

**PENSAR DEUS EM ÁFRICA:  
UM PROBLEMA DE CONCEITOS E MUDANÇAS**

**TO THINK GOD IN AFRICA:  
A PROBLEM OF CONCEPTS AND CHANGES**

*João Ferreira Dias<sup>1</sup>*

---

**Resumo**

O presente artigo propõe-se analisar o problema de 'Deus' nas religiões africanas, procurando inscrever o debate no longo discurso acerca do *ser-supremo* como realidade incontornável e como conceito operatório de análise do religioso. O debate em torno da originalidade do conceito fez escola e, mesmo reconhecendo-se a presença de 'Deus' na contemporaneidade africana, não se poderá negar o processo histórico adjacente à sua afirmação.

**Palavras-chave:** Deus, Ser-Supremo, Imaginário Religioso, Modelos Africanos

**Abstract**

This article stresses the idea of 'God' among African religions, aiming to insert the debate around it in the long speech concerning the *supreme-being* as unavoidable reality and as operative concept in the analyze of the religious. The long debate concerning the originality of the concept of 'God' among the African peoples is scholarly recognized and even knowing that 'God' is largely present across the continent is not possible to denied the historical process that took place in the statement of 'Him'.

**Keywords:** God, Supreme-Being, Religious Thought, African Models

---

*“Deus criou o homem à sua imagem.*

*Isso provavelmente significa:*

*o homem criou Deus à sua própria imagem”.*

- Georg Lichtenberg

**1. O levantar de um problema**

A tradição judaico-cristã fundadora da civilização ocidental, com as suas categorias de base gregas e com o seu modelo de pensamento sobre o sagrado de formulação católica, esteve naturalmente associada à fundação das ciências sociais no século XIX. Max Weber ou Émile Durkheim não estavam livres do seu *background* cultural europeu. O mesmo é passível de ser dito acerca dos observadores, comerciantes e missionários que visitavam África e sobre os ritos e crenças religiosas produziam fontes para a análise histórica. Se

---

<sup>1</sup> Mestrando em História e Cultura das Religiões na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Autor do livro “Candomblé em Português”. Vice-Presidente da Comunidade Portuguesa do Candomblé Yorùbá.

nesses textos não se refletia uma preocupação acerca dos problemas das traduções dos conceitos ou das interpretações teológicas feitas acerca das estruturas nativas, rapidamente os trabalhos antropológicos e históricos inauguraram o debate em torno da ideia de ‘Deus’ entre os africanos, um problema cuja centralidade não se esgota.

O problema dos conceitos operatórios é por demais importante, espelhando tanto a realidade observada como a identidade cultural do observador. Bernardi alertou para o problema da aplicabilidade dos conceitos, com clareza:

“...pôr-nos em guarda quanto ao uso não adequando de termos e vocábulos, como sobrenatural, religião, deus, etc., cujo valor na nossa cultura ocidental, devido ao peso histórico que encerram, se tornou bastante complexo e equívoco (no sentido de não unívoco) para os tornar dificilmente aplicáveis, sem qualificação e explicação, à realidade etnêmica das culturas não ocidentais.”<sup>2</sup>

Naturalmente que despirmo-nos dos conceitos operatórios que trazemos origina um transtorno fundamental: como que conceitos operar? Perante isto, resta-nos operar com eles tendo sempre presente que os mesmos podem não traduzir a realidade observada na sua plenitude. Os problemas da tradução continuam vigentes.

Na abordagem à ideia de ‘Deus’ o problema dos conceitos, da tradução e do olhar do observador, revela-se particularmente importante. Ernest Benz explicitou o problema do uso do conceito de ‘Deus’ (amplamente diferente do conceito de *ser-supremo*) para as religiões não-cristãs, sabendo que na matriz judaico-cristã lidamos com ‘Deus’ em “tu”, i.e., com uma imagem personalística e paternal do *ser-supremo*, referindo: “Our Western Christian thinking is qualified in its deepest philosophical and methodological ideias by a personalistic idea of God”<sup>3</sup>. Isto é particularmente importante porquanto reflete que as categorias ocidentais permanecem na observação do objeto. Ao passo que o conceito de *ser-supremo* compreende uma imagem que permite uma maior leitura de substância e de semântica, a ideia de ‘Deus’ comporta a narrativa de pessoa, i.e., de ser em “tu”. ‘Deus’ é pessoa, é homem, é velho, é sábio.

Na dialética entre *ser-supremo* e ‘Deus’, Pettazzoni coloca em confronto as culturas tradicionais (“primitivas” no dizer da época) e a ideia de ‘Deus’ na tradição judaica de *Yahweh*. Claro que o trabalho de Pettazzoni é um clássico dos estudos das religiões, e os conceitos operatórios à época refletiam muito da sua cosmovisão e, acima de tudo,

<sup>2</sup> BERNARDI, Bernardo. *Introdução aos estudos etno-antropológicos*. Lisboa: Perspectivas do Homem/Edições 70, 1988, p. 386.

<sup>3</sup> BENZ, Ernest. On Understanding Non-Christian Religious. In: ELIADE, Mircea & KITAGAWA, Joseph M. (coord.). *The History of Religions: Essays in Methodology*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1959, p. 120.

refletiam um «eurocentrismo metodológico». Pettazzoni foi um grande operador do conceito de *deus otiosus*, identidade que tende a atribuir aos *seres-supremos* das culturas tradicionais em contraste com a omnipresença e permanente atividade de *Yahweh*. Mas a mais-valia da obra de Pettazzoni não está na dialética entre *Yahweh* e os *seres-supremos* tradicionais, nem tão-pouco na afirmação de *Yahweh* como modelo paradigmático de criador, mantenedor e punidor, i.e., de ‘Deus’ em permanente relação com os homens, está pois, na consciência mais ou menos evidente de que o conceito de *ser-supremo* não é uma realidade estática nem tão-pouco unívoca: “Not all Supreme Beings are Celestial Beings”<sup>4</sup>, apontando para a dicotomia entre Pai-Céu e Mãe-Terra.

## 2. Deus na África Ocidental

A afirmação inequívoca de que os povos africanos têm um *ser-supremo* é dramática e complexa. A própria tradição escolar não é unânime quanto à centralidade do conceito entre as práticas rituais africanas, nem quanto à natividade do conceito. Apesar das muitas dúvidas, não é parca a tradição da fixação de ‘Deus’ entre os povos, por exemplo, da África Ocidental: “Most West African religions have a high god”<sup>5</sup>. Claro que esta afirmação é particularmente controversa e passível de múltiplas leituras. Observando com atenção, a ideia de *high god* compreende a) que existem inúmeros deuses e que de entre eles um está hierarquicamente acima, b) que a sua natureza não se distingue dos demais a não ser pela supremacia. Por outras palavras, isto diz muito mais do que aquilo que *a priori* parecia dizer. Pelo menos é aceitável afirmar que ao nível da essência esse ‘Deus’ não se diferencia dos deuses tradicionais a não ser pela semântica trazida por um novo imaginário, i.e., ele é ‘Deus’ porque é mais deus que os deuses.

Mas o problema fulcral não são os seus atributos mas antes a sua centralidade na prática religiosa africana e no pensamento tradicional. Até mesmo o próprio O’Connell é perentório em afirmar: “But in spite of these attributes the high god is not usually directly worshipped; he has no priests and no shrines are dedicated to him”<sup>6</sup>. Claro que o autor observa o fenómeno da perspectiva de *deus otiosus*, em voga à época, e não como uma expressão da construção teológica de um ‘Deus’ “forasteiro” a partir de ferramentas

---

<sup>4</sup> PETTAZZONI, Raffaele. The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development. In: ELIADE, Mircea & KITAGAWA, Joseph M. (coord.). *The History of Religions: Essays in Methodology*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1959, p. 64.

<sup>5</sup> O’CONNELL, James. “The Withdrawal of the High God in West African Religion: an essay in interpretation”. *Man*, Vol.62, pp.67-69.

<sup>6</sup> O’CONNELL, James. “The Withdrawal of the High God in West African Religion: an essay in interpretation”. *Man*, Vol.62, pp.67-69.

nativas. Ademais, a própria expressão deste *ser-supremo* como “ele” evidencia a construção personalística do sujeito ‘Deus’.

O problema da análise de ‘Deus’ em África parece começar pela própria tradição da afirmação interna da sua longa existência, como um conceito intrínseco aos africanos ainda antes da chegada do Islão e dos missionários cristãos. Contudo, esta situação reflete melhor o contexto histórico da sua afirmação do que a realidade da dimensão religiosa africana. A roupagem teológica helénica vestida aos deuses africanos que reconfigurou o tratamento dos *ancient gods*, serviu melhor a defesa das tradições perante a opressão missionária do que permitiu observar a natureza do pensamento africano sobre o sagrado<sup>7</sup>. Na realidade, sabemos que o pensamento africano tradicional não se definia em termos de categorias de tradição grega, sendo portanto trabalho inglório e de erros de tradução procurar enquadrar um pensamento estruturalista à experiência mística selvagem africana. Ademais, o pensamento africano ocidental (que para aqui é o que importa observar) está marcado pelas “coisas boas da vida”, pela experiência satisfatória da existência no plano terreno. Trata-se pois de um pensamento voltado para o imediato, para as trocas simbólicas para a obtenção de sucesso e prosperidade. São, na verdade, sociedades marcadas pelo materialismo, não entendido da perspectiva cristã como apego às coisas mundanas, mas antes como resultado da bondade dos deuses e ancestrais – uma vida plena e próspera é uma vida abençoada.

No que se refere à centralidade de ‘Deus’, que importa observar a fim de se compreender o alcance da sua ressonância ritual e teológica, Greene coloca uma questão importante: “Why is it that in some instances the Supreme God was defined as a remote deity uninvolved directly with the daily affairs of the world, and in others, this God was worshipped according to the forms used to interact with lesser gods?”<sup>8</sup>. A resposta não parece difícil de encontrar, todavia. As duas formas de ver ‘Deus’ em África: retirado após a criação ou cultuado por intermediários; compreende duas teorias distintas, a de *deus otiosus* e a *mediúnica*. À primeira vimos, corresponde a ideia de que após a criação ‘Deus’ se terá retirado para o seu lugar de repouso (tendencialmente visto como o firmamento), não interferindo nos afazeres do mundo, deixado tal ao encargo de deuses menores. Relativamente à teoria mediúnica, esta pressupõe que o culto aos deuses, ancestrais e espíritos é, em última análise, um culto a ‘Deus’, expresso nos intermediários devido à

---

<sup>7</sup> GREENE, Sandra. “Religion, History and the Supreme Gods of Africa: A Contribution to the Debate”. *Journal of Religion in Africa*, Vol.26, Fasc.2 (May, 1996), pp.122-138.

<sup>8</sup> GREENE, Sandra. “Religion, History and the Supreme Gods of Africa: A Contribution to the Debate”. *Journal of Religion in Africa*, Vol.26, Fasc.2 (May, 1996), pp.122-138.

distância existente entre o plano terreno dos humanos e o *ser-supremo*. Como explica Justin Ukpong:

The propounders of the mediumistic theory hold that even though Africans do not offer sacrifice directly to God or do so only occasionally, all the sacrifices offered to the lesser gods, the spirits and the ancestors are offered ultimately to God. These beings are therefore intermediaries between God and man – through them man sacrifices to God.<sup>9</sup>

Um olhar minimamente treinado compreenderá que tanto a teoria de *deus otiosus* quanto a teoria *mediúmica* contêm conceitos de tradição bíblica. Há algo do ‘Deus’ do Antigo Testamento na imagem de criador retirado e de imaginário cristão em ‘Deus’ aproximado por intermediários: arcanjos, anjos, santos, etc. O pensamento filosófico-teológico necessário para conceber uma imagem de ‘Deus’ que se retira conscientemente da relação com os homens e de um ‘Deus’ que na sua plenitude é tão distante que o homem necessita de intermediários para lhe chegar, não se coaduna com o pensamento africano, onde a *praxis* supera a formulação concetual. A própria ideia de distância face a ‘Deus’ comporta pressupostos escatológicos, i.e., compreende todo um imaginário religioso assente no “além”, na “vida para além da morte” como realidade última e ideal, que também ele não encontra concordância com o pensamento da África ocidental. Mais uma vez lidamos com o problema dos conceitos operatórios do pensamento ocidental aplicados a um modelo civilizacional distinto. A linguagem religiosa permite conceber estruturas do divino, narrativas (mitos) e interdependências do homem face ao sagrado. Mas a linguagem simbólica não é universal e aí não é operatória na observação da totalidade do fenómeno religioso, mesmo sendo possível reconhecer a existência de «universais religiosos»:

Embora diverso, o significado simbólico não é arbitrário; corresponde coerentemente à estrutura dinâmica duma cultura e ao sistema de pensamento que a distingue; para o pigmeu, a floresta tem um valor simbólico de plenitude, de vida e de ordem; para um italiano, exprime o sentido de desordem, de perigo, de extravio.<sup>10</sup>

Este é um excelente exemplo de que os *símbolos* religiosos refletem a identidade do sujeito cultural e não a universalidade do humano, ou seja, os símbolos são somente operatórios na medida em que são capazes de traduzir o objeto. Nesse sentido, a observação do conceito de ‘Deus’ em diferentes culturas correspondeu, na História das

<sup>9</sup> UKPONG, Justin S. “The Problem of God and Sacrifice in African Traditional Religion”. *Journal of Religion in Africa*, Vol.14, Fasc.3 (1983), pp.187-203.

<sup>10</sup> BERNARDI, Bernardo. *Introdução aos estudos etno-antropológicos*. Lisboa: Perspectivas do Homem/Edições 70, 1988, p. 388.

Religiões, à colagem de um modelo concetual de tradição judaica-descendente a universos culturais assimétricos. Não se trata apenas da concepção personalística de ‘Deus’, observadas as demais divindades – como os *Òrìṣàṣ* dos *yorùbáṣ* – compreendemos que também elas são concebidas como arquétipos humanos, trata-se sim, e aí reside o ponto fulcral, do reposicionamento de um modelo cultural (monoteísmo) no interior de sociedades cujo discurso religioso poderá não conter essa ideia tão claramente.

O problema dos conceitos operatórios ocidentais, de matriz grega, aplicados ao pensamento africano prende-se, precisamente, com a sua *aplicabilidade*, i.e., com a dificuldade de operar com imagens abstratas sobre um pensamento prático.

Apesar da importância para o debate do artigo de Ukpong, nele também se espelha o problema dos conceitos e sua *operatividade*. Quando o autor afirma “Africans generally believe in the presence of God’s creative power in all beings including trees and even stones”<sup>11</sup>, talvez importe notar que está patente uma tendência monoteísta no seu trabalho. Num artigo que trata o problema de ‘Deus’ Ukpong não deveria ter assumido a universalidade do conceito, reconhecendo que a inequívoca existência de ‘Deus’ resultará mais do devir histórico do que das condições naturais e nativas de formulação teológica. Dessa forma, melhor seria afirmar que o sagrado (e não ‘Deus’) se expressa na plenitude da existência. A opção pelo conceito de ‘sagrado’ permite-nos articular melhor a multiplicidade traduzida nas semânticas locais das divindades e no posterior ‘politeísmo em articulação’, i.e., politeísmo que se manifesta não num panteão (como longamente foi concebido) mas num “enredo” de divindades em permanente negociação, articulação e dialética.

## 2.1. Caráter mutável da religião

As religiões são mutáveis. Nenhuma religião subsiste sem operar mudanças em resposta a estímulos que são muitas vezes exteriores. Os encontros religiosos entre povos locais e os encontros das tradições autóctones com o Islão e o Cristianismo imprimiram mudanças significativas nas concepções religiosas da África ocidental. Essa mudança está refletida não apenas na ideia de *ser-supremo* mas também nas relações deste com as divindades do velho universo religioso. Enquanto Ukpong defende que os ancestrais e os deuses substituíram o *ser-supremo*: “Being thus in the sky (a symbol of passivity and transcendence) the Supreme Being is in cult substituted for by other religious forms – the

---

<sup>11</sup> UKPONG, Justin S. “The Problem of God and Sacrifice in African Traditional Religion”. *Journal of Religion in Africa*, Vol.14, Fasc.3 (1983), pp.187-203.

divinities and ancestors who are more dynamic, active and easily accessible”<sup>12</sup>, propomos uma leitura diferente do fenómeno. A proposta de Ukpong pressupõe a existência autóctone do conceito de *ser-supremo*, nem levando em conta que as religiões africanas se formam em mudança. No caso das religiões da África Ocidental e em particular do Golfo do Benim, as dinâmicas de transformação religiosa acompanham as mutações históricas e políticas. A expansão de *Ọ̀yó* promoveu o encontro entre povos proto-*yorùbás*, tecendo o início das teias de relações entre divindades. A expansão do Islão e as missões cristãs, que foram acompanhadas pela afirmação do sistema religioso de *Ifá*, imprimiram as derradeiras mudanças, através da afirmação de *Olódùmarè/ Ọ̀lọ̀òrún* como *ser-supremo* entre os *yorùbás*. Nesse sentido, propomos a ideia de que o processo se deu inversamente ao apresentado por Ukpong, defendendo que os cultos aos ancestrais e às divindades tradicionais, no caso *yorùbá* os *Ọ̀rìṣà*s, representam o velho sistema religioso, no qual cada divindade era o destino último do culto, o *ser-supremo* para o seu povo e que foram os encontros religiosos que imprimiram a mudança até à afirmação do modelo religioso assente na figura de *Olódùmarè*, ‘Deus’ entre os *yorùbás*, tradição que teve em Idowu<sup>13</sup> um grande propulsor na década de 1960.

A questão das transformações religiosas típicas ocorridas na África Ocidental, está bem expresso no artigo de Ilésanmí, no qual o autor nos oferece a perspectiva do culto aos *Ọ̀rìṣà*s como um culto de *ser-supremo* numa perspectiva tradicional, ao passo que a figura de *Olódùmarè*, o *ser-supremo*, deriva das reformulações geradas pela “age of confusion”<sup>14</sup>, de que o sistema de *Ifá* parece ter brotado. Cite-se o autor:

The local practitioners of Yorùbá religion have always treated their *òrìṣà*s as independent deified heroes and heroines or, in some cases, as nature gods (reification), who are approached as the final point of worship with no reference to a supreme deity. *Ọ̀ṣun* worshippers in *Olúpònnà*, *Ọ̀ṣogbo* and *Ìpòndá*, see their deity as the only point of reference, and not as an intermediary or mediatrix between them and another superior being. (...) *Olódùmarè* is probably the Supreme Deity of the Yorùbá only in the context of *Ifá* system which creates the idea and propagates it among advocates of several other *òrìṣà* who do not have the philosophical mind of the *Ifá* system. That the Yorùbá in general worship *Ọ̀rìṣà* and not *Olódùmarè* (...) There is no objection to *Ifá* marrying all *òrìṣà* systems but, in doing this, it has created a myth of origin and a cosmology that can incorporate the other systems.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> UKPONG, Justin S. “The Problem of God and Sacrifice in African Traditional Religion”. *Journal of Religion in Africa*, Vol.14, Fasc.3 (1983), pp.187-203.

<sup>13</sup> IDOWU, Bọlaji. *Olódùmarè: God in Yoruba Belief*. London, Longmans, 1962.

<sup>14</sup> PEEL, JDY. *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*. Indiana: Indiana University Press, 2000.

<sup>15</sup> ILÉSANMÍ, Thomas Mákánjúolá. “The Traditional Theologians and the Praticice of *Ọ̀rìṣà* Religion in Yorùbáland”, *Journal of Religion in Africa*, Vol.21, Fasc.3 (Aug.,1991), pp.216-226.

Vale a pena referir o caso de Mawu. Gaba, recorrendo aos trabalhos de Parrinder, encontra paralelismos entre os *anlɔ*, os *fons* do Dahomé e os *yorùbás* da Nigéria, o que não deve ser tomado como estranho porquanto o império *Yorùbá*, no seu apogeu, expandia-se da Nigéria ao Togo, Benim e Gana. Sobre a expressão “Mawu Segbo Lisa”, Gaba escreve o seguinte:

In all probability Segbo and Lisa are not original Anlɔ words, but acquired during the westward journey of the Anlɔ people to their present home. In the Fon language Se is soul and gbo great or big. Segbo in Fon means the big or great Soul and the Anlɔ people use it essentially to connote the idea of Great Destiny or Great Determiner of destiny. (...) Doubtless Sogbo is Fon but may originally refer to the thunder god So. Probably careless pronunciation of Segbo over years away from its original home and the practice of the more organized cult of So in Anlɔland.<sup>16</sup>

Felizmente Gaba notou a não natividade teológica e linguística contida na imagem do *ser-supremo* dos *anlɔ*, ligando aos *fons* do Dahomé a origem dos termos hoje usados pelos *anlɔ* do Gana. Ora, se *Segbo* tenderá a vir de *Sogbo* por corruptela linguística, *Sogbo* advém, sem a menor dúvida, de *Șòngó* (ou *Șàngó*), o ancestral divinizado *yorùbá* associado ao trovão e à realeza de *Ọ̀yó*, cujo papel de legitimador do Império *Ọ̀yó-Yorùbá* proporcionou que o seu culto fosse sendo progressivamente exportado para diferentes pontos do território à medida que o império ia vendo as suas fronteiras alargadas. Ao mesmo tempo, *Mawu*, divindade feminina dos *fons*, aparece como pai criador dos *anlɔ*, o que mais uma vez revela o caráter transformador da religiosidade africana na África Ocidental. *Mawu*, que aliás, parece advir do *yorùbá Yemowo*, divindade feminina da terra que forma casal com *Òrìșànlá* na conceção teológica de *Ilé-Ijẹ̀*<sup>17</sup>. Segundo, o termo contém outro percurso histórico dentro de si mesmo que, tal como acontece com a palavra *Sogbo*, atravessa três identidades culturais, desde os *yorùbás* aos *anlɔ*. Parece não haver dúvida, pelo menos assim é afirmado consensualmente, que o termo *Lisa* advém de *Olisa* que advirá de *Òrìșà*, porquanto a passagem do *yorùbá* para o *fon* o r se transforma em l, como bem nota Gaba. Ademais, sabemos que o termo *Òrìșà* designava na sua origem apenas a divindade dos *ìgbós* nativos de *Ilé-Ijẹ̀* – *Ọ̀bà-Ìgbó* ou *Òrìșà-Ìgbó*, ou seja, *Òrìșànlá-Ọ̀batálá*. Portanto, seguindo o raciocínio, em *Mawu* dos *anlɔ* temos reunida a formulação teológica não apenas de uma mas de três divindades oriundas do território *yorùbá*: *Șòngó-Sogbo*, *Yemowo-Mawu* e *Lisa-Òrìșànlá*.

<sup>16</sup> GABA, C.R., “The Idea of a Supreme Being among the Anlɔ People of Ghana”. *Journal of Religion in Africa*, Vol. 2, Fasc. 1 (1969), pp. 64-79.

<sup>17</sup> VERGER, Pierre. *Orixás*. 6ª ed. – Salvador: Corrupio, 2002.

Tudo isto é por demais importante quando pretendemos aferir a dimensão religiosa do *ser-supremo* entre os povos africanos. Tomar consciência das dinâmicas de alteração do sagrado ao sabor dos ritmos civilizacionais confere ao estudo uma postura de ‘dúvida metódica’. Compreende-se da experiência e das leituras possíveis que o pensamento sobre o divino é menos filosófico do que prático. Isto confere ao divino um caráter de ‘utilidade’, i.e., o divino está em estrita ligação com o humano, havendo entre ambos uma troca simbólica de favores, porquanto os oferecem dádivas vendendo-as e os humanos suplicam-nas comprando-as. Nesta economia em que as dádivas são um produto, as oferendas são a moeda de troca.

### 2.1.1. O Fator Islâmico

O Islão jogou também um papel definitivo na construção do conceito de *ser-supremo* entre os povos da África Ocidental, particularmente entre os yorúbás. Como refere Parrinder:

The coastal kingdom of the Yoruba was broken in 1830, and when finally the British established their rule over both Yoruba and Fulani from 1890 they recognized the status quo, so that the northern Yoruba regions are still counted as part of Northern Nigeria and their rulers are Muslim. This helps partly to explain the strong influence of Islam among the Yoruba.<sup>18</sup>

Naturalmente que este encontro religioso entre Islão e *Èsìn Ìbílẹ̀*, religião tradicional, não se processa de forma unidirecional. Diferentes contextos geográficos conferem diferentes graus de penetração do islamismo. Como refere Parrinder: “Polytheistic systems are particularly strong in Nigeria and Dahomey, and in the latter country the cults have been so tightly organized that neither Islam nor Christianity has made much progress against them”<sup>19</sup>. Em contrapartida, “When Muslim preaching intervenes, the belief in a supreme God will be strengthened; this can be seen among the Nupe and Yoruba. The cults of the gods often have their own priests, who will be displaced by Islam, and with whom therefore there is conflict”<sup>20</sup>.

Todavia, há que fazer uma distinção entre o papel do Islão e o papel do Cristianismo. Não restam dúvidas de que o primeiro exerce um papel mais determinante entre os *yorùbás* do que o Cristianismo, papel reconhecido tanto entre os variados

---

<sup>18</sup> PARRINDER, E. G. “Islam and West African Indigenous Religion”, *Numen*, Vol.6, Fasc.2 (Apr.,1959), pp.130-141.

<sup>19</sup> PARRINDER, E. G. “Islam and West African Indigenous Religion”, *Numen*, Vol.6, Fasc.2 (Apr.,1959), pp.130-141.

<sup>20</sup> PARRINDER, E. G. “Islam and West African Indigenous Religion”, *Numen*, Vol.6, Fasc.2 (Apr.,1959), pp.130-141.

estudiosos da religião e da sociedade dos *yorùbás*, quanto pelos próprios agentes culturais. No seu incontornável artigo “Islam and the Religions of Spirit Possession among the Òyó-Yorùbá”, Lorand Matory cita um provérbio *yorùbá* para explicitar a anterioridade da convivência do islamismo com as crenças tradicionais:

Ayé la bá’Fá  
 Ayé la bá’Màle  
 Òsán gangan ni ‘Gbàgbó wólé dé.

*Ifá (the ranking divination priesthood) is as old as life*  
*Islam is as old as life*  
*It was at noon day that Christianity came in.*<sup>21</sup>

De acordo com Matory clérigos islâmicos de ascendência não-*yorùbá* – possivelmente *Hausa* ou *Nupe* – estariam presentes em *Ìgbòho*, a antiga capital de *Òyó*, desde pelo menos a última década do século XVI, embora o autor refira que a conversão ao islamismo terá tido lugar nunca antes de 1775. Mas conversão e convivência são fronteiras difíceis de definir no que trata à África Ocidental. Mesmo que os primeiros islâmicos tenham sido clérigos em missão, a marcha da história *yorùbá* fez questão de misturar as fronteiras que haviam sido antagonistas. Não é por acaso que Matory considera que o Islão “has helped to constitute modern *è̀s̀ǹ ibílè̀*”<sup>22</sup>.

### 2.1.2. O fator cristão na experiência Ogboni

No contexto da cristianização interna do território Yorùbá, vale a pena referenciar o caso da *Egbé Ògbóni* (Sociedade *Ogboni*) e a sua reestruturação em “Fraternidade *Ogboni* Reformada”. A Sociedade *Ogboni* é tradicionalmente considerada uma sociedade secreta dedicado ao culto da Terra(-Mãe), *Onîlè*. Tida como uma das mais importantes organizações, senão mesmo a mais importante, *yorùbás*, a *Egbé Ògbóni* concentra a sua atuação no zelo da justiça, do alto valor da ética societal e da verdade. Funcionava, também, como poder judicial e conselho do rei, sendo chamada em determinados lugares de *Òsùgbó*, como em *Ìjèbí* e *Abèòkúta*. De Almeida escreve “Antigamente era a sociedade *Òs̀g̀bo*

<sup>21</sup> MATORY, J. Lorand. “Islam and the Religions of Spirit Possession among the Òyó-Yorùbá”, *American Ethnologist*, Vol.21, No.3 (Aug.,1994), pp.495-515.

<sup>22</sup> MATORY, J. Lorand. “Islam and the Religions of Spirit Possession among the Òyó-Yorùbá”, *American Ethnologist*, Vol.21, No.3 (Aug.,1994), pp.495-515.

que dirigia a cidade de Abêokuta. Dela se originou a sociedade Ogboni”<sup>23</sup>. A cristianização dos yorùbás colocou-os perante um dilema fundamental: a nova ordem religiosa e os velhos costumes que conferiam o sentido de *communitas* de que a Sociedade Ogboni era paradigma. Perante esta situação e porque a evangelização pressupunha uma reconfiguração do imaginário a partir de dentro, o Reverendo yorùbá T. A. J. Ogunbiyi (que pelo nome se entende originário de uma família ligada ao culto do Òrìṣà Ògún) criou em 1914 a “Sociedade Ogboni Cristã”. Sobre ela diz Parrinder:

The Bible was to be used in the society, as one of the chief emblems, and the name of Christ substituted for that of the pagan ‘owner of the house’. Objectionable practices were to be removed. Although it could not hope to replace the council of the elders, yet it was hoped that the Christian society would give social status to Christian leaders, in a way in keeping with the traditions of the country.<sup>24</sup>

Parrinder revela-nos um processo engenhoso por parte do Rev. Ogunbiyi que conhecendo as tradições locais opera no seio destas de forma a motivar as transformações sociais e cosmogónicas. Ao introduzir a Bíblia e sincretizar Jesus com *Onîlé*, Ogunbiyi pôs em marcha a tecelagem de imaginários, operando uma bricolagem de ideias ao mesmo tempo que permitia que os yorùbás cristianizados se sentissem ainda parte da Sociedade Ogboni, enquanto ela própria ia sendo empurrada para fora das fronteiras da Religião Tradicional para se posicionar como fraternidade cristã. Devido a pressões dos poderes cristãos, a *Christian Ogboni Society* tornou-se na *Reformed Ogboni Fraternity*, perdendo a sua identidade exclusivista cristã e, a partir de 1943, quase trinta anos depois da sua fundação, passou a congregar muçulmanos e outros crentes monoteístas.

## 2.2. Os deuses vendem quando dão: a questão do sacrifício

Observamos na teoria mediúnica que é proposta uma relação entre o humano e ‘Deus’ através de veículos de mensagens que seriam as divindades e os ancestrais. Compreendemos, contudo, que essa teoria comporta mais problemas concetuais do que resolve a posição de ‘Deus’ no pensamento tradicional africano. Sabendo que o modelo religioso tradicional se alicerça na prática sacrificial como valor simbólico de troca, ao mesmo tempo que expressa a interdependência entre o homem e a divindade. Nesse sentido, se ‘Deus’ não é alvo de oferendas e sacrifícios diretamente é passível de assumir que no pensamento tradicional africano ‘Deus’ (enquanto imagem de supremo,

<sup>23</sup> ALMEIDA, Maria Inez Couto de. *Cultura Iorubá (...)*. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2002.

<sup>24</sup> PARRINDER, Geoffrey. *Religion in an African city*, London: Oxford University Press, 1953, 178 *apud* COMSTOCK, Gary Lynn. “The Yoruba and Religious Change”, *Journal of Religion in Africa*, Vol.10, Fasc.1 (1979), pp.1-12.

omnipresente, celestial, pai, etc., de tradição judaico-cristã-islâmica) é um conceito desconhecido, surgido dos encontros religiosos com o Cristianismo e Islão<sup>25</sup>.

Os inúmeros registos e trabalhos clássicos dão-nos uma visão dupla do fenómeno: ao mesmo tempo que inscrevem a realidade observada nos conceitos operatórios dos observadores, permitem contudo assumir que a ideia de sacrifício intermediado ganhava algum terreno entre os africanos. Todavia, o problema coloca-se: de que africanos estamos a falar? Tradicionalistas ou convertidos às religiões universais? Talvez mesmo nem a leitura atenta das fontes históricas nos permita dar uma resposta final coerente.

Os estudos clássicos de Evans-Pritchard sobre os *nuer* contribuíram decisivamente para a divulgação da teoria mediúnica do sacrifício. Segundo este, sempre que os *nuer* procedem a sacrifícios ou rezas, aos espíritos eles estão a rezar ou sacrificar a 'Deus', os espíritos ou deuses-menores são meros fragmentos, representações de 'Deus' ou até mesmo hipóstases. Mas sejam quais forem os autores e os povos observados, os problemas dos conceitos mantêm-se. Até que ponto é possível estruturar de forma clara as fronteiras do *ser-supremo*, das divindades, dos ancestrais, ou definir com clareza o papel jogado por cada um destes símbolos religiosos no todo do sistema religioso de um povo? Estamos em crer que o problema é resolvido na operatividade dos conceitos aplicados à observação do objeto e, por outro lado, na consciência e na observação do papel jogado pelo devir histórico. Referenciando Ikenga-Metuh, "...the whole system looks different from different standpoints"<sup>26</sup>, o que significa que não podemos observar a *ethos* religioso africano como uma realidade unidimensional, nem tão-pouco retirar conclusões que fixam perspectivas de análise, i.e., os conceitos são operatórios diante do microcosmos de análise. De uma perspectiva cristianizada e islamizada, as diferentes divindades são fragmentos populares de um 'Deus' único e absoluto. Da perspectiva do sistema de *Ifá*, os vários *Òrìṣàs* são intermediários, profundamente hierarquizados, entre os homens e *Olódùmarè*. Da perspectiva do culto aos *Òrìṣàs*, estes são eles mesmos o *ser-supremo* para os seus devotos, sendo que 'Deus' pertence ao universo das formulações das religiões universais.

### 3. Um apanhado das observações

Não restam dúvidas que o problema de 'Deus' nas culturas tradicionais, entre elas as africanas, aparece explicitado claramente, quer nos trabalhos dos viajantes, comerciantes

---

<sup>25</sup> PEEL, JDY. *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*. Indiana: Indiana University Press, 2000 e HALLGREN, Roland. *The Good Things of Life*. Lund: Plus Ultra, 1991.

<sup>26</sup> IKENGA-METUH, Emefie. "Religious Concepts in West African Cosmogonies: A Problem of Interpretation". *Journal of Religion in Africa*, Vol.13, Fasc. 1 (1982), pp.11-24.

e missionários, quer nos estudos antropológicos iniciais, quer nas reflexões científicas das variadas ciências sociais. A questão é complexa, tanto quanto foi alimentada diferentemente ao longo do trajeto das ciências do *ethos* humano. Olhares *naïf* produziram uma escola de colagem concetual que acompanhou longamente o método de racismo biológico aplicado ao devir das sociedades, que deveriam ser lidas como unidirecionais, do animismo primitivo até ao monoteísmo complexo tipificado no cristianismo. Esse modelo teológico configurou-se na teoria de Pettazzoni de *deus otiosus*, amplamente difundida por Mircea Eliade. Nela ‘Deus’ é entendido como um ser que após a criação se retirou e deixou o governo do mundo aos deuses menores, visto na análise clássica como ‘ídolos’. Em contraponto, a *teoria mediúnica* compreende a formulação de ‘Deus’ em conselho, i.e., de ‘Deus’ aproximado pelos seus ministros. No referente ao problema do sacrifício, a observação simples da imagem inequívoca de ‘Deus’ resulta na conclusão de que os sacrifícios, oferendas e preces oferecidos aos diferentes deuses (no caso *yorùbá*, os *Òrìṣà*) são, em última análise, destinados a ‘Deus’.

Todavia, estas conceções em torno da figura cimeira de ‘Deus’ compreendem não apenas o problema dos conceitos operatórios e da dificuldade de fazer caber um *background* cultural de tradição judaico-cristã ocidental em universos de matriz sem partilhas de linguagem e símbolos, mas também reflete ainda um problema diferente, que é a compreensão da mutação religiosa. As tradições inventam-se e reinventam-se, isto significa que fatores externos imprimem a mudança. No caso da África Ocidental, os múltiplos encontros religiosos fomentaram transformações profundas ao nível teológico. A presença do Islão e mais tarde do Cristianismo recodificou o pensamento religioso, emprestando conceitos novos como *ser-supremo*, vida após a morte, salvação, etc., que reposicionaram o pensamento africano e estão na base do sistema de *Ifá*. Não restam dúvidas que observar as religiões é indissociável de conhecer a história dos seus povos, as suas transformações e as implicações dos novos conceitos na recodificação da identidade. O conceito de ‘Deus’ é, inegavelmente, o conceito onde se operam as principais transformações e onde as teorias, contrapontos e debates mais se centram. A justificativa encontra-se na centralidade do conceito na sociedade ocidental, palco da formação das ciências sociais. Ao mesmo tempo hoje parece haver uma consciência de que a centralidade de ‘Deus’ nas religiões da África Ocidental advém mais de impulsos externos do que de uma conscientização ou construção teológica nativa.

## Referências

1. ALMEIDA, Maria Inez Couto de. *Cultura Iorubá (...)*. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2002.
2. BENZ, Ernest. On Understanding Non-Christian Religious. In: ELIADE, Mircea & KITAGAWA, Joseph M. (coord.). *The History of Religions: Essays in Methodology*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1959.
3. BERNARDI, Bernardo. *Introdução aos estudos etno-antropológicos*. Lisboa: Perspectivas do Homem/Edições 70, 1988, p. 388.
4. GABA, C.R., “The Idea of a Supreme Being among the AṅlŌ People of Ghana”. *Journal of Religion in Africa*, Vol. 2, Fasc. 1 (1969), pp. 64-79.
5. GREENE, Sandra. “Religion, History and the Supreme Gods of Africa: A Contribution to the Debate”. *Journal of Religion in Africa*, Vol.26, Fasc.2 (May, 1996), pp.122-138.
6. IDOWU, Bọlaji. *Olódūmarè: God in Yoruba Belief*. London, Longmans, 1962.
7. IKENGA-METUH, Emefie. “Religious Concepts in West African Cosmogonies: A Problem of Interpretation”. *Journal of Religion in Africa*, Vol.13, Fasc. 1 (1982), pp.11-24.
8. ILÉSANMÍ, Thomas Mákánjúplá. “The Traditional Theologians and the Praticce of Òriṣà Religion in Yorùbáland”, *Journal of Religion in Africa*, Vol.21, Fasc.3 (Aug.,1991), pp. 216-226.
9. MATORY, J. Lorand. “Islam and the Religions of Spirit Possession among the Ọyó-Yorùbá”, *American Etnologist*, Vol.21, No.3 (Aug. 1994), pp. 495-515.
10. O’CONNELL, James. “The Withdrawal of the High God in West African Religion: an essay in interpretation”. *Man*, Vol.62, pp. 67-69.
11. PEEL, JDY. *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*. Indiana: Indiana University Press, 2000.
12. PARRINDER, E. G. “Islam and West African Indigenous Religion”, *Numen*, Vol.6, Fasc.2 (Apr.,1959), pp. 130-141.
13. PETTAZZONI, Raffaele. The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development. In: ELIADE, Mircea & KITAGAWA, Joseph M. (coord.). *The History of Religions: Essays in Methodology*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1959.
14. UKPONG, Justin S. “The Problem of God and Sacrifice in African Traditional Religion”. *Journal of Religion in Africa*, Vol.14, Fasc.3 (1983), pp.187-203.
15. VERGER, Pierre. *Orixás*. 6ª ed. – Salvador: Corrupio, 2002.

**Artigo recebido em: 27/05/2011**

**Aprovado em: 03/12/2011**