ocidental acredita ainda na sua real existência. Oficiais espanhóis que foram guerrear no México e no Peru esperavam encontrar muitos destes místicos seres e monstros, descritos na literatura medieval: gigantes, pigmeus, dragões, grifos, meninos de cabelos brancos, seres humanos com caudas, criaturas sem cabeça e outras maravilhas. O governador Velazquez instruiu a Cortez para atentar para estranhos seres com orelhas chatas e outros com cara de cachorro, que poderia vir a encontrar em terras Astecas. O próprio Diabo poderia vir a ser encontrado em certas ilhas do mar do Caribe. Francisco de Orellana narrou haver encontrado mulheres guerreiras chamadas Amazonas durante sua famosa viagem de 1540. Muitas destas figuras fictícias mais tarde apareceram em África.

As crianças do norte de Uganda, provavelmente, acreditem que os *obibi* com dez olhos, realmente comem crianças desobedientes, mas os adultos sabem que se trata, apenas, de *persona dramatis* de fábulas. Por que europeus civilizados acreditam na existência de seres humanos com caudas?

Os primeiros tempos da expansão colonial foi o período dos aventureiros mercantis, de desabrido saque e expedições de pilhagem do tráfico de escravos, da conquista de novos recém descobertos territórios no além-mar, o extermínio dos

habitantes nativos e a formação de colônias pela migração. Da crença e criaturas imaginárias até ligar os locais com os chamados aborígenes, foi um pequeno passo.

[Martin] Frobisher escreveu que índios americanos “arrancavam e comiam capim como faziam os animais”. William den Rhyle descreveu os hotentotes como bárbaros, sem leis e pagãos imorais que praticavam apenas aqueles hábitos cujos cegos impulsos da natureza os impelia. E outro escritor tentando justificar o tráfico português de escravos escreveu sobre os africanos na servidão: “E assim eram contrários ao que lhes acontecera; posto que antes viviam na perdição de seu corpo e alma, quando eram pagãos sem a luz da santa fé sagrada... e pior que tudo, pela grande ignorância que possuíam, não tinham compreensão do bom, só sabendo como viver naquele estado bestial”.

Se o conceito de *homem selvagem* assegurou para o homem branco um simbolismo para os impulsos descontrolados de autoafirmação escondidos em si, também ensejou *justificação* o desencadeamento dos mesmos impulsos de imprudente autoafirmação, que encontrou satisfação no completo massacre de índios americanos, aborígenes australianos, na captura e aprisionamento de milhões de africanos etc.

Durante o século dezoito, homens como [Carl Peter] Thumberg, [Anders] Sparrman, [François] Le Vaillant, [James] Bruce, Mungo Park e outros vieram à África em princípio para explorar e observar. Eles tinham considerável histórico científico e filosófico de seu tempo. Em seus registros de viagem não constam bestialidade, anarquia e promiscuidade nas sociedades africanas e os povos africanos são apresentados como portadores de crenças religiosas e tendo alcançado algum tipo de fé numa divindade única.

Esta mudança de atitude que reflete uma insatisfação com as inadequações e injustiças da civilização ocidental, tem sua raiz numa forte tradição intelectual europeia do “primitivismo” – a crença de que outras sociedades mais simples eram mais felizes de que as suas. Crentes nesta tradição buscaram e encontraram o que eles chamaram de *selvagem nobre*: africanos, índios americanos, aborígenes australianos etc., forneceram tais criaturas.

O objetivo dessa crítica primitivista era fazer o homem ocidental viver de acordo com sua suposta “natureza civilizada”. O não-europeu teria de ser civilizado, pois era não corrompido pela civilização. O real propósito não foi afirmar a superioridade do modo de vida do índio americano ou do africano sobre o modelo europeu. Aqueles que falavam do *selvagem nobre* apenas desejavam indicar certos abusos específicos, certas desigualdades e tiranias políticas que pensavam haver introduzido na sociedade civilizada e estavam interferindo em seu crescimento. E, como [Nathaniel] Pearce definiu: “Obviamente, trata-se de um jogo, algo que [Benjamin] Bem Franklin, com chapéu de pele e tudo mais, falando da forma que conheceu senhoras francesas, elas teriam lhe dito e sugerido que, apesar de tudo, coisas na alta sociedade não seriam talvez tão finas como aparentam”.

A ideia do *homem selvagem nobre* como a do *homem selvagem*, foi uma ferramenta conceitual que acadêmicos ocidentais utilizaram em suas análises e críticas da sociedade ocidental. Embora as sociedades africanas fossem rotuladas como *selvagem nobre*, instituições sociais de povos africanos não eram assim melhor compreendidas. Porque os acadêmicos ocidentais não tinham interesse primário em instituições sociais africanas.

Quoted by Richard Bernheimer, *Wild Men in the Middle Ages: A study in art, sentiment and demonology*, Cambridge, 1952, p. 5. This authoritative work is the main source of my information.
ibid., p. 2.
Lewis Hank, *Aristotle and the American Indians: A study in race prejudice in the modern world*, Bloomington and London, 1970 edition, p. 3.
See Alan Moorehead, *The White Nile*, London, 1960, p. 14. “By now that impenetrable blank space in the centre of the continent was filled in imagination with a thousand monstrosities, dwarf men and cannibals with tails, animals as strange as the fabulous griffin and the salamander . . .”
See R. Palme Dutt, *The Crisis of Britain and the British Empire*, London, 1957, pp. 71–72.
Roy Harvey Pearce, *Savagism and Civilization: A study in the Indian and the American mind*, Baltimore, 2nd printing, 1967, p. 5.
Catherine George, “Civilized Europe looks at Primitive Africa 1400–1800, a study in ethnocentricism”, in *The idea of the Primitive* (ed. Ashley Montague), New York and London, 1968, pp. 186–7.
ibid., p. 139.

SEIS

Estudos atuais sobre religiões africanas

Estudos atuais sobre religiões africanas podem ser divididos em três categorias relacionadas:

(a) Os apologistas cristãos montam um contra-ataque sobre os incréus dos séculos dezenove e vinte;

(b) Nacionalistas africanos lutando numa batalha defensiva contra o ataque perverso contra as culturas africanas, pelos acadêmicos ocidentais; e

(c) A maquinação dos missionários no que chamam "um diálogo com o animismo".

Todos os três grupos são reações e são fortemente influenciados, limitados e controlados pelas forças contra as quais reagem. Os apologistas cristãos como [Edward] Evans-Pritchard, Godfrey Lienhardt e Geoffrey Parrinder dirigem suas obras principalmente aos acadêmicos ocidentais e aos clérigos. Usavam divindades africanas para provar que o Deus cristão existe e é conhecido mesmo entre os povos africanos. Nacionalistas africanos como Jomo Kenyatta, Leopold Sédar Senghor, J. B. Danquah, K. A. Busia e John Mbiti protestam vigorosamente contra qualquer acadêmico ocidental que descreva as religiões e culturas africanas usando termos depreciativos. Seus trabalhos são endereçados principalmente para os *incréus* europeus e seu empenho está em mostrar que povos africanos são tão civilizados quanto os europeus. Eles vestem divindades africanas com túnicas helênicas e os desfilam para o mundo ocidental. Missionários como Edwin Smith, John Taylor e Placide Tempels oferecem para seus ouvintes a altamente sensível e facilmente provocativas novas elites, cujos corações eles desejam conquistar para o Deus cristão. Eles buscam garantir aos africanos que as gerações anteriores de antropologistas erraram gravemente quando relataram que os povos africanos eram meramente "selvagens pagãos" e afirmavam que os africanos são, como sempre foram, povos altamente religiosos e éticos.

Os filósofos do século dezoito e os antropologistas do dezenove usaram religiões africanas e não ocidentais para demonstrar suas teorias de "progresso", que é senão outra versão do mito do "primitivo". Em 1757 o filósofo escocês David Hume escreveu *História natural da religião*, na qual argui: "Se considerarmos o desenvolvimento da sociedade humana de seu rude início ao seu estado de perfeição maior, politeísmo ou idolatria, foi, e necessariamente deve ter sido, a primeira e mais antiga religião da humanidade". Em seu livro *Emile*, 1764, Jean Jacques Rousseau argumenta na mesma linha. "Grotescos de Labão [referência ao Gêneses 31:19], selvagem maníaco, fetiches de negros, todo o trabalho do homem e natureza foram as primeiras divindades dos mortais. Politeísmo foi sua primeira religião e idolatria o seu culto".

Voltaire publicou seu *Dicionário Filosófico* em 1766 onde propôs que o homem de início conheceu um Deus único, e foi mais tarde que a fraqueza humana adotou várias divindades. Surpreendentemente, era idêntico à doutrina oficial cristã de o homem ser religioso por natureza, e que a crença em um Deus único foi revelada pelo próprio Deus a Adão, enquanto que o politeísmo era uma diabólica falsificação. Isto levou [Raffaele] Pettazzoni a assinalar: "Voltaire, o incrédulo, o racionalista, o impiedoso zombador, pela primeira vez estava de acordo, num ponto importante, com a doutrina da Igreja". Todavia, em *A Filosofia da História*, publicado em 1766, Voltaire expande a questão da religião do primeiro homem. Escreveu: "Volumes podem ter sido escritos sobre este tema; todavia, todos podem ser reduzidos a duas palavras, que informam haver a maioria da humanidade, por um longo período, se postado num estado de imbecilidade e, talvez, os mais imbecis de todos eram aqueles que desejavam descobrir significado nessas fábulas absurdas e impregnavam razão sobre uma loucura.

Se David Hume e Rousseau eram as sumidades na superioridade da cultura ocidental, assim colocaram o cristianismo no topo de escada do "progresso" e o que supunham ser a religião de outros povos, lá embaixo; o interesse de Voltaire na suposta religião do primeiro homem, era uma arma em si para ataque ao próprio cristianismo. Isto ele fez em primeiro lugar por equiparar o cristianismo com as supostas crenças das primeiras sociedades humanas e as rotulando com "insensibilidade e imbecilidade".

No século dezenove, Auguste Comte, filósofo positivista, esboçou uma imagem do desenvolvimento da mente humana em três estágios:

(a) O religioso, desde o início até o século quatorze;

(b) O metafísico, do século quatorze até o dezoito; e

(c) O positivo, no século dezenove.

A etapa religiosa novamente se divide em três períodos: fetichismo, politeísmo e monoteísmo. A suposta religião dos povos africanos, ou seja, o fetichismo, assim é postada na parte inferior da escada.

Edward Burnett Tylor, antropologista inglês, apanha os três estágios de Comte, mas tendo o "animismo" como a mais antiga forma de religião. [James] Frazer mostra em sua obra *O Ramo de Ouro* (1890), seu paradigma em fases do pensamento pelas quais todas as pessoas passam. De acordo com isto, o homem primeiro acreditou na magia, depois em religião e finalmente tornou-se científico.

Não necessitamos adentrar uma crítica da ideia de "progresso", a qual, como assinalamos acima, é apenas o outro lado da moeda do mito do "primitivo". Nem é necessário discutir de qualquer modo conceitos de "fetichismo" ou "animismo", posto que não eram religiões africanas, mas o que filósofos do século dezoito e os antropologistas do século dezenove supunham ser conceitos africanos. Os missionários planejando um "diálogo entre cristianismo e animismo" perdiam seu tempo, pois não existe tal religião animismo na África. Mas podemos ter certeza que acadêmicos ocidentais estavam engajados em perpetuar o mito da superioridade da cultura ocidental sobre os povos africanos sob dominação colonial. E a esta arrogância com as divindades africanas que os acadêmicos africanos de hoje reagem.

Além disto, mesmo após a rejeição das teorias evolucionistas do século dezenove, renomados antropologistas ocidentais continuaram a usar termos insultuosos quando descrevendo instituições africanas. Em seu livro *Primitive Government*, Lucy Mair defende sua posição assim: " É um fato da História que foram os povos europeus que descobriram os outros povos e, em muitos casos,

estabeleceram dominação sobre eles e não o contrário... Os europeus tinham navios e métodos de navegação que lhes permitiram navegar além e *armas que geralmente lhes asseguraram vitória nas batalhas em que se envolveram.* Em todos estes campos a técnica desses povos que foram trazidos para a dominação europeia era rudimentar, e, em consequência, seus sistemas de governo também devem ser chamados de rudimentares. Este é um significado da palavra "primitivo", e é o único sentido no qual a moderna antropologia deve usar a palavra (itálicos de O.p'B).

Em 378 os exércitos romanos foram derrotados pelos invasores germânicos na batalha de Adrianópolis. Em 410 a própria Roma foi saqueada e ocupada por Alarico, rei dos godos. Em 476 Rómulo Augusto, o último imperador romano no Ocidente perdeu seu trono e em seguida os invasores assumiram controle total da metade ocidental do Império Romano. Jerônimo [de Estridão] lamentou a queda de Roma com as seguintes palavras: "O mundo afunda em ruínas... A renomada cidade, capital do Império Romano, é devorada em um tremendo incêndio; e não há lugar no mundo onde não se encontrem romanos no exílio". Mas os acadêmicos ocidentais insistem em que os vitoriosos godos, samaritanos, alanos, hunos, vândalos e marcomanos, que levaram o orgulho de Roma a seus pés, eram "bárbaros". Mas os europeus bárbaros que devastaram a África e todo o planeta são chamados de "civilizados".

Evans-Pritchards alegou: "Mas as palavras são usadas por mim em... num sentido livre, e são etimologicamente sem objetivo. De qualquer forma, o uso da palavra "primitivo" para descrever pessoas vivendo em sociedades simples, com singelo material cultural e órfã de literatura é também firmemente estabelecida para ser eliminada". Na América do Norte, Austrália e Melanésia antropologistas estudaram restos dos derrotados e desmoralizados aborígenes, na maioria vivendo em reservas. Em África encontraram vigorosas sociedades com características que as distinguiam das ""sociedades simples" dos antropologistas. Meyer Fortes escreveu: "Uma dessas é relativamente grande, em termos tanto de extensão

territorial quanto em número de pessoas, de muitas unidades etnográficas em África. Existem poucas realmente isoladas sociedades em África. A comunicação está presente por sobre imensas regiões geográficas, e o movimento de grupos deu-se ao longo de largos períodos de tempo, exatamente como os que são conhecidos de nossa própria história, e que espalharam linguagens, crenças, hábitos, ofícios, técnicas de produção de alimentos, redes de comércio e de administração sobre grandes áreas e densamente populosas.

Se estes termos emotivos são etimologicamente incensuráveis para um galês, elas foram ofensivas em muito aos africanos, e estes acadêmicos reagiram fortemente em muitas maneiras. Alguns buscaram demonstrar que a África tem um passado tão glorioso quanto outras nações ou povos. Anta Diop, por exemplo, reivindicou que as primeiras civilizações egípcias eram essencialmente negras e que, assim, todos os africanos podem reivindicar a mesma vantagem moral que os ocidentais buscam da civilização greco-romana. Léopold Sédar Senghor, líder proponente da *Negritude*, buscou distinguir entre africano e europeu em termos de sensibilidade intelectual: "Emoção é Negra... Razão é Grega", e então cantemos louvor à sensibilidade negra.

No campo dos estudos religiosos estudantes africanos responderam com vigorosa condenação e rejeição aos apelos da academia ocidental, quando apresentaram seus povos como "primitivos pagãos". Mas, ao invés de promoverem estudos sistemáticos das crenças de seus povos e apresentando-os como os povos africanos em verdade se conhecem, os acadêmicos africanos sofrendo pelos insultos vindos do Ocidente, reivindicam que os povos africanos conheceram o Deus cristão antes que os missionários se lhes contassem. Divindades africanas eram selecionadas e vestidas com desajeitadas túnicas helênicas por [africanos] Jomo Kenyatta, K., A. Busia, W. Abraham, E. B. Idowu e outros.

Em 1962, Geoffrey Parrinder advertiu que acadêmicos africanos nacionalistas não deveriam glorificar tanto o passado pois passariam a acreditar

que as religiões africanas sozinhas poderiam se desenvolver ao nível do cristianismo. Em 1969 e 1970, John Mbiti publicou seus dois volumes em que no estilo do *Ramo de Ouro*, ele coletou o trabalho de acadêmicos conhecidos, inclusive o próprio Parrinder, que sempre ajudou a fixar o helenismo e a cristandade nas divindades africanas. Mas, enquanto a obra monumental de Frazer se voltava para desacreditar o cristianismo, mostrando uma de suas principais características: a ressurreição de Jesus Cristo; sua analogia com o que é encontrado nas religiões pagãs, o livro de Mbiti objetivava mostrar para o mundo que "Os povos africanos não são religiosamente analfabetos", mas, também, que as divindades africanas têm apenas nomes locais de uma divindade única: Deus que é onisciente, onipresente, onipotente, transcendente e eterno.

Mas havia uma outra razão pela qual os antropologistas do século dezenove mostravam-se muito interessados nas religiões africanas e outras não cristãs. Como Evans-Pritchard assinalou, os acadêmicos cujos trabalhos haviam sido mais influentes, homens como [Edward Burnett] Tylor, [James George] Frazer, [Robert Ranulf] Marret, [Bronislaw] Malinowski, [Emile] Durkheim e Freud eram agnósticos ou ateus. Que interesse teriam eles em religiões africanas? "Eles buscaram e encontraram nas igrejas primitivas uma arma que poderia, pensavam, ser usada com efeito mortal contra o cristianismo. Se religião primitiva pode ser explicada como uma aberração intelectual, como uma miragem induzida por estresse emocional ou por sua função social, estava implícito que grandes religiões poderiam ser desacreditadas e expostas da mesma maneira".

Em *O futuro de uma ilusão*, Sigmund Freud alegou que o ser humano não pode permanecer uma criança para sempre; deve aventurar-se no mundo hostil. Noutro lugar, ele escreveu que a religião do homem comum é um sistema de doutrina e de promessas que explicavam o enigma do mundo e assegurava-lhe

que uma cuidadosa Providência o protegia. “ O conjunto todo é tão patentemente infantil, tão incongruente com a realidade... Karl Marx declarou: “A abolição da religião por ilusória felicidade do povo é exigida para sua real felicidade”. “Toda a pessoa se ocupa na construção de um Deus”. Lenine escreveu: “...ou meramente concorda com isto, prostitui a si mesmo da pior maneira, pois se ocupa em autocontemplação e autorreflexão, e tenta, assim, deificar o mais impuro, mais estúpido, as mais servis características e mesquinhez”. E Frazer, sobre a execução de Cristo, escreveu: “No grande exército de mártires que em muitas terras, não apenas na Ásia, tiveram uma morte cruel como vestidos como Deus, o devoto cristão, sem dúvida, irá discernir tipos e precursores do Futuro Salvador – estrelas que anunciam no céu do alvorecer o advento do Filho do Justo... O ascético, de outro lado, com igual confiança, irá reduzir Jesus de Nazaré ao nível de uma multidão de outras vítimas de bárbaras superstições e verá nele não mais do que um pregador de moral”.

Estes e muitos outros atualmente “pagãos”, na mesma vertente de seus inspiradores – “[Auro Cornélio] Celso, Porfírio [de Tiro] e Voltaire, que atacam, debocham e desafiam a fé cristã – motivaram as ações dos “apologistas” da atualidade. E todos reagiram por linhas previsíveis: reapresentando a doutrina oficial cristã segundo a qual o homem é por natureza religioso e, então, usando divindades africanas, buscam mostrar que Deus era conhecido mesmo entre os povos de África.

De Evans-Pritchard *The Aquinas Lecture* [conferência católica traduzida na revista *Religião & Sociedade* em 1986], de 1959 intitulada “Religião e os antropologistas” e seu livro *Teorias de religiões primitivas*, é um determinado contra-ataque a seu conceito anterior sobre os pagãos”. Em seu “Teologia Azande” e “Religião Nuer” ele corajosamente interpreta os Mbori da religião Azande e o Kwoth dos Nuer em termos do Deus Cristão. Outros “apologistas” da atualidade são o artigo de Geofrey Leinhardt “Religião” em *Homem, Cultura e Sociedade; Tradicional Religião Africana*, por Geofrey Parrinder e de Leinhardt,

Divindade e experiência, são outras tentativas para interpretar divindades africanas face ao Deus cristão.

A importante contribuição destes excepcionais acadêmicos é que afastaram muitas das teias de aranha que tumultuaram muitos dos escritos especulativos sobre religiões africanas, no século dezenove, valendo-se de pesquisa sistemática, usando as linguagens dos povos que estudavam. A disputa com eles é sua interpretação do material. É compreensível que eles deveriam ter feito isto em termos do Deus cristão e sua religião que defendiam. Evan-Pritchard protestou: " Por que aqueles que apoiam e mantém que esta religião é apenas uma instituição social em meio a outras e que todas as instituições são sistemas tão naturais ou parte deles, como organismo e corpos celestiais se sentem chamados para miná-la?" E Citando Benjamin Kidd, concordando, prossegue: "Se cientistas sociais se postarem desapaixonadamente na função social de um fenômeno tão universal e tão persistente descobririam que a vitalidade de sociedades, mesmo sua existência, é ligada com religião e que precisamente através de sistemas religiosos que a evolução social, ou progresso, provocou, pois, as mais significativas e evolucionárias forças, são o principal agente na seleção natural".

Pode ser verdade que a vitalidade das sociedades africanas está ligada com suas crenças e práticas religiosas. É assim altamente importante que estas crenças sejam adequadamente compreendidas. A interpretação das divindades africanas em termos do Deus cristão não nos ajuda a compreender a natureza das divindades africanas da forma como os povos africanos as concebem. Como Godfrey Leinhardt admitiu: "Os atributos de nosso Deus e seu (Dinka) Nhialic não são idênticos... Usar a palavra Deus suscitará problemas semânticos e metafóricos de nosso próprio Deus para o qual não há paralelo dentre os Dinka".

1. Raphael Pettazzoni, "The Formation of Monotheism", in *Reader in Comparative Religion*, eds. William A. Lessa and Evon Z. Vogt, New York, 1958, p. 40.
2. London, 1962, pp. 1–2.
3. Quoted by Bertrand Russell, *A History of Western Philosophical Thought*, London, 1946, p. 363.
4. "Social Anthropology: Past and Present", in his *Essays in Social Anthropology*, London, 1962; and *Theories of Primitive Religion*, Oxford, 1965, p. 18. See also Daryll Forde, "Tropical African Studies", *Africa*, vol. 35, no. I, January 1965.
5. "The Structure of Unilineal Descent", *American Anthropologist*, vol. 53, no. I, pp. 17–18.
6. E. P. Dozier has made a strong plea for relinquishing such terms in favour of less leaded words. See his "The Concept of the 'Primitive' and 'Nature' in Anthropology" in *Year Book of Anthropology*, 1955.
7. "The Cultural Contributions and the prospects of Africa" in *Presence Africaine*, 1956, pp. 347–74.
8. *Negritude et Humanisme*, Paris, 1964, p. 24; see also *On Socialism*, London, 1964, p. 74.
9. *African Religions and Philosophy*, London/New York, 1969; *Concepts of God in Africa*, London/New York, 1970.
10. Evans-Pritchard, *Essays*, p. 35.
11. *Concepts of God in Africa*, p. xiii.
12. *Theories of Primitive Religion*, p. 15.
13. London, 1928, p. 86.
14. *Civilization and its Discontents*, London, 1930, p. 23.
15. T. B. Bottomore, ed., *Karl Marx: Early Writings*, London, 1963, p. 167.
16. Letter to Alexei Maximovich, in Rene Fulop-Miller, *Lenin and Gandhi*, London/New York, 1927, p. 152.
17. *The Golden Bough*, 3rd edition, 1919, pp. 422–3.
18. *Essays*, pp. 40–41.
19. *Divinity and Experience*, p. 29.

SETE

Diálogo com o animismo.

Os trabalhos de missionários nas religiões africanas refletem o interesse vital das igrejas cristãs em saber a natureza das crenças de outros povos, com o objetivo final de conseguir convertê-los. Recentemente, a Igreja Católica estimou que havia dois bilhões de seres humanos que vivem "no poder da escuridão e de Satanás", por que ainda não ouviram a mensagem do Evangelho, e que este número crescia diariamente. Está assinalado que África, Ásia e Oceania são as áreas onde a imensa maioria das populações não foram afetadas pelo Evangelho.

A missão da Igreja, de acordo com Giovanni Battista Montini [Papa Paulo VI], consiste em pregar a vida de Cristo pelo mundo e ajudar a humanidade a participar em seus mistérios; e para alcançar isto, a Igreja deve adaptar-se ao pensar, às culturas, costumes e linguagens de diferentes épocas e povos. No distante 1244 o Papa Inocêncio mandou quatro padres estudar a religião e os

costumes dos mongóis. Um destes, Jean Paul Carpin escreveu um livro intitulado *A História dos Mongóis*. Em 1553, William Ruysbroek foi enviado pelo papa Luís IX para fazer pesquisas entre os maniqueístas e os sarracenos. Os escritos destes pioneiros "antropologistas" do Vaticano dispuseram material para acadêmicos franciscanos como Roger Bacon. Estudos modernos antropológicos e linguísticos por missionários incluem trabalhos por [John] Roscoe, [Charles Clark] Willoughby, Boccassine, Tarantino e Crazzolara.

Embora que a mais antiga igreja cristã em África, a Igreja Ortodoxa Etíope, haja se estabelecido no quarto século, ela não mostrou qualquer empenho e ação ativa, em levar sua fé para o resto de África. Os cristãos missionários vieram para África da Europa e mais tarde da América do Norte. Em torno a 1500, missionários portugueses pregavam nas cortes dos reinos de Benin e Congo. É registrado que um filho de um chefe congolês se tornou padre e após estudar em Portugal foi coroado como bispo em 1518. Em meados do século dezessete os jesuítas haviam estabelecido o mosteiro em São Paulo de Luanda e no Congo. Outros jesuítas fizeram seu caminho pelo interior até o estuário do rio Zambeze até a atual Rodésia. Em 1652, um chefe supremo foi convertido e batizado.

Em torno ao século dezoito, todavia, todos estes missionários haviam se desintegrado quase que completamente. Um novo movimento missionário para as igrejas em África se iniciou neste período, liderado por igrejas protestantes, como resultado direto da revivificação evangélica na Europa. Os novos movimentos estavam muito conectados com os elementos na Inglaterra que se encontravam engajados em lutar contra o tráfico de escravos.

A missão cristã em África era lâmina de dois gumes. Os missionários vieram para pregar o Evangelho, também para "civilizar", e em sua tarefa de "civilizadores" eles eram de um lado forças colonizadoras; de fato, eram um veículo importante do imperialismo ocidental, que prontamente emprestou suas igrejas sua riqueza, poder e influência. Como [Thomas Allan] Beetham escreve: "Com a partição da África que se seguiu à Conferência de Berlim, o mando

europeu começou a prover um guarda-chuvas legal e de ordem para a atividade missionária. Organizou governos, implantou o telégrafo, ferrovias – tudo como auxílio".

Os missionários vieram com a mesma arrogante presunção de que eles representavam uma civilização superior, em verdade, talvez, o pensamento de que nenhuma civilização existia em África. Os valores ocidentais e seus costumes eram, para eles, idênticos à moralidade cristã. "Eles insistiam que, mesmo observações menores, como um necessário signo visível e um interior estado 'civilizado'. Um missionário, por ocasião do primeiro ano de seu casamento, em Badagri, Nigéria, ofereceu uma recepção que descreveu como símbolo de Civilização.

A linguagem dos missionários nos séculos dezoito e dezenove era exatamente a mesma dos colonizadores. Em 1710 o padre Cipriano descreveu os Warri, na Nigéria, como "obstinados, idólatras, dados à feitiçaria e toda sorte de abomináveis vícios". O bispo Tucker apelidou a religião de Baganda "a superstição de Lubare, Uganda" e chamou seus oráculos de "doutores do satanismo". Em sua opinião o Baganda "verdadeiramente sofreu através de longos tempos de escuridão de melancolia com o resultado das crueldades e sanguinolência ligadas à sua fé". Em 1851 um bispo negro norte-americano foi enviado para Serra Leoa. Anna Scott descreveu seu progresso em seu livro, *Day Dawn in Africa* [Alvorecer em África]. Ela falou a respeito da forte escuridão espiritual que envolvia o paganismo e chamou a divindade dos Grebos "O Grande Diabo" e seu oráculo como ""doutor demoníaco".

Em 1937, Dietrich Westerman instou aos missionários para que fossem implacáveis com as religiões africanas. "O missionário deve ser indulgente quanto aos nativos manterem seus valores sociais e morais, todavia, quanto à religião não deve ter compaixão, posto que a religião que pensam é oposta a existente e assim uma tem de ceder à outra". Esta era a linguagem confiante de tempos idos, quando o imperialismo ocidental em todas as suas formas, inclusive

os missionários, ainda olhavam para toda a África como seu próprio quintal onde podiam fazer o que bem lhes interessava. Mas tudo começou a mudar rapidamente quando forças nacionalistas em África começaram a contestar tais pressupostos. Como [M.A.C.] Warren coloca: "Somos chamados a reconhecer que no mundo em nosso tempo existe revolta espalhada contra qualquer forma de dominação pelo Ocidente". A Igreja Cristã se vê atualmente em confronto direto com as religiões africanas. Não mais se contentar em postar-se na defensiva, agora estão se oferecendo como resposta para os questionamentos da humanidade".

A mudança de situação fez com que os missionários também mudassem suas táticas. Houve, por exemplo, a tentativa de livrar o cristianismo de seu passado de associação com as políticas ocidentais de agressividade política, econômica e cultural. " A cruz, depois de tudo", Warren alegou, "não era um símbolo de dominação imperialista, senão que o *imperium* de sacrifício". Em substituição à arrogância, aos cristãos era pedido terem "profunda humanidade". "Nossa tarefa primordial em abordando outros povos, outras culturas, outras religiões é nos descalçarmos, pois o solo de que estamos nos aproximando é sagrado. De outra forma, podemos nos ver pisando nos sonhos alheios".

Esta é a base do assim chamado "Diálogo com o Animismo", uma profunda conversação face a face entre o cristianismo e a mente pagã, na qual aquele não fale com este como se a uma criança. Beetham estimou que, de cerca de 230 milhões de pessoas ao sul do Saara, 55 milhões são muçulmanos, 60 milhões cristãos e o resto, 115 milhões, animistas. De acordo com Louis-Vincent Thomas, "animismo" é a concepção metafísico-religiosa que introduz uma multiplicidade de seres intermediários entre Deus e o homem.

Nota-se que esta definição de "animismo" difere grandemente da ideia original de Tylor. Este buscava explicar a origem da religião e como ela se desenvolveu. Mas, também, considerava seres espirituais como ilusões, o produto de mentes imaturas ou primitivas. A definição de "animismo", acima, advém das especulações de Placide Tempels, da filosofia Banto, e é baseada na crença em

Deus. É o casamento cru entre o que Tylor supunha fosse a religião dos primeiros seres e o que mais tarde antropologistas e missionários conjecturaram, nomeadamente de que os povos africanos creem num ente superior. Nenhum dos casos representa uma imagem verdadeira, posto que não são resultado de estudos detalhados e objetivos, senão que especulação de "apologistas" interessados.

"Animismo", "fetichismo" ou crença num Deus superior são produtos da mente ocidental. Não existem "animistas" em África.

Documents of the Vatican II, p. 586–97.
Later Pope Paul VI, "The Church", in *Masterpieces of Catholic Literature*, edited by Frank N. Magill, New York/London, 1965, p. 1119.
See Mircae Eliade, *The Sacred and the Profane: The nature of Religion*, translated by William R. Trask, New York, 1957, pp. 226–7.
See T. A. Beetham, *Christianity and the New Africa*, London, 1967, p. 7; A. F. C. Ryder, "Portuguese and Dutch in West Africa before 1800", in J. F. Ade Ajayi and Espie (eds.), *A thousand years of West African History*, London, 1965, pp. 212–31.
Beetham, op. cit., pp. 8–9.
F. B. Welbourn, *East African Christian*, London, 1965, p. 64; J. F. A. Ajayi, *Christian Missions in Nigeria 1841–1871: The making of a new elite*, London, 1965, p. 14.
Quoted by A. F. C. Ryder, "Missionary activity in the kingdom of Warri to the early 19th century", in *Journal of the Historical Society of Nigeria*, vol. 2, no. I, 1960.
See C. J. Wilson, *Uganda in the days of Bishop Tucker*, London, 1955, p. 8.
First published in 1857, reprinted 1969, New York, pp. 68–9.
Africa and Christianity, Oxford, 1939, p. 94.
M. A. C. Warren, General Introduction to the Christian Presence Series. See John V. Tylor, *The Primal Vision: Christian Presence amid African Religion*, London, 1963, p. 10.
op. cit., see also, Owen C. Thomas, *Attitudes towards other religions*, New York, 1968.
Christianity and the new Africa, p. 22.
"Dialogue with animism", in Jan Kerkhofs (ed.), *Modern Mission Dialogue*, New York/London, etc., 1968, p. 46.
See, *Bantu Philosophy*, 1959, chap. 2.

OITO

Max Müller, os missionários e divindades africanas

Evans-Pritchard escreveu: “A palavra espírito *joagh*, é encontrada em várias formas em todas as linguagens nilóticas. Na maioria do grupo de linguagens do Shulluk-Luo ela tem o significado de “Deus” ou “espírito”. Em algumas das linguagens nilóticas, inclusive os Nuer, a palavra é a mesma ou muito próxima, sendo usada para se referir a pragas, pestes e qualquer doença grave; e sendo assim, é talvez sábio assinalar que tais calamidades não vêm de espíritos, mas de Deus”. Em seu livro *Concepts of God in Africa* (Conceitos de Deus em África), John Mbiti coletou as divindades de aproximadamente trezentos povos africanos, sendo em todos chamados de Deus.

Foi Max F. Müller quem primeiro identificou o Deus cristão com divindades “pagãs”! Viajantes pioneiros europeus relataram que povos africanos, em comum com outros chamados “selvagens” não possuíam religião, senão que superstição. Os antropologistas do século dezenove retrataram os africanos como sendo totalmente imersos em religião, mas sem um conceito de Deus supremo. Seguindo Max Müller, alguns missionários e antropologistas começaram a se referir a certas divindades africanas como Deus.

Nota-se, para início, que isto era contrário aos ensinamentos cristãos. A fé cristã parece conter uma certa porção de ateísmo no que concerne a certas divindades as quais ela não pode tolerar. Imputações de ateísmo eram abrandadas entre os novos cristãos e por isso eram prontamente entre os novos cristãos dos primeiros tempos. Justino, por exemplo, teria dito: “Somos chamados de ateístas. Sim, confessamos isto – somos ateístas para aqueles chamados deuses”. O teólogo católico, Jacques Maritain, escreveu: “Quanto a tais deuses, o santo é um perfeito ateísta”. A mais, como temos visto, enquanto não negando a existência de divindades pagãs, Santo Agostinho sustentava que eram demônios. Por que então eram as divindades “pagãs” identificadas com o Deus cristão? Como *Jok* veio a ser chamado de Deus?

Um grande dilema que os missionários enfrentaram, era o nome que deveriam dar a seu Deus, quando predicavam aos povos africanos. Alguns deles afirmavam que termos "pagãos" nunca poderiam expressar a verdade adequadamente. Dentre os Nilotas do Norte, padres católicos italianos introduziram a palavra *Dio*; e, em meio ao Alur, pastores protestantes passaram a usar o temo do Kiswa, *Mangu*. Na terra Acoli, primeiro os protestantes usaram *Jok*; após, surgiu Alá, que mais adiante também foi removido, trocado por *Rubanga*. [Nicholas Thomas]Wright escreveu: "Foi, então, o chefe da missão que aboliu a palavra *Jok*, trocada por *Rubanga*. Ele havia estado outrora em meio a tribo Lwo, no Sudão, onde estimulou abolir *Jok* substituindo-o pelo italiano *Dio* (!). A principal razão para sua atitude era que ser a palavra *Jok* muito inconveniente para se chamar Deus e que aquela palavra era parte da composta *la-jok*, que significava magia negra; a mais, dizer *Jok* não era a mesma coisa que dizer "Deus", posto que muitas coisas ignóbeis poderiam ser ditas com o significado de *Jok*".

Outros missionários mostravam-se preocupados de que os africanos viessem a considerar o cristianismo como a religião dos brancos. Assim, era de máxima importância que o cristianismo deveria ser predicado como a expressão maior do que os africanos estavam em busca. Como Willoughby [Deming] escreveu em 1928: "Devemos cuidar para pregar a verdade para os africanos, de forma que ele não a receba como algo estrangeiro para si, ou seja, devemos ligar com o melhor de suas aspirações".

Muito ligada a esta última atitude está a forte assunção de que a crença num Deus superior era universal. Max Müller vê isto desde o alvorecer da história e do primeiro lampejo de nossa consciência individual, o homem sempre esteve face a face com o Infinito. Edwin Smith Parrinder e John Taylor acharam impossível disputar um reconhecimento universal para um Deus Definitivo. "Eu admito neste livro", John Mbiti escreveu em 1970, que existe senão que um Deus Supremo. Também tenho garantido que a maioria dos conceitos apresentados aqui, nasceram independentemente de reflexões africanas sobre Deus".

É conhecido agora, todavia, que o conceito de um Deus Supremo não é universal. A verdade central no budismo *threvada* é o *nirvana*, a residência da paz além dos

círculos dos renascimentos, mas não se diz respeito a um Deus pessoal. No hinduísmo há dois níveis de verdade: verdade a respeito do Absoluto e verdade sobre o mundo e este tem uma significância apenas provisória e secundária. A crença em um criador único pertence a um segundo nível, posto que a criação de uma palavra ilusória compartilha sua própria ilusão. Ninian Smart colocou a questão apropriadamente: "Por mais frequentemente leiamos... um tipo de crença em Deus vai-se encontrar em todas as culturas? E não nos confortamos em dias de dúvida com a certeza de que a grande maioria dos homens acredita, de alguma maneira, em Deus? Não pode este quase universal testemunho ser completamente infundado? Tal é a maneira como fomos conduzidos a pensar. Mas, erroneamente".

Entretanto, os missionários se mantiveram olhando para o que acreditavam fossem os nomes locais para um Deus supremo. Estudaram enigmas, provérbios, folclore, mitos e canções, e ouviram ao conversar das pessoas, na esperança de que o nome de Deus pudesse ser descoberto, ou fizeram perguntas tais como: "Quem criou você? " Por causa do disseminado uso destes dúbios métodos de estudar a religião dos povos, especialmente em meio aos acadêmicos africanos, devemos pausar para os estudar brevemente.

Em 1911, um grupo de padres católicos italianos colocou para os anciões de um grupo Acoli a pergunta: "Quem criou vocês?"; e por que a língua Luo não carrega um conceito independente de *criar* ou *criação* a questão foi entendida assim: "Quem moldou vocês?" Mas isto era, ainda, sem sentido, posto que os seres humanos nascem de suas mães. Os anciões responderam aos visitantes que não sabiam. Ficamos sabendo que a resposta não foi satisfatória, assim, os missionários insistiram para que uma resposta adequada viesse. Um dos anciões se lembrou que, embora uma pessoa possa nascer normalmente, quando ela é afetada por tuberculose ou dor na coluna, então ele perde sua figura normal, ele fica "moldado". Assim, ele disse: "*Rubanga"* é aquele que molda as pessoas". Este é o nome do espírito hostil que o povo Acoli pensa que causa corcunda. E ao invés de exorcizar os espíritos hostis e manda-los para junto aos porcos, o representante de Jesus Cristo começou a pregar que *Rubanga* é o Santo Pai que criou

o povo Acoli. Toda vez que lemos que um povo africano acredita num “criador”, podemos ter certeza de que é o resultado de ouvida. Religiões africanas não são muito ligadas a questões do princípio e do *fim* do mundo, estão mais preocupadas com viver bem aqui e agora, com saúde e prosperidade, com sucesso na vida, um casamento feliz e produtivo etc.; lidam com as causas das doenças, com falhas e outros obstáculos na auto realização e desempenho.

Isto leva diretamente à consideração dos assim chamados “mitos de origem” nas religiões africanas. Talvez por que o cristianismo tem um mito de origem, missionários e outros estudantes das religiões africanas sentem necessário buscar um equivalente africano da história do Jardim de Éden. A primeira coisa a ser notada é que as histórias que têm sido reunidas e rotuladas como “Mitos de Origem” não têm significado religioso. Não fazem parte de nenhuma atividade religiosa; e embora poucas delas possam ser descritas como discussões poéticas a respeito e como tudo veio a ser o que é, a grande maioria delas são fábulas morais. A mais conhecida delas é a história de dois mensageiros, o *Camaleão* e o *Pássaro tecelão.* A moral da história é clara, ou seja, a lentidão pode trazer a morte. Ninguém, talvez os missionários e alguns estudantes de religiões africanas, acredita que foi assim que a morte surgiu no mundo, da mesma forma que Jesus e os cristãos acreditam (ou costumavam acreditar) na história da criação segundo o Gênesis.

Assim, como alguém pode aprender a respeito da religião de um povo estudando seus enigmas? No norte de Uganda encontra-se um jogo de palavras que muitas crianças e adultos resolvem. É simplesmente uma questão de lembrar o direito de colocar questões ou problemas e o direito de ter respostas e soluções. Por exemplo, a resposta ao problema: Duas pombas voam através do regato”, é “olhos”. Qualquer outra resposta como “ouvidos”, “pernas”, que podem ser igualmente corretas, não são aceitáveis.

Em todas as áreas da atividade cultural do povo, o enigma é, talvez, mais árido em matéria religiosa. Outra área igualmente árida é no “provérbio”, que se encontram sentenças piedosas, comentários sociais e ensinamentos. O reiteradamente citado, da África Ocidental: “Ninguém ensina Deus a uma criança”, não significa que na Costa

Oeste as crianças já nascem com o conhecimento de “Deus”, pois de fato as crianças nada sabem sobre divindades até quando são ensinadas a respeito. Este provérbio significa que certas coisas são tão óbvias que mesmo uma criancinha deve delas saber. É um comentário sobre a estupidez ou ignorância de certos adultos.

É aceitável que músicas e hinos entoados em cerimônias religiosas são fontes úteis de informação, mas outras canções, como as sociais, as de amor e de guerra têm pouco a contribuir para a religião e para o povo.

Os missionários não mantêm sistemáticos estudos de maneira a determinar, em primeiro lugar, se os africanos acreditam ou não num Deus superior e, em segundo lugar, se o fazem, qual é o nome dele ou dela. Estiveram completamente convencidos da universalidade da crença num Supremo Deus, que assumiram que tudo que se fazia necessário era descobrir o nome.

Agora, embora o missionário haja identificado divindades “pagãs” no Deus cristão, Max Müller descreveu as divindades “pagãs” como “imperfeitas” e, mesmo, “infantis”. Todavia, por mais imperfeito e infantil que o conceito de Deus possa ser, ele sempre representará o mais alto ideal de perfeição ao qual a alma humana buscará alcançar”. Os missionários tentaram remover as supostas “imperfeições” e “infantilidades” através do ensino e da reza. John Taylor comentou: “ O Evangelho acrescenta dimensões à imagem do transcendente cuja sagacidade do ser jamais poderia cogitar”. Edwin Smith citou a interpretação de um hino composto por Unsikana, um dos primeiros Xosa Xhosa convertidos, onde a divindade Xhosa, chamada u’Thixo foi sincretizada como Jesus Cristo. Parte do hino é assim:

És tu (u’Thixo) que sentais no mais alto
Tu és o criador da vida
O criador que fez também o céu
As estrelas brilhantes disto nos dizem
És aquele cujas mãos têm feridas
És aquele que os pés têm feridas
És aquele que derramou o sangue por nós...

Foi esta divindade Xhosa crucificada, de forma a ter em mãos e pés feridas? Um certo soldado romano lancetou o peito da divindade? Mas Edwin Smith comentou: “Isto é o que o u’Thixo significou para as primeiras gerações Xhosa. Enfim, talvez o sentido etimológico das palavras signifique pouco”. Mas, por certo, o sentido original etimológico da palavra signifique muito para alguém que esteja primariamente interessado nos conceitos de Deus como os africanos os veem, ao invés do conceito *cristianizado* dessas divindades, que são o resultado de muitos anos de pregação e de ensino. Se os missionários chamavam as divindades africanas de “Deus” é por que acreditavam que estes eram os nomes de Deus supremo, e também por que desejavam trabalhar com os africanos em seu próprio terreno, os antropologistas ocidentais se confrontavam com um outro problema: Interpretar as divindades e ideias religiosas africanas para o mundo ocidental. E podiam, apenas, fazer isto usando conceitos ocidentais. O antropologista, para quem a alma e os deuses não são reais, interpretou as religiões africanas em termos de teorias psicológicas, biológicas e sociais. Antropologistas cristãos, de outra parte, descreviam crenças africanas religiosas em conceitos cristãos e chamavam as divindades africanas de Deus.

Como Leinhardt escreveu: “Em derivar religião, em última análise, de um Deus em que acreditamos, ou de necessidades psicológicas, ou da sociedade em si, estamos substituindo pelas crenças tribais algo que temos por assegurado – ou nosso Deus ou psicologia ou sociedade. Cada teoria em geral é uma maneira, um substituto para qualquer religião, uma maneira alternativa de prestar contas destas situações que diferentes tribos dão conta...” E Evan-Pritchard confessou: “Alguém só pode interpretar aquilo que vê em termos de sua própria experiência, e o que ele é... A personalidade do antropologista não pode ser eliminada de seu trabalho... Fundamentalmente, em seu conceito de povo primitivo o antropologista não está apenas descrevendo sua vida social tão acuradamente quanto pode, mas também expressando-se a si mesmo. Neste sentido, sua narrativa deve expressar julgamento moral, especialmente onde toca temas nos quais sente fortemente: E o que advém de um estudo de vontade, até aqui, enfim, depende no que o indivíduo traz para isto”.

Como Max Müller, os antropologistas ocidentais que interpretaram as divindades africanas em termos do Deus cristão, os descreveram como “inadequados”, “algumas vezes enganosos” etc. Retornemos abaixo a questão da comparação entre o Deus cristão e as divindades africanas. Aqui podemos mencionar a possibilidade de influência da opinião pública nesses acadêmicos ocidentais. Pois, embora os antropologistas da atualidade não possam ser acusados de qualquer medo ou viés em seu lecionar e escrever, é sábio ter em mente que eles são membros ativos de suas igrejas e outras instituições, e seu alinhamento primeiro é com seu Deus, que acreditam ser supremo. Max Müller foi pego na teoria evolucionista e ele viu religiões “pagãs” como estágios da evolução. Divindades “pagãs” não poderiam, por isto, ser do mesmo “desenvolvimento” do Deus do cristianismo. Mas, mesmo assim, nos é dito que: “O famoso Max Müller... pisou cautelosamente – o bispo de Gloucester já havia condenado tentativas “para pôr em competição livros sagrados da Índia e as Sagradas Escrituras”. Max Müller não foi eleito para a cátedra de Sânscrito, em Oxford, 1860, em parte por que ele era alemão, mas também por que diziam que seu ensinar era subversivo à fé cristã. Outro exemplo é de Levy-Bruhl que em particular defendia que o cristianismo e o judaísmo eram superstições, mas não ousou fazer qualquer alusão a ambos, “de maneira a não ofender”.

Como vemos acima, acadêmicos africanos tentando interpretar as ideias de seus conterrâneos em termos de pensamento europeu, e também ciosos de defender a África da arrogância intelectual do Ocidente, apresentou divindades africanas completas com atributos do Deus cristão. Busia afirmou que a maioria do povo Achanti o mundo era regido de longe por um ser supremo que era todo saber, todo poder etc., o criador e tudo. Danquah, Kenyatta, Idowu e Mbiti escreveram pela mesma linha; e William Abraham pensou haver uma *teologia* Akan, envolvendo um ser supremo que era onipotente, onipresente, onisciente etc.

É interessante se notar que acadêmicos africanos não descreveram as divindades de seus povos como “imperfeitas”, “infantis” ou “inadequadas”. Creio não ser por que estivessem convencidos da existência de métodos competentes pelos quais divindades

de diferentes povos pudessem ser medidos e pesados, de outra forma podendo ser comparados, mas por que estavam combatendo estas desprezíveis assertivas dos acadêmicos ocidentais sobre religiões africanas e seus conceitos.

NOTES

Nuer Religion, Oxford, 1965, p. 116. See also, J. P. Crazzolara, *A Study of the Acoli Language*, London, 1950, p. 240.
See, "Christians charged with atheism, at the instigation of demons" (Justin, Apology, I. 5–6) in *A New Eusebius, Documents illustrative of the history of the church, A.D. 337*, edited by J. Stephenson, London, 1957, pp. 62–3.
"On the meaning of contemporary atheism", *Review of Politics*, vol. II, July 1949, p. 267.
A. C. A. Wright, "The supreme being among the Acholi of Uganda—another viewpoint", *Uganda Journal*, vol. 7, no. 3, January 1940.
W. C. Willoughby, *The Soul of the Bantu*, London, 1910, p. xx.
Lectures on the origin of religion, London, 1910, p. 49.
African Ideas of God, London, 1950; *African traditional religions*, London, 1963, p. 43; *The Primal Vision*, London, 1963, p. 83.
John Mbiti, *Concepts of God in Africa*, London/New York, 1970, p. xv.
"Christianity and the other great religions" in *Soundings; Essays in Christian Understanding*, Cambridge, 1966, p. iii.

African scholars studying African religions have not broken any new ground either in the methods of carrying out research or in their interpretations of the data collected. The most active ones today are Christian priests, and they appear to rely a great deal on published sources. These works must be subjected to thorough and critical analysis before we can use them as authorities.
. See, J. P. Crazzolara, *Uganda Journal*, vol. 7, p. 135.
. See, *The origin of life and death: African creation myths*, edited by Ulli Beier, London, 1966, p. 57; see also John Mbiti, *Poems of nature and faith*, Nairobi, 1969, pp. 56–9, where the same story is rendered very beautifully into a poem in English entitled, "Man's loss of immortality".
. See, K. A. Busia, *Africa in search of democracy*, London, 1967, p. 4.
. Quoted by Godfrey Lienhardt in *Man, Culture and Society*, p. 313.
. *The Primal Vision*, p. 89.
. "The idea of God among South African Bantu Tribes" in *African Ideals of God*, p. 102.
. See, Evans-Pritchard, "Religion and the anthropologists" in his *Essays in Social anthropology*, London, 1964, pp. 29–45.
3. op. cit., in *Man, Culture and Society*, p. 320.
). *Social Anthropology*, London, 1964, p. 84.
). *Essays in Social Anthropology*, p. 35.
(. See, Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford, 1965, p. 91. See also, Max Muller, *Lectures on the origin of Religion*, pp. 93–4. Garry W. Trompf wrote, "Conservative Oxford was not the place in which enthusiasts for non-Christian religious ideas could sparkle. If there were enthusiasts, the overpowering dominance of the High Church party tended to subdue them or forced them to couch their ideas in more apologetic, sometimes reactive language, rather than to present learned or popular treatises ready for immediate cash value on the intellectual market." See his, "Fredrick Max Muller; Some preliminary chips from his German Workshop" in *The Journal of Religious History*, vol. 5, no. 3, June 1969, p. 214.

NOVE

Então Jok o que é?

(a) Resposta etimológica

Como a palavra anglo-saxã *deus*, *jok*, dos nilotas, é uma palavra de classe. Os nilotas não falam de *jok* sem que acrescentem o "nome próprio" ou especificando claramente sua categoria e aquele *jok* específico que têm em mente. Quando se referindo a uma chefia *Jok*, o nome da chefia bem como o nome de um determinado *Jok* é mencionado. Por exemplo: *Joc Baka me Patiko*, Jok Baka de Patiko; *Jok Lokka me Koc*, Jok Lokka de Koc etc. Quando homens de classes determinadas se reúnem num santuário ancestral, *abila*, os ancestrais invocados são chamados por seus nomes. Os espíritos hostis que causam doenças têm um nome próprio, por exemplo: *Jok Odude; Jok Anyodo; Jok Kulu* etc. O "'poder" maléfico da feiticeira é chamado de *jok*, e é referido pelo nome da feiticeira, exemplo: *Jok pa Lapyem*, Jok de La-pyem. E *Jok*-no-fardo, que veem de longe, traz o nome da nação de aonde vem, por exemplo: *Jok Loka*, Jol de Bunyoro; *Jok Madi*, Jok de Madi.

Quando os nilotas encontram *Jok*, é com um específico e com nome ou facilmente definível *Jok* e não alguma vaga "força" com a qual se comunicam. O nome próprio identifica o *jok*, colocando-o em uma categoria específica e contexto social para a ação. Não existem ocasiões em que os nilotas pensem em todos os *jogi* (plural de *jok*) simultaneamente. E não há evidência que mostre que considerem os denominados *jogi* como refrações, ou manifestações, ou hipótese de um assim chamado Deus superior. Cada categoria de *jok* é independente dos outros *jogi*, embora que alguns sejam usados contra os outros, pois os nilotas têm muitas divindades. Não apenas uma.

(b) As "coisas" chamadas *jok*

Os nilotas representam suas divindades em formas diferentes, algumas delas materiais outras imateriais. “Solo” da terra de “origem”; uma grande pedra, contada como haver caído do céu sepultando dançarinos, serpentes, algumas contadas como tendo cabeças humanas; homens como criaturas que “caíram” do céu e quebraram suas coxas; espíritos de ancestrais; espíritos na cabeça da feiticeira, pipas voadoras com chamas em suas caudas, e espíritos livres que podem ser capturados e “mortos”. Estas imagens preenchem um propósito essencial. Elas focam e enfeixam o *jok* específico, de tal forma que os homens podem ter sua mente envolvida por isto e ter algo para ajustar sua imaginação e, também, dirigir suas preces, sacrifícios ou ataques.

Este é outro aspecto da tendência em meio aos nilotas de individualizar e concretizar os objetivos de suas crenças. Não apenas os *jogi* têm nomes próprios, mas eles também podem ser, por assim dizer, conhecidos através dos sentidos. O “solo” da suposta terra de origem é portado e carregado de um lugar para outro. A pedra pode ser vista e tocada; as pipas com chamas em suas caudas podem ser vistas voando no céu noturno; a voz dos espíritos dos ancestrais mortos podem ser ouvidas e identificadas como pertencentes a este ou aquele; os *Jok-no-fardo* podem ser comprados e vendidos, fazendo ruídos como cliques, e quando sepultados a terra em volta racha. Os espíritos livres hostis podem ser ouvidos discutindo com a feiticeira, e quanto capturados e mortos, seu sangue pode ser visto na lâmina da arma. Isto em vívido contraste com aspectos metafísicos do cristianismo com seu conceito de um mundo eterno revelado apenas para o intelecto, mas não para os sentidos. Como John Robinson escreveu: “No mundo pagão era e ainda é uma questão de imagens metais”. Para nós [cristãos] é uma questão de imagens mentais”.

(c) Jok como um objeto de ação ritual

Os nilotas não se mostram preocupados com definições antológicas, mas com a função dinâmica. Os *jogi* são objeto de atividades rituais, que, acreditam,

promovem o bem-estar a um grupo ou ao indivíduo, ou combate verdadeira ou ameaçadora doença ou infortúnio. Uma vez por ano a chefia se envolve com a chefia *jok*, e sacrifícios e rezas são oferecidos para a saúde e prosperidade de todas as pessoas. Os de classe reúnem-se nos santuários dos ancestrais e invocam os espíritos destes para que protejam os membros vivos do clã. Aos espíritos hostis que causam doenças será dada alguma forma de presente, para que deixem os doentes em paz. Se aceitarem o presente, serão escoltados amigavelmente pelo local, até onde residem. Mas se recusarem, serão capturados e mortos. O papel da feiticeira é identificar determinado *jok* responsável por doenças e má sorte; o grupo interessado vai contratar a feiticeira e agir de acordo com o que ele mandar.

(d) *Jok* como meios de interpretar doença e infortúnio

Os nilotas interpretam a maioria de seus infortúnios em termos de *jok*. Infortúnios que assolam ou desafiam afetar toda a chefia, são atribuídas à chefia *jok*. Os espíritos dos ancestrais visitam os vivos doentes se são negligenciados. Os *jogi* livres são, eles mesmos, nomes de doenças: o *jok kulu*, causa aborto; o *jok rubanga* é responsável pela tuberculose espinhal etc. O *jok* na cabeça da feiticeira explica seu comportamento antissocial. Ele é o agente do *jok*. Em oposição a isto, o *jok* da feiticeira lhe enseja o sag**rado.**

(e) Divindades dominantes

Embora que, em meio ao Luo Central os *jogi* são independentes uns dos outros, é aparente que alguns desses povos nilóticos desenvolveram conceitos de divindades dominantes que parece terem uma influência dominante sobre as outras divindades. O *kwoth* do Nuer e o *Nhialic* de Dinka são os melhores exemplos dessas divindades.

O conceito Luo queniano de *Nyasaye* e *Were* parece haver sido copiado dos povos Luiya. *Nyasaye* de grupos sulistas (Idaho, Kisa, Logoli etc.) e *were* dos grupos do Norte (Wanga, Wagusu etc.). Quando o Luo chegou ao local atual onde se assentaram,

encontraram elementos de povos Banto e Lango; mas, de acordo com [Bethwell Allan] Ogot, estes povos não devem ser identificados com os atuais povos Luiya. “Os habitantes proto Luo não possuíam cultura elevada pois, influências físicas à parte, não parece haver influenciado o povo Luo culturalmente. De fato, em muitos casos, eles adotaram a linguagem e cultura Luo”. O contato entre os povos Luo e o Luiya parece haver se intensificado à medida que mais imigrantes chegavam de Uganda durante os séculos dezessete e dezoito, e isto levou inevitavelmente a uma política de expansão. Foi provavelmente neste período que os Luo adquiriram o conceito de *Nyasaye* e Were, bem como o território de Luiya.

[Michael G.] Whisson escreveu, “Seja lá qual for a fonte, o conceito de um espírito criador esteve presente na mente do Luo, antes de ser introduzido o conceito de criador pelo cristianismo”. A melhor prova da origem Luiya destes conceitos é que eles não eram conhecidos em meio aos nilotas centrais e nortistas. E a menos que possa ser mostrado que os conceitos foram desenvolvidos antes que os Luo entrassem em contato com o Luiya, pode-se ter por certo que houve divindades Luiya. *Jok Rubanga* é outro exemplo de divindade de fonte não-nilótica, e é conhecido apenas dos Luo Centrais, que teriam recebido isto dos Nyoro. Esta divindade não é conhecida dos nilotas nortistas e também entre os Luo do Quênia.

Missionários cristãos adotaram o termo *Nyasaye* recolhido por [Gunter] Wagner a partir dos povos Luiya onde esta divindade indicava uma forte influência bíblica. Em um deles se lê que *Wele (ou Were)* primeiro criaram um homem chamado Mwambu e depois uma mulher com o nome Sala (Sara?). De início, os dois viveram juntos sem filhos por que Mwambu “não conhecia mulher”, mas adiante Sala engravidou e gerou crianças. Deus criou o arco-íris a fim de parar a chuva, e também proibiu os homens de comer certas criaturas. A história termina: “Deus completou todo o seu trabalho em seis dias. No sétimo dia ele descansou, por que era um dia mal”.

Os Luo, do Quênia, falam de *Nyasaye Nyakalaga*, significando que *Nyasaye*, que é encontrado em muitos lugares. Isto foi interpretado pelos missionários como significado de onipresença dessa divindade. Um aspecto curioso disto é que a palavra

Nyasaye tem uma forma plural que é *Nyiseche*. Se, como dizem os missionários, *Nyasaye* é um verdadeiro Deus, como a palavra tem uma flexão plural? Parece que os povos Luo e Luiya conceberam uma categoria de divindades simplesmente conhecidas como *Nyasaye* e coletivamente chamadas *Nyiseche*.

Evans-Pritchard e Godfrey Lienhardt declararam que o *Juok* e *Anuak* de Shilluk eram divindades dominantes. De acordo com Evans-Pritchard, *Juok* é um espírito onipresente e todo poderoso. Lienhardt escreveu que *Juok* do Shilluk era, em essência, um, embora se apresentasse com muitas facetas que pareciam o retratar em múltiplos seres. Pode ser apontado que estas assertivas não eram detalhados estudos de campo por esses eminentes acadêmicos. O livro de Evans-Pritchard sobre Anuak era apenas um levantamento preliminar, escrito após uma muito breve visita à Terra de Anuak; e o artigo de [Ronald Godfrey] Lienhardt baseou-se unicamente em fontes literárias. Mas suspeita-se que os dois antropologistas desenvolveram dentre o Anuak e Shilluk, estudos similares às suas pesquisas dentre o Nuer e Dinka; respectivamente, suas interpretações serão basicamente as mesmas, ou seja, em termos do Deus cristão.

(f) Divindades mandantes

Os Luo da região central e o Anuak chamam de "forças" a quem eles sacrificam nos santuários mandantes, *Jok* e *Juok*, respectivamente. Para o Anuak estes são espíritos de nobres importantes, e é a sepultura desses nobres que são os santuários. O Anuak acredita que estes espíritos aparecem na forma de serpentes que assombram as vizinhanças dessas sepulturas. Algumas das divindades do Luo Central assumem a forma de serpentes, mas eles não acreditam serem espíritos de homens importantes. Para outros é o "solo" do suposto país "original", ainda os que acreditam que pedras caíram do céu etc.

Estes conceitos correspondem com a ideia Shilluk de Nyikang e o conceito Dinka de Deng. Todavia, é impressionante que o Nuer e os Luo do Quênia não têm as equivalentes divindades mandantes e santuários. Quanto a ausência de mandantes dentre as divindades do Nuer em linha com seu sistema

político, com a ausência de qualquer organização governamental central e a ausência de instituições legais e lideranças políticas. Aristóteles escreveu no passado que, “Os homens dizem que os deuses têm um rei, por que eles mesmos estão ou estiveram, em tempos antigos, sob o império de um rei. Pois imaginam, não apenas formas dos deuses, mas suas maneiras de viver, que copiam a si mesmos”. Onde não existem chefes não pode haver chefia, nem deuses mandantes.

O desenvolvimento de chefias e chefes divindades dentre os Luo do Quênia ocorreu muito recentemente. Evans Pritchard escreveu, em 1936, não parece ter ocorrido, senão que recentemente, algo que possa ser descrito como um órgão oficial dentre eles. A “*ruoth*” fora uma pessoa influente, mas não mais. [Alan Bethwell] Ogot criticou esta colocação baseado em que falhava em apreciar a incipiente chefia que começava a despontar durante a última parte do século dezenove. Escreveu: “Este período representa a formação de era da história do povo Luo durante a qual ele mudou da condição de bando de nômades movimentando-se com seus rebanhos em busca de água e pastagens, para sociedades sedentárias com identificável meio de vida”. Mas a instituição do *ruoth*, chefe, dentre o Luo do Quênia, nunca se desenvolveu em algo como o *rwot*, chefe, dentre ao Luo Central. E ao tempo em que a dominação colonial começou a ser sentida pelo Luo do Quênia, a chefia não havia ainda se estabelecido como uma instituição política; e as divindades chefes não haviam ainda sido concebidas.

(g) **Espíritos ancestrais**

Todos os nilotas se referiam a espíritos de seus ancestrais como *jok*. Eles eram, geralmente, tidos como benevolentes, mas sua importância variava dentre diferentes grupos. Dentre o Luo Central o culto não assumia um papel importante no quotidiano das pessoas. Os santuários eram negligenciados por meses, caindo no abandono; e quando os membros do clã se reuniam para oferecer sacrifícios aos ancestrais, o encontro tinha como nome *yubbu abila*,

reparando o santuário. O Nuer, da mesma forma, prestava pouca atenção aos espíritos dos mortos, exceto quando eram diretamente ligados com o que estivesse ocorrendo; e sua relação com os vivos deve ser enfatizada; por exemplo, durante um funeral ou o ajuste de disputas sanguíneas em decorrência de morte violenta, ou o casamento de seus filhos. Os espíritos ancestrais do Nuer são associados com um pós-santuário, *riek*, mas o santuário é primeiramente criado para Kwoth como o guardião do local. Nenhuma prece se lhe é dirigida, pois não tem por si poderes para garantir o solicitado.

É importante distinguir entre o que Lienhardt chamou de "divindades de clãs" do Dink e espíritos ancestrais. Os primeiros são incorporados em objetos totêmicos tais como *ring*, carne; *awar*, um tipo de grama, ouriço etc. Estes são respeitados e invocados quando ameaçados; mas o Dinka também mantém culto aos ancestrais. Ambos, objetos totêmicos e espíritos ancestrais são chamados de *jok*.

(h) Pestes, pragas etc.

A palavra *jok* também significa pestes, pragas e muitas outras doenças graves. Dentre o Luo Central acreditam serem causadas por *gemo*, uma horda de anões que vagueiam pela noite. Passando pela vila, punem o povo se encontram muito de ódio e ciúmes, fazendo os moradores sofrer de alguma forma.

Fica claro, a partir do sumário acima, que *jok* não é apenas uma coisa, mas muitas e diferentes coisas ou poderes. Declarações de que *jok* seja o Ser Supremo parece não se basear em nenhuma evidência concreta e devem ser rejeitadas.

Loka means the other side of the Victoria Nile, that is Bunyoro.
John A. T. Robinson, *Honest to God*, London, 1963, pp. 125–6.
These feasts are fast dying out as a result of the new political situation.
Gunter Wagner in *African Worlds*, edited by Daryll Forde, Oxford, 1954, pp. 28–30.
M. G. Whisson, *Change and Challenge*, Nairobi, 1964, p. 3.
op. cit., pp. 28–30.
From *lak*, to spread out.
Political System of the Anuak, London, 1940, p. 75.
"The Shilluk of the Upper Nile", *African Worlds*, pp. 154f.
Politics, Book 1, chap. 2.
"Luo tribes and clans", *Rhodes Livingstone Journal*, no. 7, 1949, pp. 24–40.
Bethwell Alan Ogot, *History of the Southern Luo*, Nairobi, East African Publishing House, 1965, p. 186.
Nuer Religion, pp. 106 f.

DEZ

Helenização de divindades africanas

Quando estudantes de religiões africanas descrevem as suas divindades como eternas, onipresentes, onipotentes, oniscientes etc. eles determinam que as divindades de África têm atributos idênticos do Deus cristão. Em outras palavras, sugerem que os africanos helenizaram seus deuses, mesmo antes de entrarem em contato com o pensamento metafísico grego. Neste capítulo tal assertiva é rejeitada como um absurdo engano. E para fazer isto, é necessário traçar brevemente o desenvolvimento do Deus cristão.

O cristianismo como o islamismo derivam o seu monoteísmo do judaísmo. *JHVR* ou *Yahweh* era, no início, apenas uma das muitas divindades dos antigos judeus. Parece que foi durante o período de seu cativeiro na Babilônia que essa divindade emergiu como um deus supremo. Jeremias e Ezequiel parece haver concebido a ideia de que todas as outras

divindades, com exceção de *JHVR* eram falsas, e que idolatria teria de ser punida. "*Agora, pois, assim diz o Senhor, Deus dos exércitos, Deus de Israel: Por que fazeis vós tão grande mal contra vós mesmos, para desarraigardes o homem e a mulher, a criança e o que mama, dentre vós, do meio de Judá, a fim de não vos deixardes ali resto algum; irando-me com as obras de vossas mãos, queimando incenso a outros deuses na terra do Egito... como castiguei Jerusalém, com a espada, a fome e a peste... Então responderam a Jeremias todos os homens que sabiam que suas mulheres queimavam incenso a outros deuses, e todas as mulheres que estavam presentes, uma grande multidão, a saber, todo o povo que habitava na terra do Egito, em Patros, dizendo: Quanto a palavra que nos anunciaste em nome do Senhor, não te obedeceremos a ti; mas certamente cumpriremos toda a palavra que saiu da nossa boca, de queimarmos incenso à rainha do céu, e de lhe oferecermos libações, como nós e nossos pais, nossos reis e nossos príncipes, temos feito, nas cidades de Judá, e nas ruas de Jerusalém; então tínhamos fartura de pão, e prosperávamos, e não vimos mal algum".*

Em 334 a.C. Alexandre, o Grande, conquistou Dário III, o último dos reis persas; e os judeus se tornaram parte do império grego. Alexandre inclinava-se em estender a cultura grega e para alcançar isto empregou sexo. Ordenou a seus oficiais e homens se casassem com a população nativa e que gerassem muitos filhos. Num período de dez anos fundou cinco cidades gregas no Oriente Médio, sendo a mais importante dentre elas Alexandria. Em 175 a.C., um rei selêucida, Antíoco IV, que estava determinado a helenizar seus domínios, estabeleceu uma escola em Jerusalém, onde jovens judeus eram ensinados a vestir bonés gregos e praticar esportes. Houve uma grande oposição a tudo isto, vinda de um partido nacionalista chamado o Hasidim (o Santo). Em 170 a.C. os judeus se rebelaram. Então, Antíoco decidiu por destruir a religião judaica, a fim

de tornar proibida a circuncisão e o hábito de não comer carne de porco. Ele associou *JHVR* com a divindade grega Zeus, se apossou da nave sagrada do templo onde colocou a imagem da divindade grega. “Algumas mulheres que permitiram a circuncisão de seus filhos foram condenadas à morte; seus filhos foram enforcados; saquearam suas casas e também mataram os que executaram a circuncisão. Porém, muitos em Israel, mantiveram-se firmemente resolutos em não comer alimentos impuros, preferindo a morte a profanar preceitos sagrados”.

Judas Macabeu liderou os judeus em sua revolta contra Antíoco. Ele recapturou Jerusalém em 164 a.C. e ampliou o estado judeu ao conquistar Samaria, Jopa e Acra. Em suas conquistas, às vezes, executava todos os homens ou os circuncisava à força.

Se a maioria dos judeus rejeitava a cultura grega, a filosofia grega, todavia, era prontamente absorvida por pensadores judeus. O mais conhecido dentre eles foi o filósofo Fílon de Alexandria, contemporâneo de Jesus Cristo. Dedicou-se a reformular os ensinamentos platônicos e estoicos e adaptar às crenças e tradições judaicas. Ele identificou *JHVR* com o Logos, abrindo caminho para os pais do cristianismo reconciliar a filosofia grega com a aceitação das escrituras hebraicas.

A religião judaica era muito simples, envolvendo nada metafísico. As “Boas Notícias” se referiam à vinda de um Messias que haveria de trazer-lhes prosperidade e vitórias sobre seus inimigos. O “outro-mundanismo” da religião judaica é um conceito que, num sentido, era o mesmo do platonismo. O ensinamento grego era que o mundo sensível, no espaço e tempo, é uma ilusão; e que pela disciplina intelectual e moral um homem pode viver num mundo eterno de “ideias” que sozinho é real. Mas a doutrina judaica não concebe o O*utro Mundo* metafísico. Ao contrário, é no futuro, quando homens e mulheres hajam levado uma vida boa e

virtuosa que irão ter eterna bem-aventurança, enquanto os pecadores e os viciados irão ser assados para sempre no lugar Abaixo.

Os cristãos identificaram o Messias com o histórico Jesus; e, para começar, o cristianismo era pregado por judeus para judeus, como um judaísmo reformado. Cristianismo judeu estava profundamente envolvido no messianismo. Era esperado com confiança que Cristo iria retornar à Terra em breve e, assistido por legiões de anjos, destronar o Império Romano e estabelecer uma teocracia em Jerusalém. Para os primeiros cristãos o céu era logo acima das nuvens e que lá era o lugar onde Jesus os esperava. Este era, para eles, o sentido e significado da suposta ressurreição.

São Jaime e, num certo sentido, são Pedro desejaram que o cristianismo se mantivesse como uma fé puramente judaica. Todavia, são Paulo estava determinado a admitir os chamados gentios, sem mesmo exigir a circuncisão ou submissão à lei Mosaica. [William Ralph] Inge comentou: “ A religião de Cristo estava agora a tomar uma larga varredura, a fim de envolver todo o mundo greco-romano sem favor ou distinção. E sem se dar conta, a Igreja, neste ponto, virou suas costas, uma vez e para sempre, para o Leste. De então até agora ela não tem nada para gabar-se fora do alcance da cultura greco-romana. O sucesso do maometismo... marca a revolta dos povos semitas contra a religião que foram incapazes de entender. O cristianismo conquistou a Europa e perdeu a Ásia”.

A catolização do cristianismo levou ao seu início helênico, posto que os gregos pensavam em forma metafísica. Assim, no quarto Evangelho, escrito cerca de 100 anos após Cristo, Jesus é identificado com o platônico-estoico Logos. *“No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Todas as coisas foram feitas por ele, e sem ele nada do que foi feito se fez. E o Verbo se fez carne, e vimos a sua glória, como a glória do unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade”.*

A interpretação desse poema usando a linguagem Luo carrega um testemunho de que os judeus antigos não pensavam metafisicamente. O conceito de *Logos* não existe no pensamento nilótico; assim, a palavra *Verbo* foi vertida para *Lok*, que significa *notícias* ou mensagem, como na saudação "*Lok ango?"*- *"Quais as novidades"* – ou *"Como vai você?"* E como os nilotas não se ligavam ao começo e fim do mundo, a frase " No princípio" foi vertida: "*Nia com ki com",* que significa "Desde há muito, muito tempo atrás". Já vimos como os missionários, o espírito corcunda como o equivalente ao criador.

O primeiro verso do Evangelho de são João em Luo seria assim: "*Nia com ki com Lok onongo tye, Lok tyebot Lubanga, Lok aye ceng Lubanga*". Vertido daí para o Inglês ficaria assim: "De há muito, muito tempo houve "*notícias*", notícias estavam com o Espírito Corcunda". Evans-Pritchard lamentou: "Missionários lutaram duramente e plenos de sinceridade para ultrapassar estas dificuldades, mas, em minha experiência, muito do que eles ensinaram aos nativos é praticamente ininteligível para aqueles dentre os quais trabalharam". O cerne da matéria é que aos missionários nunca lhes ocorreu que os africanos não pensam metafisicamente; e que, em qualquer caso, como o debate em curso entre as igrejas cristãs indicam, o pensamento metafísico é talvez um obstáculo para a compreensão da natureza da divindade.

Agora, Jesus Cristo e seus doze apóstolos não falavam grego, e embora talvez ele fosse um graduado em Essene [templo judeu], Jesus não era conhecedor de filosofia grega. Ele por certo não se identificava com o *Logos*; e quando de sua morte não deixou nenhum sistema de ética ou filosofia. A síntese da filosofia grega e escrituras hebraicas foram levadas adiante pelos chamados cristãos apologistas, que em sua unanimidade, eram não-judeus convertidos treinados para pensar em termos helênicos. O qualificado filósofo Justino o Mártir, 100 – 167 d.C.; Teófilo, que escreveu

em torno a 190 d.C. foi o primeiro a usar o conceito de Deus como uma Trindade, na literatura cristã; os padres antiagnósticos; Ireneu, nascido em 130 e Tertuliano em 160, Clemente 150 – 213 e Origenes,184 – 253 da escola Alexandrina e Santo Agostinho, 354 – 430 e outros foram os que helenizaram o conceito da divindade judaica *JHVR* em um ser supremo, um ente ou uma tríade de entes cujos atributos eram ser onipotentes, onipresentes, eternos etc". E como Leslie Dewart havia assinalado: " Será inexato assim supor que o *theos* cristão é o mesmo que o *Yahweh* do Antigo Testamento.

Divindades africanas não mergulharam no processo de Helenização que *JHVR* foi submetido. As ideias metafísicas gregas não podem ter ocorrido a povos africanos antes de haverem entrado em contato com a filosofia grega. Assim, não podemos significativamente falar de "Teologia Akan", posto que o termo teologia se refere ao corpo de conhecimento que pode ser obtido somente pela razão humana sem o auxílio da revelação. [W.B.] Abraham que falou sobre a Teologia Akan se contradisse quando escreveu: "Em verdade Akan acreditava que o conhecimento de Deus era intuitivo e imediato. Isto é sugerido pelo adágio: 'Ninguém ensina a uma criança Deus'".

Mas Mbiti com confiança escreveu: "Em todas estas sociedades, sem uma exceção sequer, os povos têm uma noção de Deus como um ser supremo. Esta é a menor e fundamental ideia sobre Deus encontrada em todas as sociedades africanas", O que o termo "Ser" significa para os povos africanos? Na filosofia escolástica Deus é concebido como *ser* (*es*); e isto é baseado na teoria do conhecimento de Parmênides 515 – 440 a.C.: Em resumo, quando alguém pensa, pensa em algo, quando alguém usa um nome, este nome pertencerá a algo. E uma vez que você pensa e fala acerca de algo em um tempo ou em outro, seja o que for pensado e falado deve existir sempre. A tradição metafísica grega nunca duvidou de uma

realidade inteligível, ou uma confiabilidade de conhecimento, posto que em adição aos postulados de Parmênides admitiu que o *ser* necessariamente existiu. A mais, a Helenização introduziu no cristianismo as ideias de imutabilidade, estabilidade e impassibilidade como a da perfeição central de Deus. O Deus do cristianismo era descrito como um ser supremo, posto que nenhum outro *ser* poderia ser maior do que Ele.

De acordo com Danquah o título Akan *Borebore* dado à sua divindade significa escavador, lenhador, escultor, criador, inventor, arquiteto. O Akan, se sabe, descreve o universo como tendo sua origem arquitetônica e forma concebidas por Deus. Aqui flagramos Danquah tentando contrabandear ideias platônicas no pensamento Akan quando se refere à "arquitetônica origem e forma" do universo. Mas, por certo, o conceito de criação *ex-nihilo* [nada surge do nada] tem nada em comum com o significado do título *Borebore*. A criação a partir do nada revela um poder maior do que a criação a partir de algo já existente. No conceito de que Deus criou o universo a partir de nada, teólogos cristãos estão, ao mesmo tempo, comentando sobre a onipotência de Deus.

Onipotência implica *infinito* poder, não apenas o poder de criar a floresta, como o Ngombe do Congo descreve sua divindade; a grande Floresta Equatorial que, um dia, ocupou a maior parte da África do Leste, foi quase totalmente destruída pelo homem. Mas destruir não significa ter o poder de "dobrar majestades", algo que uma ralé política ou um assassino podem facilmente executar.

Os povos de África podem descrever seus deuses como "poderoso", mas não "onipotente"; "sábio", mas não "onisciente"; "velho", mas não "eterno"; "grande", mas não onipresente. Os termos metafísicos gregos não têm sentido no pensamento africano, como Mbiti, Idowu, Busia, Abraham, Kenyatta, Senghor e os missionários e modernos antropologistas cristãos, contrabandistas intelectuais, o fizeram. Eles estão ocupados em introduzir

conceitos gregos metafísicos no pensamento religioso africano. As divindades africanas dos livros, vestidas com atributos do Deus cristão, são, em essência, criação dos estudantes de religiões africanas. Tais divindades estão todas além da compreensão do simples africano do interior.

In the Old Testament, God is referred to in three ways: as "Elohim", "God", as "JHVR", "Lord" and as "Elohim JHVR", "Lord God". The orthodox Jew never pronounces the name "JHVR". No one knows how the name was pronounced originally, since its utterance was already forbidden by the second century B.C.
Jeremiah, chap. XLIV, 14–17.
I *Maccabeas*, chap. 1, 60–63.
See, Eugen Kullmann, "Alexandrian Philosophy" in *A History of Philosophical System*, edited by Vergilius Fern, New York, 1950, pp. 133–4.
William Ralph Inge, "The Theology of the Fourth Gospel" in *Cambridge Biblical Essays*, London, 1909, p. 257.
St. John's Gospel, chap. 1, 1–3, 14.
Theories of Primitive Religion, p. 14.
Jesus Christ disappears completely from the Gospel story at the age of about 12. The next we hear of him he is thirty. He appears briefly and dramatically before he is killed. Some scholars now suggest that during this long period he might have been among the party of Essenes whose headquarters was discovered recently near Jerusalem.
Vergilius Fern, "Early Christian Philosophy" in *A History of Philosophical System*, p. 144.
Future of Belief, p. 138.
Oxford Dictionary of the Christian Church, 1957, p. 940.
W. B. Abraham, *The mind of Africa*, 1962, p. 55.
African Religions and Philosophy, p. 29.
For a fuller discussion, see Bertrand Russell, *History of Philosophy*, London, 1946, pp. 67–71.
The Akan Doctrine of God, London, 1944, pp. 28 and 30.
See, John Mbiti, *African Religions and Philosophy*, p. 30.

ONZE

Deshelenização do Deus Cristão

O que os acadêmicos africanos acharam de tão belo e útil na metafísica grega que escolheram como veículo para expressar conceitos religiosos africanos? Poderá parecer que os acadêmicos africanos foram atraídos por esta ferramenta não pela sua utilidade ou eficiência. Estavam reagindo contra intelectual arrogância e, como [Ali] Mazrui definiu: " A fim de estabelecer sua igualdade intelectual com o Ocidente, África

teve de dominar versões ocidentais de intelectual habilidade. África tem de ser tão grega quanto outrem". E, enquanto o Ocidente se ocupa demolindo os moldes helênicos nos quais a fé cristã se tornou aprisionada, acadêmicos africanos se mostram ocupados apenas recolhendo as mesmas enferrujadas e descartadas peças e as colocando sobre as divindades africanas.

Uma comissão instituída pela Igreja da Inglaterra em 1943 descobriu a existência de um largo vazio entre a igreja e o povo, e que apenas uma pequena porcentagem da nação se reunia regularmente em público para cultos de qualquer espécie. Também foi relatado o colapso da moralidade cristã. Mas o relatório culpou tudo pelo *humanismo*, que é descrito como "de longa vida". Dewart notou que a quase total e serena auto segurança que longamente caracterizou a crença católica foi sacudida e há desconforto entre os fiéis e o clero. "Todos os pontos de referência estão desaparecendo", lamentou Warren. "Por toda a parte há uma desesperada busca por alguma base interior de segurança, alguma garantia interna que possa habilitar as pessoas a enfrentar a tempestade".

Podem haver explicações sociológicas e históricas para a turbulência em meio às igrejas cristãs. Mas, no âmago disto está a revolução na filosofia que fez resultar no declínio da teologia metafísica. Em 1899 o Papa Leão XII escreveu a encíclica *Aeterni Patris* [da Pátria Eterna] na qual insta aos filósofos católicos romanos a buscar sua inspiração em São Tomás de Aquino, cuja filosofia é considerada como "*de excelência*". Leão considerava Aquino como o príncipe de todos os doutores católicos e arguia que seu julgamento havia sido apoiado por papas, concílios gerais, universidades e, mesmo, por pessoas de fora da Igreja. "Nós te exortamos, veneráveis irmãos, com todo o fervor, a restaurar a dourada sabedoria de são Tomás de Aquino e espalha-la ampla e além para a defesa e beleza da fé católica, para o bem da sociedade, e para o benefício de todas as ciências".

Este apaixonado pleito foi provocado pelo constante declínio da filosofia escolástica da época. Pelo fim do século dezenove havia se tornado uma mera "sombra do dourado medieval ego". Nas universidades seculares da França e Itália o estudo de

filosofia tornava mais e mais confiante na simples história dos sistemas de filosofia. A vida política e social da Europa era dominada por escolas dominantes de filosofia laica. “As chamas de teologia filosófica e antiteologia estavam ainda em fogo baixo pelas últimas décadas do século dezenove”, escreveu Gilbert Ryle. “...Em meados dos anos 1920 desapareceram... Salas de leitura, laboratórios e salas comuns encontravam-se ocupadas por discussões teóricas de um novo tipo. O imbróglio teológico que estimulara a filosofia surgiu não do trabalho de Renan, Newman ou Colenso, mas de pessoas como Cantor, Clerk, Maxwell, Mendel, Karl Marx e Freud”.

A revolta formal contra o “Idealismo”, ou pensamento metafísico, e a defesa do senso comum, começou no início do século, liderada por G. E. Moore, Bertrand Russel e Ludwig Wittgenstein. Metafísica que cobria tal alegadamente empreendimentos filosóficos como a tentativa de descrever *Realidade* como um todo, ou buscar o *propósito* do Universo; o alcançar além do mundo quotidiano para uma ordem espiritual suprassensível, foi condenada como sendo literalmente sem sentido. De acordo estrito com o *Princípio de Verificação* o sentido de uma afirmação é determinado pela maneira com que possa ser verificado pelo teste da observação empírica. Afirmações como as metafísicas de que observações empíricas não possam ser relevantes são excluídas como factualmente sem sentido. Bertrand Russel escreveu: “A maioria dos filósofos... afirmam provar, usando *a priori* raciocínio metafísico, tais coisas como dogmas fundamentais de religião: a essencial racionalidade do universo, a ilusão da questão, a irrealidade do mal e mais. Não pode haver dúvida de que a esperança de encontrar razões para acreditar nisto tem sido a inspiração maior de muitos, de há muito, estudiosos de filosofia. Esta esperança, creio, é vã. Pareceria que o conhecimento relativo ao universo como um todo não é para ser obtido por metafísica e as propostas provas que, em virtude das leis da lógica, tais e tais coisas *devem* existir e outras tais não devem, não são capazes de sobreviver a um escrutínio crítico. Em 1925 [Frank Plupton] Ramsay observou: “A maioria de nós haverá de concordar que o objetivo do *Bem* é algo que havíamos resolvido e dispensado face a existência de Deus. Teologia e a Ética Absoluta são dois famosos elementos que, concluímos, não têm objetos reais”.

As reações de pensadores cristãos para essa revolução devastadora podem ser agrupadas sob duas cabeças. Primeira, a Igreja Católica que, como já vimos, decidiu, na forma de valoroso comandante, ficar a bordo da nave da teologia física, mesmo vendo que afundava. Gilson Eteinne, nascido em 1884, o historiador da filosofia e, talvez, o mais articulado expoente da metafísica tomística alertou aos católicos contra um apressado julgamento que a novidade filosófica seja a única esperança do cristianismo no mundo contemporâneo, posto que novidades chegam e desaparecem. Embora os erros que levam ao ceticismo, cada instância da morte da filosofia foi acompanhada em uma renovação. Novamente o ser ainda que desapontado pelo que lhe tem sido oferecido retorna à metafísica como que por natureza, pois ele busca pelo primeiro princípio que experimentou. Para si, paciência, docilidade e confiança na igreja é exigido para ser cristão.

Jacques Maritan, nascido em 1882 tentou tornar viáveis para o século 20 os princípios de Santo Tomás de Aquino. Em seu *The Degree of Knowledge* [Grau do Saber] (1932) estabelece reivindicar a relevância da síntese do saber tomístico e essência para o pensamento moderno. O tomismo é representado não como um sistema para ser arbitrariamente imposto na ciência, na filosofia e teologia, mas como uma atitude flexível, pragmática em direção a realidades materiais e espirituais. Saber em todos os níveis, ele nos diz, depende do processo de abstração; e, para ele, existem três níveis do saber: aquele da ciência experimental onde os objetos não podem existir nem ser concebidos sem matéria e assim precisam ser vistos de acordo com propriedades verificáveis. Objetos neste nível não podem ser conhecidos “em si mesmos” ou em sua essência.

Segunda, o nível de purificadas “ciências de explanação” como a matemática que se refere a objetos que, ainda que existindo em forma material, podem ser concebidas em abstração da matéria. [sic] Terceira, da metafísica que envolve objetos que podem ser concebidos abstraídos da matéria e mesmo podem existir sem ela, objetos tais como a qualidade da beleza e *ser*.

Mas mesmo entre o seu rebanho existem poderosas vozes dissidentes. Leslie Dewart, por exemplo, cobrou que a helenização da fé cristã resultou não apenas em certas inadequações, mas também estuprou o pensamento filosófico católico. Desde meados da Idade Média, afirmou, o pensamento católico não tem contribuído muito para a compreensão, pelo homem, de si mesmo. Ele também atribuiu a possibilidade de o ateísmo moderno derivar da Helenização da cristandade. "Se o prospecto de integração da fé e experiência contemporânea são para ser em última análise bem-sucedida deverá ser suficientemente radical. E para ser suficientemente radical necessitaria alcançar o conceito raiz de Deus. E para ser suficientemente radical concernente ao conceito de Deus deve radicalmente partir da visão mundial de filosofia que deu a tradicional fé em Deus a forma cultural que não mais serve bem a esta fé".

Muitos teólogos Protestantes admitem abertamente que a teologia metafísica está em mau estado. Ninian Smart rotulou como "o doente da Europa". Howard Root escreveu: "É possível que a seu tempo os "Cinco Caminhos" (As cinco provas, por Tomás de Aquino, da existência de Deus) eram uma expressão excitante de todo o movimento do mundo verdadeiro à realidade de Deus... Mas não pode haver dúvida de que não mais expressam qualquer coisa do tipo". A reação protestante que se iniciou com Rudolph Bultman, Dietrich Bonhoeffer, Paul Tillich e Karl Barth desenvolveu-se em quase debandada, em 1963, com a publicação *"Honest to God"* [Honesto com Deus], de John Robinson.

Bultman tomou para si a tarefa de demitização do Evangelho. Ele formulou tais questões como: "Aquilo que lemos no Evangelho realmente aconteceu?" Jesus verdadeiramente disse aquilo que registraram como se teria dito?" "E de qualquer forma nos é isto verdadeiro na atualidade?" Bultman buscou encontrar o que na Bíblia é o cerne e o que é a casca". Bonhoeffer declarou: "Num mundo já antigo, o homem pode viver sem a tutela de Deus"; todavia, ele foi enforcado pelos nazistas antes que pudesse sugerir mais concretamente que forma o teísmo cristão pode aceitar como Deus foi removido do altar. Paul Tillich argumentou que a palavra "Deus" deveria ser substituída por "Terra do Ser" ou "Derradeira preocupação", e em sua discussão "A revelação de

Deus e a abolição da religião", Barth demandou a abolição da própria religião por que, em contraste com a revelação de que é de Deus um auto oferecer-se, religião é um envolvimento e não uma verdadeira recepção". "Se o homem cresse, ele ouviria, mas na religião ele fala. Se ele cresse aceitaria a dádiva; mas na religião ele se apossa de algo para si mesmo. Se ele cresse, deixaria o próprio Deus interceder para Deus; mas na religião ele se arrisca a entender a Deus".

Para a total demolição do molde helênico que é agora um obstáculo mais do que um auxílio à fé cristã, retornamos ao filósofo católico Leslie Dewart. Ele sugere, em primeiro lugar, que o teísmo cristão do futuro não deve conceber Deus como um *ser*, como na filosofia escolástica. Ele argumenta que se a realidade não é admitida para ser constituída por qualquer relação com a mente, realmente não mais pode ser identificada com *aquele-que-é* (que é o significado usual do *ser*). E uma vez que Deus não é um ser, não pode ser dito que Deus *existe*. E uma vez que *essência* é própria do ser das criaturas então Deus não tem essência. E se Deus não é um *ser*, ele não é um objeto de pensamento e não tem definição ou significado como uma *coisa-em-si*. E, no mesmo estilo, Dewart prossegue para demolir o conceito de Deus como uma Pessoa ou Trindade de Pessoas, e de onipotência, onipresença, onisciência, eternidade e imutabilidade de Deus; e, finalmente, mesmo o nome *Deus* é descartado. "Não é verdadeiramente um "nome sagrado". Ele argumenta, "é uma invenção do homem, não de Deus". É sugerido que, no futuro, venha a se tornar crescentemente possível para a fé cristã reservar um espaço especial para o silêncio, no raciocínio sobre Deus. "Poderemos aprender que a dizer certas coisas é, às vezes, melhor tê-las não ditas.

Após passados cerca de dois mil anos na imensidão metafísica onde a questão *religião* é um departamento da vida separado do resto da vivência, da religião, a qual, como Samuel Johnson escreveu "é um livro: temos uma ordem de homens cujo dever é ensinar: temos um dia na semana separado para este fim, e isto é bem observado..." O indivíduo ocidental está começando a retornar à situação similar àquela existente em muitas sociedades africanas. John Taylor chamou a religião cristã como praticada em África como "Religião Sala de Aula" e a associou ao uniforme escolar das meninas:

“algo para ser vestido certas vezes e em circunstâncias particulares, e não tem nada a ver com outras áreas da vida”. “Como as religiões tradicionais permearam todos os departamentos da vida, não há formal distinção entre o sacro e o laico, entre religioso e não religioso, entre a vida espiritual e a material. Onde esteja o africano haverá uma religião”. Ele notou que em muitas linguagens africanas não existe uma palavra para *religião*; “ela, todavia, acompanha o ser muito antes de seu nascimento e depois de sua morte física”.

Em seu livro, *Homens sem Deus*?, Keith Russel propôs a questão se é necessário que a Igreja deva insistir na existência autônoma de um setor da vida chamado *religião*, que tem uma referência primária metafísica, e se a acusação de “materialismo” que a Igreja ocidental tão frequentemente põe contra seu próprio povo e às jovens nações africanas dependem de um verdadeiro entendimento do material no mundo de Deus, ou se é uma ressaca derivada de séculos de insistência numa falsa e sagrada secular antítese.

Tem sido dito que, posto que a religião permeia todos os aspectos da vida nas sociedades africanas, não haveria incréus na tradicional África. Como explicou Mbiti: “Uma pessoa não pode desanexar-se da religião de seu grupo, pois em assim agindo será cortado de suas raízes, de sua base, de sua segurança, de seu parentesco, de todo o grupo daqueles que dão realidade à sua existência... Assim, viver sem religião implica em impor-se uma autoexcomunhão de toda a vida da sociedade; e os povos africanos não sabem como existir sem religião”. Para Mbiti, claro, religião inclui crenças relativas a Deus e a espíritos, bem como rituais a que um indivíduo está ligado desde antes de seu nascimento até após sua morte.

Karl Heim arguiu que embora o secularismo haja existido em tempos antigos, em sua forma atual é um produto da área do mundo que foi influenciada por uma visão bíblica da relação entre Deus, o homem e o mundo. “Secularismo é a possibilidade que o homem tem de se abstrair de Deus e da eternidade; de considera-los como “superestrutura ideológica”; de tentar ser uma criança deste mundo”.

Agora, embora as tentativas de descrever certas divindades africanas em termos de atributos do Deus cristão, todos eles estão, em verdade, continuamente e geograficamente presentes, intimamente ligados ao dia-a-dia das pessoas aqui na terra. Nenhuma especulação genuinamente metafísica está ligada a eles, e não há o pensamento de um outro mundo. Acontece então que, até onde africanos acreditam em certos "poderes", eles podem ser chamados de religiosos; mas, como a maioria deles não mantém credos em muitas divindades similares em concepção ao Deus cristão, podemos nos referir aos africanos tradicionais como ateístas em sua perspectiva.

Foi isto que provocou Keith Russell a comentar que a morte prematura de Dietrich Bonhoeffer não foi uma grande perda para o Acoli. O teólogo alemão escreveu da prisão que Deus estava ensinando os homens que deveriam viver como gente capaz de viver muito bem sem ele. O Acoli não tinha necessidade de ser ensinado em nada como isto, disso sabiam muito bem. Sobretudo, na visão de mundo do Acoli o homem aprendeu a lidar com todas as questões importantes sem ter de recorrer a um Deus como uma hipótese de trabalho. E mesmo na morte, o Acoli não necessitava de um Deus. Este é o significado do profundo poema fúnebre que cantam ao fim da derradeira cerimônia fúnebre.

O fogo devora em Layima
O fogo devasta no vale
Do rio Cumu,
Tudo é completamente, totalmente destruído;

Se eu pudesse alcançar
O lar da mãe Morte
Oh! Minha filha
Eu faria uma grande tocha de capim
Se eu pudesse alcançar
O lar da mãe Morte

Eu destruiria tudo completamente, totalmente
Como o fogo que devasta em Layima
Como o fogo que devasta
No vale do rio Cumu!

Ancient Greece in African Political Thought, Nairobi, 1967, p. 12.
One is reminded of a report by the missionaries A. L. Kitching and A. B. Lloyd when they were forced to leave Acoliland because of the withdrawal of the government from that area, "The people learning that we were off, hung round us like vultures, waiting for the little bit of rubbish we might throw aside while packing our odds and ends." *C.M.S. Report 1905–1906*, pp. 73–4.
Towards the Conversion of England, 1945, chap. 1.
The Future of Belief, London, 1967.
M. A. C. Warren, Introduction to *The Primal Vision*, by John Taylor, London, 1963, p. 7.
Quoted by John F. Kelly, "Aeterni Patris", in *Masterpieces of Catholic Literature*, New York/Evanston/London, 1965, p. 694.
John F. Kelly, op. cit., p. 692.
The Revolution in Philosophy, London, 1963, p. 3.
See D. F. Pears, "Logical Atomism, Russell and Wittgenstein" in *The Revolution in Philosophy*, pp. 41–55.
A. J. Ayer, *Language Truth and Logic*, Oxford University Press, 1946.
The Problems of Philosophy, London (first published 1912), 1963 ed., p. 141.
Quoted by A. J. Ayer, *Philosophical Essays*, London, 1965, p. 231.
The Philosopher and Theology, 1960; *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 1959; *Being and some Philosophers*, 1949.
See also his *Man and the State*, 1951 and *Moral Philosophy*, 1960.
op. cit., p. 42.
Prospects for Metaphysics, edited by I. T. Ramsay, London, 1961, p. 80.
"Beginning it all over again" in *Soundings-Essays in Christian Understanding*, Cambridge, 1966, pp. 17–18.
London, 1963. See also John A. T. Robinson and David L. Edwards *The Honest to God Debate*, London, 1963; John A. T. Robinson, *The New Reformation?*, London, 1965; Daniel Jenkins, *Beyond Religion*, London, 1962; Gabriel Vahanian, *The Death of God*, New York, 1961 and *Wait Without idols*, New York, 1964.
See his, *Jesus, Kerygma and Myth*, *Primitive Christianity and in its Contemporary setting;* and *Theology of the New Testament*, 1–2.
Letters and Papers from Prison.
The Shaking of the Foundation, 1949; *Ultimate Concern*, 1965.
Church Dogmatics, 4 vols.
op. cit., p. 42.
Quoted by Godfrey Lienhardt, "Religion" in *Man, Culture and Society*, edited by Harry L. Shapiron, New York, 1960, p. 310.
op. cit., pp. 19–20.
African Religions and Philosophy, London/New York, 1969, pp. 3–4.
op. cit., p. 2.
Democritus, Epicurus and Lucertius (d. 55 B.C.) were secularists.
See his "Christian Faith and the growing power of Secularism" in *Religion and Culture*: Essays in honour of Paul Tillich, edited by Walter Leibrecht, New York, 1959, p. 187.

DOZE

Algumas conclusões

O que emerge deste breve levantamento é uma distorcida e pálida imagem das crenças religiosas africanas, suas divindades enterradas sob espessas camadas de preconceitos dos estudantes das sociedades africanas. Através da longa história da academia ocidental as religiões nunca foram de um estudo a que mereceriam.

Divindades africanas eram tratadas como mercenários em batalhas estrangeiras, não as de interesse dos povos africanos.

Os poemas de Homero que descrevem os africanos eram tão laudatórios, de fato, eram comentários e crítica da aristocracia grega daquele tempo e suas divindades. Gilbert Murray descreveu os deuses do Olimpo assim: “Os deuses de muitas nações reivindicam haver criado o mundo. Os olímpicos não fazem tal reivindicação. O máximo que fizeram foi conquistar... E quando haviam conquistado seus reinos, o que fizeram? Eles atenderam aos mandatários? Estimularam a agricultura? Praticaram comércio e indústria? Nem um pouco disto. Por que deveriam se valer de trabalho honesto? Acharam mais fácil viver do que obtinham face ao uso de chamejantes obuses arremessados contra os povos que não queriam a eles se sujeitar. Eles estão conquistando chefias e bucaneiros reais. Eles guerreiam, se banqueteiam, se divertem e fazem música; embebedam-se e riem ante o desafortunado ferreiro que os enfrenta. Nunca estão temerosos, senão que de seu rei. Nunca mentem, a não ser no amor e na guerra”. Foi contra estes pensamentos, de deuses guerreiros e embriagados e líderes gregos que refletiam, era o que os poetas cantavam; contrastando com seu imaginário de como eram as divindades africanas e os povos de África.

Quando Santo Agostinho verberou insultos aos deuses de seus pais, chamando-os de demônios, estava no calor da batalha, primeiro contra seu próprio contexto histórico pagão do qual desejava escapar para o cristianismo; e, em segundo lugar, vivia os grandes debates teológicos que moldaram a forma da fé cristã. “Todos os deuses dos gentios são demônios”, era um grito de batalha lançado por um dos maiores generais do novo e agressivo exército religioso cujo não dissimulado objetivo era conquistar todo o mundo como o criador da fé; é relatado haver comandado: “Vá por todo o mundo e pregue o Evangelho para todas as criaturas”. Estes Pais Fundadores cristãos não tinham interesse em apresentar os deuses africanos como eles realmente eram. Seu objetivo principal era condenar e então destruir aquilo que chamavam de “demônios” para substituí-los pela fé cristã.

Ouvimos os ecos dos mesmos gritos de batalha à partir do século quinze, quando hordas e mais hordas de bárbaros da Europa disfarçados de cristãos saltavam dos navios, Bíblia e armas nas mãos, a fim de atacar, pilhar, assassinar e escravizar os habitantes do mundo todo. Os escritores desse longo período da dominação ocidental embasavam-se, para justificar o sistema colonial, a pregação de que o mundo estava doente e necessitava da intervenção ocidental como forma de fazê-lo sobreviver. As especulações dos filósofos do século dezoito e dos antropologistas do século dezenove não conduziam a uma verdadeira imagem das religiões africanas. Estas pessoas não estavam interessadas num estudo adequado das sociedades africanas, posto que, se estivessem, teriam vindo à África no sentido de desenvolver suas pesquisas. Seus trabalhos eram "desculpas" para o sistema colonial, seu encargo era demonstrar a superioridade da cultura ocidental sobre os povos colonizados.

As divindades africanas não mereceram melhor tratamento nas mãos dos filósofos que falavam de *selvagem nobre* posto que, como os poetas homéricos, estavam engajados não em estudar as religiões africanas, mas em criticar suas sociedades, usando os mesmos princípios que, no norte de Uganda, se expressa no ditado: "Toda a mulher casada pensa que o marido de outras mulheres é menos encrenqueiro do que o seu". Termos tais como "fetichismo" e "animismo", criados e usados por escritores ocidentais em suas imaginárias especulações, são não apenas sem sentido, mas ainda incômodos no adequado entendimento das religiões africanas. Eles devem ser abandonados.

Pela primeira vez na academia ocidental o sistemático estudo de religiões africanas por meio de trabalho de campo se iniciou há uns quarenta anos. Uma oportunidade de ouro apresentou-se per si para o registro e compreensão de conceitos das religiões africanas como eles eram. Todavia, infelizmente, o material recolhido por esses pesquisadores foi interpretado de tal forma que as divindades africanas ficaram distorcidas, irreconhecíveis. E, ainda outra vez, conceitos das religiões africanas foram desenhados pelos acadêmicos cristãos de forma a se associarem à luta contra os europeus incréus. O montante helênico com o qual as divindades africanas foram vestidas não era, primariamente, para sua proteção, mas para apresenta-las como o Deus

cristão. Na sua maioria era tornada pública e usada para atemorizar o "inimigo". O dever primeiro de um acadêmico africano será remover essas enferrujadas vestimentas da metafísica grega o mais rapidamente possível, antes que as Divindades africanas dentro se sufoquem e morram da mesma forma que o Deus cristão pereceu. Posto que, agora, quando teólogos gregos tentam arrombar o caixão helênico no qual o Deus cristão foi aprisionado, ele não deverá mais ser visto. Fritz Mauthner proclamou: "Deus está morto. Chegou o tempo de escrever sua história".

[Solon T.] Kimball escreveu: "O interesse científico de há um século parece haver diminuído entre os antropólogos, embora uns poucos sociólogos agora evidenciem interesse em seu aspecto social. Ocasionalmente ensaios sobre o tema emergem na literatura das ciências sociais, mas o campo foi deixado, na maioria das vezes, inteiramente para os teólogos". E Evans Pritchard comentou com tristeza: "Enquanto em outros departamentos de antropologia, avanços mesmo consideráveis, hajam sido feitos em pesquisa intensiva no estudo do parentesco e instituições políticas, por exemplo, não creio que avanço comparável ocorreu no estudo de religião primitiva". A razão para o declínio do estudo de religiões africanas em meio aos antropologistas não é difícil de se ver. Primeiro, isto é parte do declínio geral da antropologia social como um tema. Nascido para servir às necessidades práticas do sistema colonial, estava destinado a morrer com o sistema. M. [Meyer] Fortes afirmou: "Vários governos coloniais encorajaram e deram apoio a importantes pesquisas antropológicas que não poderiam, de outra maneira, ser efetivadas. O fluxo de generosidade governamental que tínhamos desde a guerra (agora, infelizmente, chegando ao fim) não poderia ser vislumbrado em 1939, muito menos em 1904. Convém nos lembrar com o máximo de gratidão o apoio dado a estudos antropológicos no passado pelos governos dos territórios britânicos no exterior. Eles ajudaram a dar importância aos valores práticos de nossas pesquisas, fazendo ser uma característica da antropologia britânica". Em 1965 Aidan Siuthal assinalou que tanto os antigos quanto os jovens acadêmicos envolvidos na antropologia social mostraram sérios sinais de queda. O "fluxo de generosidade governamental" estava secando posto que o Império Britânico não mais existia. A

segunda razão para o declínio no estudo das crenças africanas postava-se em que os acalorados debates teológicos no Ocidente haviam acabado. As divindades africanas, assim como os mercenários, haviam se tornado redundantes. Todavia, os missionários vendo uma outra chance para conversão da África aos tempos do *Uhuru* [independência], redobraram seus esforços no estudo das religiões africanas. Em minha opinião estão destinados a falhar, posto que, como os primeiros missionários, desajeitadamente se apegaram a falsas concepções de escritores do passado e, em segundo lugar, por que estavam muito ocupados em vestir as divindades africanas com cascas metafísicas helênicas, que foram descartadas pelo Deus cristão. Estas preocupações deixaram intocado o correto estudo das religiões africanas.

Alguns perigos

Nota-se que antropologistas cristãos do Ocidente confessam abertamente que, em sua interpretação das religiões africanas, são influenciados por seu contexto histórico. Uma desculpa similar é usada por John Mbiti, que argumenta: a filosofia de um tipo ou de outro está por trás do pensamento e agir de qualquer povo; e um estudo de religiões tradicionais trouxe-nos dentro de áreas da vida africana, onde, por meio da palavra e ação, pode-se ser capaz de discernir a filosofia por trás. “Isto envolve interpretação da informação ante nós, e a má interpretação não pode ser completamente livre de julgamento subjetivo. O que, desta forma, é ‘Filosofia Africana’ talvez não chegue a mais do que simplesmente meu próprio processo de filosofar as matérias em consideração; mas nada pode ser feito, e, em qualquer caso, eu sou por nascimento um africano”. Estudiosos que desejam entender religiões africanas como elas são necessitam rejeitar esta abordagem por completo. Os protestos por Evans-Pritchard, Godfrey Lienhardt e John Mbiti contra interpretações não cristãs da religião, são contra a abordagem subjetiva desses acadêmicos. Devemos rejeitar todas as formas de subjetividade se a subjetividade surge de preconceitos anticristão ou pró-cristão. Certos pressupostos derivados de teologia cristã – que se amalgamam de modos de pensar

platônico ou aristotélico e conceitos judaicos e reinvindicações cristãs – não podem ser introduzidas quando estudiosos cristãos abordam o estudo da religião africana. Primeiro, o pressuposto de que o universo é por inteiro teleológico. De Santo Tomás a "quinta prova" da existência de Deus é de que encontramos mesmo coisas inanimadas servindo a um determinado propósito, que deve vir de algo fora de si, posto que apenas os seres vivos têm um propósito interior. Antropologistas e missionários também escreveram, como isto também se aplicasse, as crenças dos povos africanos. Mas não há evidência de que os povos africanos vejam um fim em todas as coisas. Em verdade, a maioria das atividades nas religiões africanas parecem ser parte e meio de lidar com existentes e desafiadores perigos. No pensamento africano o universo parece consistir em três categorias de objetos:

(a) Objetos úteis, por exemplo: alimentos, ferramentas, armas etc.

(b) Objetos perigosos, por exemplo: serpentes, doenças, venenos etc.

(c) Objetos neutros, por exemplo: estrelas, com exceção àquelas que guiam os caçadores perdidos; inúmeros tipos de insetos não nocivos – miriápodes, lagartixas, sapos etc.

O propósito de qualquer objeto é determinado por sua utilidade para os seres humanos e não "para algum ser em seu exterior". Mesmo as divindades estão ali para servir aos interesses dos homens. A divindades africanas são para servir aos homens e não os homens existem para servi-las.

A segunda suposição cristã, que deve ser deixada para trás, é de que a ordem temporal da natureza é de alguma forma inferior e ilusória. Esta é a base do *outro-mundanismo* da fé cristã. Parece que não existe *outro-mundanismo* no pensamento das religiões africanas. A ética africana não está baseada numa promessa ou ameaça de um deus para o qual os bons, no futuro, irão desfrutar uma vida celestial, enquanto os maus irão cozer num grande fogo. Neste sentido, o uso do termo "*céu*" em descrevendo conceitos religiosos africanos são confusos e enganadores.

Alguns homens Ganda [de Bunganda], disseram a John Taylor: “Meu fogo é meu Deus, pois ele cozinha a comida que eu como”. Nosso Deus é nossa comida e nossos cachimbos, nada mais”. “Eu conheço Deus, ele fez todas as coisas, mas eu não desejo adorá-lo, você pode ensinar isto às crianças”. Taylor comentou: “Deus, apesar da graça, ainda não foi levado ao interior. Agora, um século africano de aquiescência está chegando ao fim, e os valores e visão antiga estão se auto reafirmando. Se Deus permanecer no exterior por muito tempo, o *outro-mundanismo,* irá se transformar em materialismo”. Para o africano este é o único mundo e não é nem inferior a qualquer outro, nem ilusório.

A terceira suposição que tem enganado muitos estudiosos de religiões africanas é de que Deus é incognoscível. O termo conhecimento como é usado na teologia cristã é um conceito metafísico. Santo Tomás de Aquino arguia: “Por sua essência divina, por sua imensidão, [Ele]ultrapassa toda a forma que nosso intelecto alcança; assim, não conseguimos compreender a [Ele] querendo saber tudo o que significa”. Mbiti escreveu: “Que Deus me perdoe por tentar descrevê-lo, e por fazer isto de forma tão acanhada. Mesmo se estou pressentindo aqui o saber e reflexões de muitos povos africanos, é quando muito, a expressão de uma criatura a respeito de seu Criador. Como tal é limitada, inadequada e ridiculamente antropocêntrica. Deus está ainda além de nossa humana imaginação, compreensão e expressão”. Muitos povos africanos conhecem os nomes, residência e características de suas divindades. Eles os conhecem pelas doenças que curam. A tarefa de um religioso é, precisamente, identificar qual a divindade que é responsável por um determinado infortúnio e como lidar com ele. No norte de Uganda algumas divindades maiores eram levadas de lugar a lugar. O conhecimento dos africanos sobre suas divindades não é limitado, inadequado ou ridículo em nenhum sentido.

O último e mais importante perigo para o estudioso do cristianismo é sua crença em um único Deus; e a assunção que nasce disto é de que os africanos devem ter também um Deus Supremo. É este pressuposto que levou Evans-Pritchard a interpretar as numerosas divindades dos Nuer como *refrações* de Deus; e Placide Temples a arranjar as assim chamadas "forças vitais" dos Banto em uma hierarquia no ápice da qual se encontra o suposto Deus Supremo. Isto também explica as preocupações de muitos escritores com algumas divindades meio esquecidas, que não estão mais interessadas nas coisas do ser humano e, mesmo assim, são chamadas de Deus Supremo. O objetivo do estudo de religiões africanas deve compreender as crenças religiosas e as práticas dos povos africanos, ao invés de buscar um Deus cristão em África.

Algumas particularidades

Líderes africanos e governos declaram que a reconstrução de suas sociedades será baseada nos ideais e crenças africanas. Léopold Senghor escreveu: "Os contra o federalismo têm nos acusado de sermos ateístas, marxistas e de religião ilegal. São, por certo, agressões de propaganda. Podemos integrar valores culturais negro-africanos, especialmente valores religiosos, com socialismo? Devemos responder a esta questão uma vez e para sempre com ambíguo sim". Julius Nyerere declarou que socialismo africano "é enraizado em nosso próprio passado – na sociedade tradicional que nos gerou. Moderno socialismo africano pode ser extraído de nossa herança tradicional de reconhecimento de 'sociedade' como uma extensão da unidade familiar". O governo do Quênia expressou seu pensamento político no decreto legislativo nº 10, de 1963/1965. No parágrafo 10 desse documento se lê: "Outra força fundamental na vida tradicional africana era a religião que provia um rígido código moral para a comunidade. Isto será uma característica do socialismo africano".

Mas irão sobreviver as divindades africanas à revolução na ciência e na filosofia que aniquilaram o Deus cristão? Não creio. A cristandade declinou por que o Deus cristão usado para preencher lacunas na ciência, ou lidar com a vida num ponto em que as coisas vão além da capacidade humana de explicar ou controlar. Isto agora foi afastado como preguiça intelectual ou superstição. O Deus cristão tornou-se intelectualmente supérfluo e, acima de tudo, e as declarações metafísicas a seu respeito não fazem sentido para o homem moderno. No norte de Uganda as divindades maiores pereceram já nos primeiros anos do domínio colonial. Hoje encontram-se muitos jovens, homens e mulheres que nada sabem a seu respeito. O culto aos ancestrais ainda é forte, e isto reflete o contínuo vínculo de relacionamento entre os membros de um clã. Os inúmeros *jogi*, espíritos, que acreditavam ser a causa de doenças e outros infortúnios, parece que estão em ascensão.

A crença nessas divindades fornece a explicação e também as formas de lidar com os infortúnios e com as doenças. Com o avanço do conhecimento médico, talvez um dia as pessoas do norte de Uganda e outros povos africanos irão dizer aos feiticistas, como disse Voltaire: “Vocês fizeram um amplo uso do tempo de ignorância, superstição e paixão, para arrancar-nos nossa herança e esmagar-nos sob seus pés, de forma que vocês pudessem engordar com a seiva dos desafortunados. Mas tremam de medo pelo dia em que a razão chegará”.

Todavia, a questão importante não é se as divindades africanas e as religiões irão ou não desaparecer. È um fato que a vasta maioria dos africanos mantém a crença em suas religiões. O cristianismo mal tocou o cerne da vida da maioria dos povos em África. Keith Russel estimou que no norte de Uganda noventa por cento dos lares ainda mantêm ligações com os rituais dos clãs, quando deles necessitam. Tenho a impressão de que o novo Deus da cristandade foi aceito por muitos povos africanos, apenas como mais um deus e o acrescentou à longa lista daqueles em que acreditam. Assim, muitos

africanos cristãos são também praticantes de suas próprias religiões. Por isto, se os líderes sinceramente acreditam que a reconstrução social em África deve ser baseada na visão do mundo, suas religiões devem ser estudadas e apresentadas o mais acuradamente possível, de forma a descobrir a visão do mundo africano. A ética cristã de sexo, seus *outro-mundanismo* e suas preocupações com o *pecado* são para si áreas importantes que intelectuais e líderes africanos podem explorar, posto que, aqui, a cristandade contrasta vivamente com as religiões africanas.

Um dos fundamentos básicos da construção de uma nação é o conceito de *família*. Comissões de inquérito foram instituídas em muitos países africanos para examinar a questão casamento, concluindo com o insatisfatório resultado das leis colônias de matrimônio. Otto Kahn-Freund escreveu: " O grande problema é a unificação e codificação da lei em uma sociedade cultural e religiosamente plural. Como pode a consciência da grande força das normas sociais que as unificam ser combinada com a necessidade para a criação de um moderno, inteligível, unificado sistema legal? Como e onde alguém pode encontrar o difícil caminho entre um ultraconservador e tímido em tradição e diversidade e uma ultrarradical e realística insistência na modernização e unidade". Os legisladores quenianos, em sua introdução para as normas do Direito das Sucessões, escreveram: "Concordamos que a lei genericamente deve ser compatível com o modo africano de vida, e não deve ser baseada em qualquer modelo estrangeiro. De outra parte, a lei deve reconhecer que o tradicional modelo de vida africano está mudando rapidamente e deverá, assim, atender a diferentes condições tanto em áreas rurais ou urbanas. Pensamos que a lei deve reconhecer que o Quênia é um país de muitas raças, tribos, comunidades e religiões, que a lei e os costumes desses povos diferentes estão profundamente enraizados e que qualquer mudança que venhamos a sugerir deve ofender, o mínimo possível, suas respectivas crenças.

De outra parte, cremos que a nova legislação deva encorajar a unidade nacional e tornar o Quênia uma nação independentemente de raça ou crença".

Sugere-se que essas análises não alcançam a raiz do problema, que é a ideia de sexo e casamento. Isto é o que a lei deve refletir. E no todo, existe uma fundamental similaridade nos valores africanos de sexo, e estes diferem muito daqueles da cristandade.

Apesar das mudanças na perspectiva mental que começou com o Renascimento, quando a autoridade da ciência começou a aumentar ao custo da autoridade da Igreja e apesar da revolução liderada por Martim Lutero, que rompeu com as amarras do celibato dos padres, o mundo ocidental é ainda prisioneiro da moralidade sexual frustrada de São Paulo. Os campos de nudismo que se espalham pelo mundo ocidental, amor livre, a dominação do sexo sobre as indústrias do cinema e teatro, mesmo a moda da mini são, enfim, protestos contra Paulo de Tarso.

Esse ex-fariseu, que foi descrito como "pequeno judeu feio", era um homem pequeno, medindo cerca de 1,52 m, cambaio, paciente crônico de malária e com sérios problemas de visão. Sabe-se, através dos *Atos*, capítulo IX, que ele se tornou um paciente mental por prazo curto e quando se recuperou se juntou aos cristãos que, anteriormente, o haviam perseguido. Paulo odiava as mulheres. Escreveu para o Corintios: *"É comumente relatado a existência de fornicação dentre vocês, e tal fornicação como não é espalhada tanto entre os gentios, que alguém pode possuir a esposa de seu pai. E vós estais soberbos, e não chorastes mais que o que fez este feito pode ser tirado de entre vós. Pois eu realmente julguei no mesmo nome de nosso Senhor Jesus Cristo ... para entregar um tal a Satanás para a destruição da carne, para que o espírito seja salvo no dia do Senhor Jesus "*. O que ele disse sobre casamento: Escreveu: É bom para o homem não tocar a uma mulher. Todavia, para evitar fornicação que cada homem tenha sua mulher e cada mulher seu marido... Assim, digo para os solteiros e viúvas, é bom que eles se

abstenham como eu o fiz, mas se não puderem se conter, deixai-os casar, pois é melhor casarem-se do que se queimarem".

Parece que foi mais o ódio de Paulo ao sexo do que a posição mais humanista de Cristo quanto às mulheres que passou a ser a base da moralidade cristã. Quando uma certa pessoa reclamou por que uma prostituta o importunava por estar usando um perfume caro, ele disse a seu anfitrião: "Entrei nesta casinhola, você não me deu água para lavar meus pés, mas ela lavou meus pés com suas lágrimas e os secou com os cabelos de sua cabeça. Você não me beijou, mas essa mulher, desde que aqui cheguei, não parou de beijar meus pés". Quando outra mulher lhe foi trazida, apanhada "no flagrante" de adultério, e lhe foi perguntado: "Agora, Moisés nas leis determinou que tal mulher deva ser lapidada; mas o que você me diz?" Jesus curvou-se e começou a escrever na areia como se não lhes ouvisse. Quando persistiram com indagações ele respondeu: " *Aqueles que forem sem pecado dentre vocês, que nela atire a primeira pedra"*. Os acusadores se retiraram. Jesus disse para a mulher: "*Eu não te condeno, vai e não peca mais*".

Ele disse para Marta que se mostrava ciumenta de sua irmã: "*Marta você está preocupada com muitas coisas. Mas uma coisa é indispensável: e Maria escolheu esta parte boa, que não deve ser retirada de si*". Jesus compareceu a uma festa de casamento e ofereceu vinho de qualidade para os convidados. O ódio de Paulo às mulheres, não ocorre nos enunciados de Jesus Cristo.

A palavra *fornicação* significa voluntário intercurso sexual entre pessoas não casadas. Na maioria das sociedades africanas relacionamento de uma mulher com homem que não seu marido é estritamente proibido; todavia, mulheres solteiras desfrutam tanto de homens solteiros quanto casados. No norte de Uganda mães estimulam suas filhas a dormir com seus namorados e testarem sua virilidade antes do casamento. Quando flagrado em fornicação há uma multa chamada de *luk.* Mas não é pecaminoso nem vergonhoso. Em

verdade, um homem se sente orgulhoso por ser multado. Taylor comentou: "Após o rito de passagem para a adolescência, o encanto do amadurecimento sexual repousa no fato de significar que um jovem ou uma jovem alcançaram a idade adulta tornando-se um elo na cadeia viva da humanidade. Este poder adquirido tão rapidamente é a mais intensa expressão da força vital, e o jovem caminha cheio de orgulho. 'Você ainda é uma criança, poderá dizer com satisfação, divertidamente para uma garota. E suavemente, mas com imensa confiança responderá: 'Sou mais velha do que imagina', ou 'alcancei a maturidade', ou mesmo 'não sou mais virgem'. Pois sexo é bom e a satisfação que dá vai além dos prazeres físicos e ofusca mesmo a vergonha, e poderá ser grande, quebrando as fronteiras'. É importante para líderes africanos saber se ética sexual em seus países deve se basear nos preconceitos de São Paulo contra as mulheres e sexo, ou construída no ponto de vista africano que considera o sexo como algo bom.

Filosofia Política

A rejeição do comunismo por maioria dos líderes africanos reflete não apenas sua posição de não alinhamento na política internacional. Líderes africanos rejeitavam o comunismo por sua desumanidade e excesso totalitário. Não há dúvida de que enquanto o objetivo final do comunismo – esse "paraíso" do comunismo, *quando o estado deve encolher* era atrativo e convincente o bastante. Mas muitos países africanos se dizem ser socialistas. Mesmo feudalistas, ricos donos de terras e homens de negócios, camponeses e militares, todos se intitulam socialistas. Este sentimento socialista em África não é baseado na existência de um significativo capitalismo de classe. As revoluções econômicas políticas e sociais não são concebidas para serem lideradas por um poderoso proletariado. O bordão: "Trabalhadores de todo o mundo uni-vos..." não tem sentido para a maioria dos camponeses africanos.

Líderes africanos ligaram imperialismo com capitalismo. Os elementos mais radicais nos movimentos nacionalistas voltaram-se para o socialismo tanto pelo auxílio de que necessitavam na luta por *Uhuro* [independência] e a forma como pensavam deveria ser uma sociedade que desejavam construir. Mas sua aproximação ao marxismo era muito seletiva e discriminadora,

utilizando-se apenas daquilo que lhes interessava. Para conseguir sua *Uhuro* os líderes eram compelidos pelo desejo de descobrir, dentre suas tradições nacionais, a inspiração ideológica e cultural para suas concepções políticas e programas sociais. Como resultado existe um movimento em muitas partes para se voltar para um modo mais nativo de agir e de pensar. Como disse Tom Mboya: "Cada país tem, sua própria história, sua própria cultura, sua própria herança de instituições econômicas e recursos e seus próprios problemas. Impor sobre um povo um rígido sistema que não leva em conta suas necessidades, desejos, aspirações e costumes é enfrentar desastre e insucesso.

As decisões mais críticas que os líderes africanos devem tomar, não devem repousar muito nos campos político e econômico, senão que da cultura e valores humanos básicos. Por certo existem conflitos entre filosofias políticas e sistemas econômicos; há também rivalidade entre blocos de poder. Mas o conflito básico se dá entre premissas fundamentais da civilização ocidental e as premissas básicas da civilização africana. As premissas do homem ocidental têm suas raízes no judaísmo, na experiência grega e romana, a fé cristã e a industrialização. *Uhuro* significa a abolição da dominação política e econômica sobre a África e a reconstrução de nossas sociedades baseada no pensamento dos sistemas africanos. O estudo das religiões africanas é um importante caminho para compreender os caminhos do pensamento africano.

Central Africa, in the West Indies and in Malaya. Makerere Institute of Social Studies carried out researches in the social consequences of the immigration of labour, the reasons for the ineffectiveness of African village headmen as agents of government policy, and the changing position of African chiefs. It also carried out a five-year study of urbanisation." See, her article, "Applied Anthropology" in *Encyclopaedia of Social Sciences*.
See, *Africa*, vol. XXXV, no. 1, January 1965, pp. 38–9.
African Religions and Philosophy, pp. 1–2.
Primal Vision, p. 90.
Thomas Aquinas, *Collected Works*, edited by M. C. D'Arcy, London, 1939, p. 97.
Concepts of God in Africa, pp. xiv-xv.
On African Socialism, New York, 1964, p. 26.
"*Ujamaa*—the basis of African Socialism"in *African Socialism*, edited by William Friedland and Carl Rosberg Jr., Stanford, 1964, pp. 238–47.
Philosophical Dictionary, see in *Portable Voltaire*, edited by Ben Ray Redman, New York, 1969, p. 54.
Men Without God? p. 29.
Uganda Government: *Report of the Commission on Marriage, Divorce and the Status of Women* (also known as the *Kalema Report*) *1965*; Republic of Kenya: *Report of the Commission on the Law of Marriage and Divorce*, Nairobi, 1968; and *Report of the Commission on the Law of Succession*, Nairobi, 1968; See also Tanner, "The codification of customary Law in Tanzania" in *East African Law Journal*, vol. 2, 1966.
"Law Reform in Kenya", *East African Law Journal*, vol. 5, 1969, p. 54
Commission . . . Law of Succession 11–13, p. 3.
Corinth, chap. 5, 1–5, see also *Ephesians*, chap. 5, 3–6. I Timothy, chap. 5, 9–12, we read that young widows must not be admitted into the church, "for when they wax wanton against Christ, they will marry". In 2 *Timothy*, chap. 22, Christians are advised to "Flee also youthful lusts". *Titus*, chap. 2, 5–6, young men and women told to be chaste. *Hebrew*, chap. 13, 4, whoremongers and adulterers are threatened with God's judgment.
Corinth, chap. 7, 1–2; 8–9.
Luke, chap. 7, 45–50.
John, chap. 8, 3–11.
Luke, chap. 10, 38–42.
John, chap. 2, 1–10.
Random House Dictionary of the English Language, New York, 1967, p. 558.
Primal Vision, p. 110. Priestly celibacy has been defended in the following terms, "The chastity which is practised on behalf of the heavenly Kingdom" (Mt. 19:12), and which the religious profess, deserves to be esteemed as a surpassing gift of grace. "For it liberates the human heart in a unique way (cf. 1, Cor. 7-32–33) and causes it to burn with greater love for God and all mankind". See, *Documents of Vatican II*, p. 474.
The Challenge of Nationhood, London, p. 76; See also I. R. Sinai, *The Challenge of Modernisation*, London, 1964, chap. 4.

Epílogo

***Por Ali A. Mazrui*,**

Professor de Ciência Política, da Universidade Makerere, Campala, Uganda.

Uma das questões mais importantes levantadas por este livro concerne aos limites do comprometimento da academia. Quão desapaixonada a academia deve tratar este material? Quão supremo deve o espírito científico ser, com suas aspirações se mostrando puras, objetivas?

Isto realmente depende do propósito final da academia. Um propósito que deve ser avançado é aquele de aumentar a soma total do conhecimento humano. Um propósito variável pode bem ser o de corrigir o errar humano. O imperativo do argumentativo conhecimento humano não fará distinção sobre

aquilo que estiver sendo argumentado. Não há necessidade de existir um princípio de seletividade e nenhum princípio especial de ênfase. Todo o importante saber é adquirido segundo este princípio. Mas o imperativo de corrigir o errar humano envolve critério de seletividade.

Isto é melhor ilustrado no campo da história africana. Não mais é bastante simples acrescentar à soma do que é conhecido – pois certas formas de adição podem simplesmente reforçar erros do passado. O que as vezes é necessário é informação para contrapor à distorção preexistente – uma distorção que é ainda melhor explicada pela incrível assertiva do professor Hugh Trevor-Roper:

> Talvez no futuro haverá alguma história africana... mas no presente não existe alguma: existe apenas a história dos europeus em África. O resto é escuridão... e escuridão não é matéria da História.

Trevor-Roper admitiu que os homens existiram mesmo em países obscuros, e que tiveram vida política e cultural de interesse para sociólogos e antropólogos. Mas declarou:

> História, acredito, é essencialmente uma forma de movimento e movimento intencional também. Não é uma mera fantasmagoria mudando formas e costumes, ou batalhas e conquistas, dinastias e usurpações, reformas e desintegrações sociais.

Okot p'Bitek também utiliza de Trevor-Roper um exemplo bizarro como uma peculiar abordagem da história de um povo desconhecido. Pode também ser verdade que em muito do passado africano existem elementos que podem ser descritos como não mais do que um cenário fantástico de formas e costumes cambiantes. Pode mesmo haver aspectos do passado de África que merecem ser descritos como selvagens. Mas estes aspectos estão razoável e extensivamente documentados. Torna-se agora importante que a mera acumulação de informações extras não perpetue o mito Trevor-Roper. Somente um processo contra seleção pode isto corrigir e historiadores africanos têm de se concentrar nesses aspectos que foram ignorados pelas desprezadas mitologias.

Assim, compromisso com a correção de erro humano neste caso pode envolver discriminação proposta em termos do que é enfatizado e o que é argumentado na poça da informação humana. E, ainda, corrigir erros é tão respeitável como sendo um objetivo de aumentar conhecimento. E acadêmicos africanos podem legitimamente oferecer conhecimento na iniciativa de contra seleção.

O estilo de Okot p'Bitek se encaixa nessa abordagem geral. O tom de seu livro é, em partes, altamente destacado e compilado. Mas o espírito do livro é basicamente argumentativo, às vezes polêmico. É o tipo de temperamento literário que busca enfrentar os erros dos outros e tentar contribuir na sua correção.

Uma vez que a academia se mostra identificada com a missão de corrigir erros do passado, compromisso social se torna perfeitamente compatível com a alta academia. Pois a tentativa de corrigir erros pode ser motivada por um engajamento moldado para servir à causa de um equilíbrio epistemológico.

Ainda, o que Okot está dizendo não está simplesmente nivelado à "academia ocidental" e seus erros do passado. Há também uma reprimenda militante endereçada à primeira onda de acadêmicos reformadores. Os mais ignorantes acadêmicos ocidentais negavam aos africanos a capacidade de forjar sua própria civilização. De fato, o termo "civilização" era geralmente referido como inaplicável para sociedades fora do continente. Os mais intolerantes dos interpretes ocidentais contrapunha selvageria com civilização. E atribuíam condição de selvageria às sociedades dessas partes em contraposição à sofisticação da Europa e certas partes do Oriente. Mais tarde, uma interpretação liberal surgiu, que achava possível fazer uma distinção entre civilização e cultura. Civilização era, ainda outra vez, aquela que poderia ser facilmente identificada pelos interpretes ocidentais como significando uma certa sofisticação social. A China havia produzido

civilização; a Índia e os árabes também – mas acima de tudo, buscando suas raízes na Grécia e Roma e na mensagem da cristandade, postava-se o Ocidente que se elevou a altos níveis de civilizada inventividade e discurso.

Mais adiante, ainda, deu-se um processo de liberalização – assim, sociólogos e antropólogos decidiram que a palavra cultura poderia ser usada tanto em África quanto em outras partes do mundo, acompanhada de adjetivação diferencial. Assim, a cultura do Japão, China e do mundo ocidental eram "culturas elevadas". Mas as culturas de comunidades africanas eram, na melhor hipótese, "cultura popular". Deparada com tais distinções, a onda pioneira de acadêmicos reformistas se inclinou em vestir tradições e costumes africanos com roupagem ocidental. No estudo de religião as divindades africanas eram devidamente vestidas com resplandecentes trajes e robes que lembravam rituais do Vaticano e de Cantuária. Num ataque de fúria Okot p'Bitek entra no templo assim erguido na primeira onda de acadêmicos africanos religiosos e, indignado, arranca resplendentes robes, numa tentativa de revelar a real essência das divindades africanas.

Por que deve haver uma busca constante para enquadrar os conceitos africanos de Deus em noções como omnipresença, omnipotência e omnisciência? Por que deve haver uma constante busca por um super-deus nas sociedades africanas mais ou menos como se alguém estivesse tentando descobrir um monoteísmo interior nos sistemas tradicionais de crença africana? Por que os estudantes africanos de religião são tão interessados em demonstrar que o Deus cristão já foi compreendido e apreendido pelos africanos antes da chegada dos missionários?

Eu compreendo o ponto de vista de p´Bitek. Eu acredito que John S. Mbiti ofereceu brilhantes contribuições para a compreensão das tradicionais crenças africanas. Mas sendo um devoto cristão, nem sempre conseguiu resistir à tentação de ver a divina vontade de Jesus operando em África, mesmo antes da chegada dos missionários europeus. Professor Mbiti fala-nos

a respeito de certas cerimônias em meio aos Kikuyu envolvendo tentativa de perseguir espíritos malévolos.

Em tais cerimônias as mães raspam o coro cabeludo, uma forma de cruz, nas crianças que não se mostraram capazes de acompanhar os atos de combate aos espíritos, como maneira de protege-las contra espíritos que retornem. A mais, o símbolo da cruz nas cabeças das crianças Kikuyu parece preceder à chegada do cristianismo à terra dos Kikuyus em tempos históricos. John S. Mbiti, professor de estudos religiosos na Universidade Makerere, especulou se o signo da cruz na luta contra forças do mal dentre os Kikuyus deve sua existência à prévia chegada do cristianismo a esta parte da África – um prévio contato com a religião de Jesus Cristo cujo único legado foi o signo da cruz.

Não está claro por que o professor Mbiti deva buscar estabelecer uma "chegada primeiro" dentre os Kikuyus, simplesmente pela semelhança na utilização da cruz. Seria mais fácil acreditar que o símbolo da cruz, raspada na cabeça das crianças Kikuyus como proteção contra maus espíritos , é uma forma independente de simbolismo, nascido da tradição que, em sua origem, nada tinha a ver com a religião fundada por Jesus Cristo.

Okot p'Bitek liga tais tendências pela cristianização de alguns símbolos religiosos e a helenização de divindades africanas.

Esta particular expressão do nacionalismo africano – a tendência para ocidentalizar o que é nativo – é sem dúvida peculiar ao campo religioso e supranatural. Na primeira onda de teóricos sociólogos, eles também se mostravam inclinados a olhar para as tradicionais instituições africanas e ideais, descrevendo-as em linguagem tomada emprestada a ideologias do Ocidente. Mesmo os escritos primeiros de Julius K. Nyerere traíam a esta tendência. Quando Mwalimu Nyerere arguiu nos anos 1960 que o socialismo era nativo da África, e foi adiante identificando certos elementos na vida tradicional africana como apoio a esta argumentação, ele estava, em verdade,

desempenhando uma tarefa não muito diferente daquele que às vezes realizada por escritores cristãos como o professor John S. Mbiti quanto às divindades africanas. É uma questão de olhar para o fenômeno africano com óculos tomados por empréstimo a um experimento diferente. É uma questão de analisar a experiência africana com retórica emprestada de um universo cultural diferente.

Na Conferência da TANU [União Nacional Africana Tanganica] sobre o Socialismo em abril de 1962, Mwalimu Nyerere asseverou:

> Nós, em África, não temos mais necessidade de sermos 'convertidos' ao socialismo mais do que temos sido 'ensinados' sobre democracia. Ambas têm como raiz nosso passado – na sociedade tradicional que nos gerou.

É discutível a extensão que Nyerere quis dar a socialismo e democracia como nativos de África – estava romantizando a África tradicional. Todavia, o propósito primário que teve na oportunidade não era romantizar a antiga África, mas tradicionalizar a nova África – estabelecer uma ligação entre socialismo e desenvolvimento econômico na nova África e o socialismo de tribal camaradagem do passado.

Este tipo de exercício era diferente num modo fundamental das preocupações da escola de Negritude do nacionalismo africano. Socialismo e democracia já eram doutrinas respeitáveis em muitas partes do mundo ocidental. O que Nyerere estava fazendo era tornar 'africano' aquilo que já era respeitável no Ocidente.

Por contraste, Negritude buscou tornar respeitável aquilo que fosse africano. O melhor exemplo está no muito conhecido clamor de Aimé Césaire:

> Hurra para aqueles que jamais inventaram algo
> Para aqueles que nunca exploraram nada
> Para aqueles que nunca conquistaram algo
> Hurra para a alegria
> Hurra para o amor
> Hurra para o padecimento de lágrimas encarnadas!

Cesaire foi adiante em contribuir com a palavra “Negritude” para o idioma do nacionalismo africano em suas estrofes imortais:

> Minha negritude não é torre nem catedral
> Ela mergulha na vermelha carne do solo.

Neste livro Okot p’Bitek parece estar mais para o lado da escola do nacionalismo da negritude do que de as preocupações de Mwalimu Nyerere dos primeiros anos da década de 1960. Em outras palavras, p’Bitek preferiria revelar a posição de África mesmo se isto denotasse falta de inventividade ao invés de descobrir doutrinas ocidentais nas tradições e costumes africanos. Nessa medida Okot p’Bitek como cientista social posta-se na mesma tradição como ele mesmo na condição de produtor de literatura. Após tudo o que *The Song of Lawino* é em sua desafiante insistência em aceitar valores tradicionais no que eles representavam decididamente dentro da corrente do nacionalismo onde Negritude também pertence. Poderia também ser arguido que “A canção de Lawino” é a mais importante contribuição feita pela África de fala inglesa para criatividade da corrente literária da Negritude.

Neste comentário sobre estudos religiosos Okot p’Bitek retém a paixão desafiadora de Africanidade. Ele não está interessado em provar que a África tradicional foi capaz de pensamento metafísico. Está interessado em demonstrar que a África tradicional foi capaz de contemplar divindade no “mais alto” nível de abstração. Ele persuasivamente afirma que acadêmicos africanos que simplesmente buscam a isto fazer estão apenas pagando uma homenagem ao criticismo ocidental nos termos ditados pelo Ocidente. A respeitabilidade religiosa da África não deve depender de quão próximos são realmente conceitos africanos helenísticos de uma realidade “transcendental”.

Como ex-reitor da Faculdade de Ciências Sociais em Makerere estou mais preocupado sobre as restrições do senhor Okot p’Bitek contra a antropologia como uma disciplina. Ele leva sua denúncia à antropologia a um

grau tal que recomenda sua eliminação no currículo universitário em África. Quão justa é a posição do senhor p'Bitek nesta matéria?

Em fato é verdade que em África britânica a antropologia social teve um papel importante na política colonial. O que é muito menos claro na sugestão contida no livro do senhor p'Bitek é que este efeito foi adverso. Enquanto o imperialismo em grande parte do século dezenove se inclinasse para desprezar os rumos nativos de sua subjetividade, o imperialismo na primeira metade do século vinte, parcialmente pelas intuições providas pelos antropólogos, estabeleceu ostensivamente o novo sobre as fundações do antigo – nas tradições da sociedade como foram encontradas para assim ser. Assim na África britânica a doutrina da regra indireta começou a influenciar as doutrinas de diferentes instituições. Aos africanos deveriam ser permitidas concessões às suas tradições – e serem regradas através de suas tradicionais estruturas de autoridade.

Nos olhos dos africanos sob os métodos diretos de regramento francês, ou indireto dos britânicos dá a impressão de uma comovente concessão vinda do principal poder colonial – uma concessão que era, em verdade, algo em África tradicional merecedor de ser recebido. Afinal, o mandato francês sobre a África se iniciou de diferente suposição. Partia do princípio de que não havia nada que merecesse ser preservado. A política da assimilação na África francesa, embora modificada na prática real, era um cometimento de desafricar a África. Os britânicos eram, realmente, muito mais racistas do que os franceses; mas era evidente que os franceses eram culturalmente muito mais racistas do que os britânicos. Por isto, os africanos de fala francesa se tornaram invejosos da relativa tolerância cultural encontrada implicitamente em muito da política colonial inglesa. Como dizia em muitas de suas aulas Léopold Senghor, na Universidade de Oxford, no início dos anos 1960:

> A Grã-Bretanha reconheceu a *personalidade do Negro-Africano* e a considerou como *digna amari*, digna de amparo. Um fato que o Reino Unido mantém há longo tempo ganha expressão por sua política de *governo indireto*.

A política britânica de administração indireta foi uma instância do colonialismo fazendo reverência à Negritude aceitando-a como objetivamente um modo de vida.

E ainda, ironicamente, era a política de assimilação francesa que inspirou a Negritude com uma autoconsciência, gerando um subjetivo credo filosófico. Em negando a Negritude os franceses aumentaram o orgulho africano ínsito. Como disse Senghor:

> Os franceses forçaram-nos a buscar a essência da Negritude quando ampliaram sua política de assimilação e assim aprofundando nosso desespero.

Em respeitando instituições africanas, de outra parte, os ingleses por sua vez sequestraram o crescimento da autoconsciência em partes da África de fala inglesa. Comité para a padronização de, digamos, Suaíli; mesmo promover um Escritório da Literatura do Leste Africano – tudo era concessões para tendências culturais locais que não eram facilmente reproduzidas no setor de fala francesa no continente. Muito da tolerância cultural implícita na administração indireta deve algo a complacentes recomendações de antropólogos. Okot p'Bitek, sendo, de alguma forma, o mais eloquente nacionalista cultural no Leste da África, pode ter achado possível dar um aceno com a cabeça de aprovação à política que não tentava arrancar muito do que era nativo, não importando que complicações no que concerne a respeito o tradicional pudesse adiante causar após a independência.

Também, precisamente por que Okot p'Bitek é um nacionalista, sua irritação com os antropólogos do Ocidente é mais compreensível. Embora estes antropólogos hajam sido os primeiros a externar consideração ao modo africano, seu respeito mostrava-se essencialmente paternal. O antropólogo expatriado era um incorrigível paternalista. Não demoraria muito para que ocorresse um choque entre a antropologia social e o nacionalismo africano.

As condescendências dos antropólogos voltavam-se muito para a antiga África. Em verdade, onde estava a cultura africana senão que na "tribal" África? Mesmo, o nacionalismo africano, nos seus dias iniciais, estava postando-se não somente às autoridades coloniais, mas também contra aqueles que diziam falar em nome da "tradição e costumes tribais".

O choque entre antropologia e nacionalismo foi sem dúvida mitigado pela linguagem da antropologia. Okot p'Bitek mostra sua irritação com o profundo condescender do próprio vocabulário usado pelos analistas ocidentais ao se referir às tradicionais sociedades africanas. A palavra "primitiva" vem sob um especialmente forte ataque da pena de p'Bitek. E Malinowski, que foi professor de Kenyatta na *London School of Economics* e escreveu uma introdução para *Facing the Mount Kenya* [Encarando o Monte Quênia], também escreveu um estudo psicoantropológico intitula*do Sex and Repression in Savage Society* [Sexo e repressão numa sociedade selvagem]. Okot p'Bitek usa como tarefa a obra de Lucy Mair *Primitive Government [*Governo Primitivo].

O próprio idioma da antropologia não era desenhado para tornar-se agradável a sensibilidades nacionalistas. O desagrado para palavras como "selvagem" e "primitivo" estendeu-se à própria palavra "antropologia", que, quando surgiu, significava pouco mais do que "o estudo do homem". Mas, floresceu uma doutrina que " o próprio estudo do homem era seu estudo em sua forma mais natural". E o africano supunha-se haver saído precisamente do ventre da Mãe Natureza. A suposição da antropologia então se tornou "o adequado estudo do homem e o homem primitivo". E gradualmente a disciplina veio a se tornar definível como "o estudo de sociedade primitiva".

Escrevendo em um jornal de antropologia, em 1934, Margery Perham sugeriu que "a emergente autoconsciência africana" rapidamente fez a mente acadêmica suspeitar do que foi chamado de o estudo da "antropologia" africana e a "sociologia" dos brancos.

Aparentemente recuperando as palavras de Margery Perham, cerca de 30 anos após, Kwame Nkrumah, então presidente de Gana, sugeriu no Congresso de Africanistas, em Acra, 1962, que os estudos africanos daí em diante deveriam, em suas próprias palavras, “mudar seu curso de antropologia para sociologia”.

Okot p’Bitek vê a ênfase no termo “primitivo” como sendo parte da ampla legitimação da própria expansão imperialista. O direito de tratar outros seres humanos como povos subordinados parece fazer jus a algum tipo de desculpa moral. Que os povos subordinados eram primitivos foi uma proposição eminentemente conveniente para racionalizar o ato de subjugar outros.

Há muito neste livro que eu achei estimulante. Também parte que achei irritantes. Okot p’Biktek e eu temos nossas diferenças no grande exercício de interpretar a África e analisar o sentido da interação de África com outros. Mas, ler este livro se constituiu em uma experiência educacional para mim. Aprendi certas coisas que não conhecia. Fui estimulado em refletir sobre coisas que não havia pensado adequadamente. Todavia, acima de tudo, estive fascinado com a grande interação entre ira pessoal e angústia patriótica externada em todo o temperamento do estilo do autor. Houve momento no decorrer da leitura do livro quando parei e refleti: “Aqui, por certo, está a indignação africana em sua forma mais eloquente”. Aqui também está a academia africana em um clima de ousado comprometimento**.**

****

Revisão em março de 2018 por Rejane Santos de Toledo.

BIBLIOGRAFIA SELECIONADA

Selected bibliography

Abbot, Walter, M. (ed.) *Documents of Vatican II*, New York, 1966.

Abraham, W. B. *The Mind of Africa*, London, 1962.

Abrahamsson, H. *The origin of Death*, Uppsala, 1951.

Ajayi, Ade, T. F. and Espie (eds.) *A Thousand Years of West African History*, London, 1965.

Ajayi, Ade, T. F. *Christian Missions in Nigeria: the making of a new elite*, London, 1966.

Aristotle, *Politics* in *The Works of Aristotle*, translated by Benjamin Jowett, Oxford, 1921.

Ayer, A. J. *Language, Truth and Logic*, London, 1946.

Ayer, A. J. *Political Essays*, London, 1966.

Banton, M. (ed.) *Anthropological approach to the study of religion*, London, 1966.

Beattie, J. M. *Other Cultures*, London/New York, 1965.

Beetham, T. A. *Christianity and New Africa*, London, 1967.

Beier, Ulli *Origin of Life and Death: African creation myths*, London, 1966.

Bernheimer, Richard *Wild men in the Middle Ages*, Cambridge, 1952.

Bottomore, T. B. (ed.) *Karl Marx's Writing*, London, 1963.

Busia, K. A. *Africa in search of Democracy*, London, 1967.

Butt, A. *The Nilotes of the Anglo-Egyptian Sudan and Uganda*, London, 1952.

Crazzolara, J. P. *The Lwoo*, 3 vols., Verona, 1950–3.

Crazzolara, J. P. *A study of the Acooli language*, London, 1938.
Cross, F. L. *The Early Christian Fathers*, London, 1960.
Danquah, J. B. *Akan Doctrine of God*, London, 1958.
Dawson, Christopher *Religion and the rise of Western Culture*, New York, 1958.
D'Arcy, M. C. (ed.) *Thomas Aquinas: Collected Works*, London, 1939.
Dewart, Leslie *Future of Belief*, London, 1967.
Dimont, M. I. *Jews, God and History*, New York, 1962.
Diodorus, *Works*, translated by C. H. Oldfather, London, 1955.
Durkheim, E. *Elementary Forms of the Religious Life*, E. T., London, 1915.
Dutt, R. Palme *Crisis of Britain and the British Empire*, London, 1957.
Eliade, M. *The Sacred and the Profane*, translated by William R. Trask, New York, 1957.
Eliade, M. *Patterns in Comparative Religion*, New York/London, 1958.
Evans-Pritchard, E. E. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, 1937.
— — *The Political System of the Anuak of the Anglo-Egyptian Sudan*, London, 1940.
— — *Theories of Primitive Religion*, London, 1940.
— — *Essays in Social Anthropology*, 1962.
— — *Nuer Religion*, Oxford, 1956.
Fern V. (ed.) *A History of Philosophical Systems*, New York, 1950.
Fortes, M. *Social Anthropology in Cambridge since*

Frazer, Sir James *The Golden Bough*, London, 3rd. edition, 1919.
Freud, Sigmund *The Future of an Illusion*, London, 1928.
— — *Civilization and its Discontents*, London, 1930.
Freidland, W. and Rosberg (eds.) *African Socialism*, Stanford, 1964.
Hanke, Lewis *Aristotle and the American Indians*, Bloomington/London, 1970.
Herodotus, *The Histories*, translated by George Rawlinson, London, 1946.
Inge, W. R. "The Theology of the Fourth Gospel" in *Cambridge Biblical Essays*, London, 1909.
Katz, S. *The Decline and Fall of Rome and the Rise of Medieval Europe*, New York, 10th printing, 1967.
Kenyatta, Jomo *Facing Mount Kenya*, London, 1953.
Kerkhofs, J. *Modern Mission Dialogue*, New York/London, etc., 1968.
Kihangirye, C. *The Marriage Customs of the Lango Tribe (Uganda) in Relation to Canon Law*, Rome, 1957.
Fulop-Miller, Rene *Lenin and Gandhi*, London/New York, 1927.
Lessa, W. and Vogt, E. Z. (eds.) *Reader in Comparative Religion*, New York, 1946.
Luibheid, C. *The Essential Eusebius*, New York, 1966.
Magill, F. N. (ed.) *Masterpieces of Catholic Literature: Essay-reviews of 300 Great Works influential in moulding the Catholic faith*, New

Mair, Lucy *Primitive Government*, London, 1962.
Maritain, Jacques *Man and the State*, London, 1951.
— — *Moral Philosophy*, London, 1960.
Mazrui, Ali *Ancient Greece in African Political Thought*, Nairobi, 1967.
Mbiti, John, S. *African Religions and Philosophy*, London/New York, 1969.
— — *Concepts of God in Africa*, London/New York, 1970.
— — *Poems of Nature and Faith*, Nairobi, 1969.
Mboya, Tom J. *The Challenge of Nationhood*, London, 1970.
Montagu, Ashley *The Concept of the Primitive*, London/New York, 1968.
Morehead, Alan *the White Nile*, London, 1960.
Muller, F. Max *Lectures on the Origin of Religion*, London, 1910.
Neill, Stephen *Colonization and Christian Mission*, London, 1966.
Parrinder, G. *African Traditional Religion*, London, 1963.
Pearce, Harvey *Savagism and Civilization*, Baltimore, 1967.
Ramsay, I. T. *Prospects for Metaphysics*, London, 1961.
Robinson, John A. *Honest to God*, London, 1963.
Roscoe, J. *The Baganda*, London, 1911.
Russell, Bertrand *The Problems of Philosophy*, London, first published 1912, 1963.
Schmidt, M. *Primitive Races of Mankind*, translated by Alexander K. Dallas, Boston, 1929.
Senghor, Leopold Sedar *On Socialism*, London, 1964.

— — *Negritude et Humanisme*, Paris, 1964.
Shapiro, H. L. (ed.) *Man, Culture and Society*, New York, 1960.
Sinai, I. R. *Challenge of Modernisation*, London, 1964.
Smith, Edwin, *African Ideas of God*, London, 1950.
Snowden, F. Jr. *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Graeco-Roman Experience*, Cambridge (Mass), 1970.
Stephenson, J. *A New Eusebius*, London, 1957.
Stock, Eugene *History of the Church Missionary Society*, London, 1899.
Tanner, R. E. S. *Transition in African Belief*, Maryknoll/New York, 1967.
Taylor, John *The Primal Vision*, London, 1963.
Temple, P. *Bantu Philosophy*, E. T., London, 1959.
Thomas, Owen C. *Attitudes Towards other Religions*.
Tillich, Paul *The Shaking of the Foundation*, London, 1949.
Trevor-Roper, H. *The Rise of Christian Europe*, London, 1964.
Van Gennep, Arnold *Rites of Passage*, translated by Monica B. Vizedom and L. Gabrielle, Chicago, 1960.
Vidler, A. R. (ed.) *Soundings: Essays concerning Christian Understanding*, Cambridge, 1966.
Warren, M. A. C. Introduction to *The Primal Vision*.
Welbourn, F. B. and Ogot, B. A. *A Place to feel at home*, Oxford, 1966.
Welbourn, F. B. *East African Rebels*, London, 1961.
— — *East African Christian*, London, 1965.

Westerman, D. *The Shilluk People*, Berlin and Philadelphia, 1912.
Williams, Eric *Capitalism and Slavery*, New York, 1966.
Wilson, C. J. *Uganda in the days of Bishop Tucker*, London, 1955.