

HELENA THEODORO

O NEGRO NO ESPELHO

**Implicações para a moral social brasileira
do ideal de pessoa humana na cultura negra**

UNIVERSIDADE GAMA FILHO

RIO DE JANEIRO

1985

Helena Theodoro é professora e pesquisadora de cultura negra e relações internacionais com mais de 40 anos de experiência. Sua formação acadêmica inclui, além do doutorado em filosofia na Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro (1985), mestrado em educação na UFRJ (1978); pós-graduação em tecnologia educacional na Alemanha (Fundação Konrad Adenauer, 1973); e cursos de graduação em pedagogia (UFRJ, 1970), e em ciências jurídicas e sociais (UFRJ, 1967).

Livros publicados: *Mito e espiritualidade: mulheres negras* (Ed. Pallas, 1996); *Cultura brasileira* (Cadernos CEAP, 2007); *Os Ibejis e o carnaval* (Ed. Pallas, 2009); e *Iansã, rainha dos ventos e tempestades* (Ed. Pallas, 2010).

Durante cerca de três décadas atuou como jurada do *Estandarte de Ouro*, do jornal *O Globo*, tendo por essa atuação recebido várias homenagens.

Presentemente, integra o Corpo Docente da Universidade Veiga de Almeida, do Rio de Janeiro.

Sua tese de doutorado, defendida na Universidade Gama Filho, em 1985, teve como orientador ao prof. Ricardo Vélez Rodriguez.

O texto que então produziu e se transcreve adiante, constitui uma importante contribuição ao estudo da presença africana na cultura brasileira. Focaliza um de seus aspectos essenciais: a religião, que registra presença marcante em vários estados brasileiros. Do

ângulo estritamente acadêmico, essa presença estrutura maneira singular de pluralismo religioso, condição que – a julgar pela experiência ocidental, em geral – tem se revelado essencial na constituição de moral social consensual, uma das dimensões da modernidade, suporte das instituições correspondentes.

Dedicatória

Ao meu querido filho Nezinho, em nome do futuro.

Agradecimento especial

Ao professor Antonio Paim, por seu estímulo, acompanhamento, confiança e amizade.

Agradecimentos

A todos os professores do Curso de Doutorado em Filosofia da Universidade Gama Filho, figuras relevantes para o meu desenvolvimento pessoal.

Ao Decano do CCH, Prof. José Manuel Gomes Tubino, por todo o apoio que me foi prestado.

Ao querido pai e amigo, Jurandyr Theodoro, por sua dedicação e colaboração.

Ao companheiro Valtair Romão da Silva, pelo carinho com que acompanhou a realização deste estudo, além do cuidado e eficiência que dedicou à sua datilografia.

ÍNDICE

Introdução

Capítulo I – PESSOA E IDENTIDADE CULTURAL

Introdução

1. Reflexões sobre metodologia
2. O intercâmbio de culturas
3. A cultura negra brasileira
4. A identidade na cultura negra
 - o papel de exu
 - o papel dos ancestrais
 - o papel das religiões negras

Capítulo II – A IDEOLOGIA DO AXÉ

Nota introdutória sobre o conceito de ideologia

1. Axé e cerne de individualidade
 - a oralidade
 - a criatividade
2. Axé e vida
 - o homem negro
 - a mulher negra
3. Axé, sacrifício e morte
 - Anexo I – Situação da mulher chefe de família
 - Anexo II – Documento submetido à 11ª Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura
 - Anexo III – Revista Caribe, Vol. 4
 - Anexo IV – Documento sobre a Sociedade Agbonira

Capítulo III – A MORAL NA CULTURA NEGRA

Introdução

1. A criação do universo
2. A natureza do universo
 - a questão do tempo
3. Ordem e poder no universo

- Primeira Lei
- Segunda Lei
- Terceira Lei
 - ALÃ, o ideal de pessoa na cultura negra
- Quarta Lei
 - sociedades secretas

Capítulo IV – CONCLUSÕES

1. Refletindo sobre moral
 - objetividade e subjetividade
 - o ideal de pessoa humana
 - o que é mutável na moral
2. Algumas conclusões sobre a moral brasileira
3. Conclusões finais

BIBLIOGRAFIA

INTRODUÇÃO

A sociedade brasileira desconhece através de seus discursos institucionais, a existência e a força de uma cultura negra – sistema simbólico, com regras próprias, de caráter erudito e popular – capaz de responder pela identidade histórica do homem negro do Brasil.

Como se sabe, as culturas africanas foram transportadas para o Brasil pelos escravos negros que os colonizadores portugueses trouxeram desde sua chegada, como parte de seus bens, e que, mais tarde, importaram diretamente da África, particularmente da chamada Costa dos Escravos. Durante três séculos, os diversos grupos étnicos ou “nações” de diferentes partes da África Ocidental, Equatorial e Oriental foram imprimindo ao país suas profundas marcas culturais. Entretanto, os principais suportes da cultura negra no Brasil provêm basicamente de duas regiões: do sul do continente – principalmente de Angola e do Congo, e da África Ocidental – destacadamente da Nigéria e do Benin, antigo Daomé. Impossível, no entanto, é dizer-se, com segurança absoluta, que os negros chegados ao Brasil provieram daqui ou dali. A Arthur Ramos⁽¹⁾ pareceu mais viável organizar um quadro segundo as culturas a que se integravam, pelo conhecimento das diferentes manifestações culturais que revelavam.

Arthur Ramos⁽¹⁾ identificou três grandes grupos culturais:

1) os SUDANESES formados principalmente pelos Yoruba, da Nigéria, (Nagô, Ijechá, Eubá ou Egbá, Ketu, Ibadan, Yebu ou Ijebu e grupos menores); pelos Fanti-Ashanti, da Costa do Ouro; por grupos menores da Gâmbia da Serra Leoa, da Libéria, da Costa do Malagueta, da Costa do Marfim (Krumano, Agni, Zema, Timini);

2) os GUINEANO-SUDANESES ISLAMIZADOS, formados pelos Peuhl (Fula, etc.), pelos Mandiga (Solinke, Bambara, etc.). pelos Haussá do norte da Nigéria e outros grupos menores;

3) os BANTOS, constituídos pelas inúmeras tribos do grupo Angola-Congolês e do grupo da Contra-Costa.

O mapa elaborado pelo Visual Arts Research and Resourve Center Relating to the Caribbean, demonstra de forma vem clara, os pontos de chegada e dispersão dos africanos nas Américas (vide figura 1), onde se pode observar que a classificação feita por Arthur Ramos é confirmada:

Para Juana Elbein dos Santos⁽²⁾ “os Yoruba do Daomé estão constituídos de populações que se consideram descendentes de Ifé, irmanados por um mesmo mito genético”. O nome genérico dos YORUBA é NAGO, NAGONU ou ANAGONU, nome constituído de ANAGO + NU, sufixo que significa PESSOA em FON.

Pela época da chegada dos nagô, um comércio intenso se desenvolvia entre Bahia e África: os navios escravos para cá; daqui levavam mercadorias para a Europa; da Europa levavam coisas para a África; e da África traziam escravos para o Brasil, retomando o ciclo. Toda essa circunstância foi que levou a predominância dos costumes, das estruturas hierárquicas, da língua, da música, da literatura oral e mitológica e dos conceitos filosóficos e estéticos dos NAGÔ.

Do mesmo modo que na África Ocidental, a religião impregnou e marcou todas as atividades do NAGÔ brasileiro, estendendo-se, regulando e influenciando os demais grupos culturais. Para os NAGÔ o conceito de religião é dinâmico e contextual, sendo uma maneira de viver, um modo de vida. É uma recriação de um complexo de identificações que, transcendendo o plano litúrgico, atualiza os valores culturais e a memória comunitária.

Assim como os nagô, as demais nações que deram escravos ao Brasil professam, desde suas origens, e com ligeiras variações locais, a chamada religião tradicional negro-africana. Essa religião se apóia numa força suprema, geradora de todas as coisas, mas, abaixo dela, existem e são cultuadas forças da natureza e espíritos dos antepassados.

A religião tradicional negro-africana, reposta nos terreiros, bem no seio de uma sociedade como a brasileira, que é regulada por uma moderna ideologia ocidental, possibilitou a coexistência e a interpenetração multisseculares de duas ordens culturais: a branca e a

negra. Desta forma, considera-se que a cultura negra vem funcionando como uma fonte permanente de resistência a dispositivo de dominação e, também, como mantenedora do equilíbrio emocional do negro no Brasil.

É importante situar que não se tratou jamais de uma cultura negra geradora de um campo de resistência. As várias culturas correspondentes às inúmeras nações que foram arrancadas à África entre os séculos XVI e XIX já conheciam modificações em sua terra de origem, por força das reorganizações territoriais e das transformações civilizatórias. No Brasil as mudanças são ainda maiores, criando-se uma cultura negra específica, que pode responder pela identidade cultural brasileira.

De maneira geral, podem ser apontadas como religiões negras:

- o culto nagô (implantado pelos iorubás e seus descendentes);
- o culto gegê (trazido pelos fon ou mina);
- cultos bantos (candomblé congo, candomblé angola, omelokô, candomblé de caboclo, umbanda, jarê, etc.).

Rover Bastide identificou, pela primeira vez, a incompatibilidade básica existente entre essas suas culturas, presentes na sociedade brasileira – a ocidental e a africana – situando tal conflito como um conflito entre duas morais.

NOTAS

- (1) RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. São Paulo, Ed. nacional, 1940, p. 21.
- (2) SANTOS, J.E. *Os Nagô e a morte*. Petrópolis, Vozes, 1977, p. 29.

CAPÍTULO I

PESSOA E IDENTIDADE CULTURAL

1. Reflexões sobre metodologia

O esforço que representa o atual trabalho busca a análise das entranhas pluralistas de nossa cultura, num olhar sem preconceito às tradições reprimidas, em busca de fontes originais, numa conscientização da natureza profunda dos povos, das alteridades, dos particularismos, das identidades. Entretanto, cuidados se fazem necessários para tal empreitada. Marco Aurélio Luz⁽¹⁾ situa em seu livro a necessidade de uma revisão metodológica para a pesquisa num país plural, multirracional, pluricultural, como o nosso, chamando a atenção para a busca de dados segundo uma visão “desde dentro para desde fora”, situando a necessidade que o pesquisador tem de desfazer-se primeiro de sua ganga preconceituosa em relação ao outro, e, no caso brasileiro, de assumir todos os aspectos de sua negritude.

Como negra brasileira, com um saber iniciático da cultura nagô, procuro analisar as partes que compõem a minha pessoa, que se move dentro de uma pluralidade cultural e que busca entender as relações dos diversos saberes e pensares desta realidade objetiva.

O estudo das filosofias portuguesa e brasileira possibilitou a constatação de que podemos nos sentir autenticamente parte tanto das culturas lusa e européia,

quanto das africanas. Desta forma, pressupõe-se que a cultura negra existe, sendo, inclusive, capaz de responder pela constante criação de uma sociedade, da qual não é elemento marginal, mas sim dialético. É como afirma o poeta angolano Manuel Rui Monteiro⁽²⁾:

“... A identidade por ideais comuns. Um país a construir-se de muitas raças e culturas. (...) Numa pátria assim, sempre o real se decifra por ângulos cada vez mais diferentes e a própria comunicação é a multicriatividade, pelo que é essencial: o homem.”

Assim, pensando no homem negro brasileiro, tento abrir novos espaços, procurando mergulhar em conceitos fundamentais da cultura negra, tais como AXÉ, EXU e MORTE, buscando superar as limitações pessoais e metodológicas que, tradicionalmente, esvaziavam essas idéias-força de seus verdadeiros conteúdos filosóficos.

A religião nagô, assim como as demais religiões afro-brasileiras, está ligada à identidade e a tudo o que significa o grupo perceber-se como uma identidade; Esta identidade é estruturada através dos mitos, no entanto, os problemas relacionados à compreensão da cultura negra e dos mitos que a estruturam são de nível ideológico, metodológico e ético. Daí propor-se o uso de uma metodologia que possibilite o reconhecimento da especificidade da contribuição africana ou de suas manifestações mais expressivas, sem que isto implique menosprezo pelo Ocidente ou pelo Oriente.

Embora não se possa falar aqui em metodologia rigorosamente formalizada, creio que em algumas obras de Max Scheler (1874/1928), em especial nas que dedicou à elaboração de uma sociologia da cultura⁽³⁾ encontra-se um roteiro metodológico seguro para o nosso propósito. Cabe advertir desde logo que *sociologia* no entendimento de Max Scheler não seria apenas uma ciência empírica, mas uma investigação delimitada por uma hipótese – que se não chega a ser metafísica, isto é, apoiada num absoluto transcendente, pelo menos é meta-histórica, no sentido de que não se baseia inteiramente no resultado da pesquisa histórica, embora não se possa simultaneamente dizer que esta a refuta – relativa à participação dos tipos humanos na elaboração da cultura. Esta não é um produto acabado mas um fazer-se. Do ponto de vista em que nos situamos, o grande mérito de Scheler, reside em ter relativizado o lugar da cultura europeia ao apontar na direção do que chamou de igualização do espírito humano.

É certo, como muito bem entendeu Luís Washington Vita (1921/1968), sem favor um dos pioneiros na divulgação das idéias de Scheler no Brasil, que sua sociologia da cultura não pode dissociar-se da antropologia filosófica e da metafísica do espírito que concebeu. Avaliando o significado desta escreveria Vita:

“... de todas as suas contribuições ressalta sua antropologia filosófica que, nas palavras do próprio

Scheler, há-de servir de “ponte entre as ciências positivas e a metafísica” e cujo resultado mais preciso foi a teoria scheleriana do espírito concebido como personalidade. Isto é: em oposição a toda a concepção estática da pessoa e em luta contra a restrição do espiritual à esfera psicofísica, Scheler concebe a pessoa como uma entidade dinâmica, como a unidade de seus atos e, em consequência, como algo que se acha fora de toda redução ao material e inclusive ao psíquico. O material e o psíquico, em que se resolve, habitualmente, o mundo humano, não é para Scheler suficiente se se pretende edificar uma antropologia filosófica que mostre com precisão o lugar do homem no cosmos e constituiu, enquanto teoria dos impulsos humanos e enquanto teoria do espírito humano, o fundamento da sociologia real e cultural. (...) O personalismo scheleriano está, pois, dirigido tanto contra o impersonalismo abstrato quanto contra o individualismo empírico que nega o caráter específico da espiritualidade pessoal: a pessoa é o espírito como unidade essencial, como centro dos atos superiores efetivos e possíveis. Claro está que a desvinculação entre o espírito e o ser psicofísico não significa a separação absoluta de duas entidades irreduzíveis, mas, unicamente, a colocação de ambas numa hierarquia, o fato de que, enraizando-se certamente o espírito no psíquico, este não pode aspirar a ser o território em que se desenvolvem os atos da espiritualidade. E é justamente nesta descrição e interpretação da pessoa e do espírito onde se acha a resposta de Scheler ao problema da realização concreta dos valores e, especialmente, dos valores supremos, realização confiada à atividade da pessoa espiritual. Valor e espírito, unidade e centro dinâmico, autonomia e hierarquia, formam os fios com os quais trama Scheler uma filosofia que se encaminha diretamente a uma metafísica onde encontra seu lugar a investigação do próprio absoluto.”⁽⁴⁾

Não teria sentido, contudo, pretender aqui remontar ao conjunto da metafísica scheleriana, bastando registrar que ao conceber a sociologia da cultura tem em vista remeter suas descobertas para um objetivo mais remoto. Apesar disto, é óbvio, suas descobertas nesse terreno valem por si mesmas e podem orientar uma investigação que se pretende, como a nossa, descompromissada daquela metafísica. Talvez pelo fato mesmo de que a sociologia naquele autor seja sobretudo uma investigação categorial de índole filosófica. E são estas categorias que importam à nossa pesquisa.

É conhecida a classificação das três espécies de saber propostas por Scheler. Luís Washington Vita as resume desta forma:

“... Scheler falou de três espécies de saber denominadas: *saber técnico* (que tem suas raízes na necessidade, a qual pode ser – e costuma ser – material, em cujo caso se tem a técnica em sentido estrito, mas pode ser também “espiritual”, em cujo caso o saber técnico é um “treinamento espiritual”, “treinamento psíquico” – ascese, ascética); *saber culto* (que tem suas raízes na admiração e na curiosidade, entendendo-se esta última como “curiosidade nobre”, curiosidade de “essência” e não de “insuficiências”. O saber culto pode ter sua origem real na necessidade, e ser um instrumento para o domínio da natureza ou dos homens, mas, em sua essência, é desinteressado. Os exemplos mais conspícuos do saber culto são a ciência e a filosofia); *saber de salvação* (que é um saber cujo fim é à divindade. Exemplos desse saber são as

tendências metafísicas e grande parte do conteúdo das crenças religiosas. Trata-se de um saber que não se refere a este mundo, mas ao “outro mundo”; portanto, de um saber extramundano – razão pela qual muitos autores não estariam dispostos a considerá-lo, propriamente, como um “saber”.⁽⁵⁾

Menos conhecido é o seu conceito de igualização que se encontra em diversas de suas obras, inclusive nas que mencionou anteriormente, tendo sido resumido no ensaio intitulado “O futuro do homem”, que apareceu na *Revista de Ocidente* (tomo XVII, número 50, agosto de 1927).

Scheler parte da consideração de que, do ponto de vista biológico, não se deve esperar progressos da espécie humana, admitindo inclusive que esteja fadada ao desaparecimento, como ocorreu com outras espécies, embora essa especulação não deva merecer maior atenção considerada a magnitude do que chama de tempo biológico. O desenvolvimento do homem, para Scheler, deve provir do espiritual.

Afirma Scheler que o espírito pode infligir ferimentos, mas também é capaz de curá-los. Chama a atenção para o perigo que a cultura do Ocidente pode representar, já que pode tornar a humanidade *politicamente* impotente, se cada ato que interferir com a natureza, não for acompanhado por um ato de reflexão. Assim sendo, em sua preocupação com o futuro terrestre do homem, situa que o ideal máximo de homem é o *homem integral*. Este seria o contrário da

preferência por uma única forma natural ou histórica do homem. Escreve Scheler no ensaio mencionado:

“A idéia do “animal racional” no sentido clássico era excessivamente limitada. O HOMO FABER dos positivistas, o homem “dionisíaco” (Klages), o homem como “enfermidade da vida”, o “super-homem”, o HOMO SAPIENS de Lineu, o HOMME MACHINE, o homem poder de Maquiavel, o homem LIBIDO de Freud, o homem econômico de Marx, o Adão “caído”, criatura de Deus, todas essas representações são excessivamente limitadas. Todas são, por assim dizer, IDÉIAS DE COISAS. O homem, contudo, não é uma coisa, é um sentido de movimento do próprio UNIVERSO; mais ainda, de seu fundamento.” (p. 20).

Desta forma, Scheler pede que se dê possibilidade a uma história universal, do homem, já que o homem integral carrega em si mesmo todas as possibilidades, configuradas historicamente. A tendência globalizante dessa idéia nos é dada pelo que denomina de *IGUALAÇÃO* (ou igualizar), que define deste modo:

“Igualação pelo menos em quase todos os distintos específicos (físicos, psíquicos, espirituais) que caracterizam os diferentes grupos em que se pode dividir a humanidade. E, ao mesmo tempo, uma vigorosa EXALTAÇÃO das diferenças individuais e relativamente individuais (*verbi gratia*, nacionais). IGUALAÇÃO das discrepâncias raciais, igualação das mentalidades e das formas de conceber o eu, o mundo e Deus nos grandes âmbitos culturais, igualação daquilo que existe de específico no princípio masculino e no princípio feminino dentro da espécie humana,

igualação das lógicas de classe e das diferenças de estado e de direito entre as classes superiores e inferiores, igualação da mentalidade relativamente primitiva e da mentalidade de alta civilização, relativa igualação entre a juventude e a maturidade, no sentido da valoração de suas atitudes espirituais, igualação das mentalidades nacionais e das contribuições espirituais e civilizadoras dos povos ao acervo da cultura e da civilização humanas, igualação, enfim, das idéias unilaterais a respeito do homem, idéias que já aprendemos a distinguir em alguns de seus tipos.” (pp. 20/21).

Scheler encara esse processo como um autêntico desígnio, e refuta logo a idéia de que equivaleria a uma mistura de raças em busca da raça pura. A seguir destaca os principais tipos de igualação: entre o racional e o irracional; entre o masculino e o feminino e entre as classes superiores e inferiores.

Quanto ao racional e o irracional, Scheler situa que um movimento que possibilita o alcance do homem integral é a colocação do “homem apolíneo” e do “homem dionisíaco”. Afirma que há um “processo de ressublimação”, que seria a valoração muito reduzida do espírito e da intelectualidade nos movimentos atuais da América e da Europa, onde todos “são conscientemente irracionalistas e antiintelectuais”, além de demonstrarem “um marcado desprezo pelo espírito e pelos valores espirituais”. Coloca ainda que o movimento desportivo de todos os países, os costumes eróticos, a moderna psicologia dos instintos, o furor pela dança, além de um profundo desdém pela ciência em benefício da força, da beleza e da juventude, revelam, entre outras coisas, uma

rebelião sistemática dos instintos contra a espiritualidade e intelectualidade unilaterais da formação do homem ocidental. Para Scheler, Dionísio parece estar assumindo o poder, já que considera tal movimento como um elemento que nos leva a uma “nova distribuição da energia total do homem *entre o cérebro e o resto do organismo*”. Durante séculos o Ocidente vem produzindo um tipo de homem profundamente unilateral, que colocou em perigo o equilíbrio das energias humanas, dado ao excesso de cerebralização funcional. Assim sendo, para reestabelecer o equilíbrio humano, só mesmo uma “rebelião dos instintos”.

Chama a atenção, ainda, para o vitalismo como um “anti-ideal”, já que as crianças querem tornar-se adultas, sendo que a valoração da infância partiu dos mais velhos, que gostariam de voltar a ser crianças. Dessa forma, o homem ocidental tentou tanto expulsar a “natureza” de dentro do homem, formando uma consciência tão exclusivamente centrada no espírito, criando um ideal ascético, com um sentimento de vida profundamente dualista, que a reação ora desencadeada é necessária e benéfica. Scheler fala que a história da moral se faz da relativa “dissolução de vínculos externos”, devidamente ajustada ao grau de sublimação que se atinja e à força que se adquira através dos “vínculos internos”. Situa que o que ocorre não é ainda uma aproximação da “integralidade do homem”. mas uma introdução a tal processo. Para Scheler chegará o momento em que se estabelecerá um novo espíritos recuperarem sua importância, mas inteiramente ajustada

à ESSÊNCIA do homem. Aí sim, se terá dado um passo em direção ao homem integral: fusão ordenada e harmônica de espírito e instinto, idéia e sensibilidade, segundo UMA forma de existência e ação.

No que tange a uma igualação entre o masculino e o feminino, Scheler coloca como uma conseqüência da aproximação que se faça do homem integral, já que o pensamento mais aprofundado e amadurecido permitirá uma elevação do valor e do domínio da mulher, o que já se começa a perceber em nossos dias.

Scheler mostra que o pensamento teísta ocidental sempre se inclinou para o lado lógico e masculino, já que a atual idéia de Deus, apesar de não ter uma representação masculina, o é do ponto de vista do conceito dogmático, assim como a idéia de “homo sapiens”. Assinala que etimologicamente, “a palavra que designa o “ser humano” significa “varão” em vários idiomas.

Neste ensaio de que se está tratando, Scheler considera como um movimento necessário favorecimento do feminismo, já que ele irá canalizar forças para o desenvolvimento do homem integral, porque o homem atual é avaliado inteiramente segundo valores masculinos.

Outro tipo de igualação que Scheler apresenta é a do homem com o cosmos, afirmando que o homem “tem que voltar a aprender a grande solidariedade invisível de todos os viventes”. Situa Deus e o homem como COMPANHEIROS do destino do mundo e da natureza, o que possibilitará a nova cultura, que terá a junção do

saber útil e do saber de cultura, que enobrecerá o homem e lhe permitirá venerar o que está acima dele, o que está abaixo e o que está ao lado dele.

Scheler fala também de uma última igualação: a das classes inferiores e superiores e, em seguida, a dos povos dominantes e dominados. Diz que as classes inferiores e os Estados que se apegarem ao menosprezo do espírito, que se prende à síntese “o homem é o que come”, continuarão sem aceitar qualquer forma de vinculação metafísica do homem, enquanto as idéias dominantes nas classes superiores acerca de Deus e da humanidade continuarem sendo as idéias clássicas. Isto porque as idéias cristãs e as doutrinas a ela pertinentes justificam males naturais e sociais, como a guerra, por exemplo, as doenças, o emprego da força pelo Estado etc. Tais idéias são, exclusivamente, “ideologias das classes superiores e não verdades objetivas”. São, também, profundamente paternalistas.

A igualação só será possível em tal caso através de uma metafísica que abranja luz e trevas, espírito e ímpeto, isto é, uma metafísica que englobe o homem espiritual e o ser de instintos, numa aceitação plena da *referência* da vida ao espírito e do espírito à vida, de forma a se atingir a UNIÃO destes atributos.

Scheler comenta que a sociologia das religiões e das metafísicas tem procurado a conexão das “idéias sobre Deus e sobre a salvação com as estruturas sociais e as formas políticas de domínio”. A ciência não pode preencher o vazio do espírito quando não há religião. Porém, a idéia do homem e de Deus em nosso tempo não

caminham unidas. É preciso, então, que se busque a revisão do problema da posição metafísica do homem do cosmos, relacionado ao fundamento do mundo, tentando-se resolvê-lo segundo nossas forças, já que “religião e metafísica só podem ser substituídas por outra religião e outra metafísica”.

Para concluir destaca-se que no roteiro de Scheler, o Ocidente deixa-se fecundar por outras culturas, já que não será no caminho do eurocentrismo que se alcançará o homem integral.

Max Scheler fornece portanto um roteiro seguro para discernirmos o que seria uma possibilidade real de aprimoramento do espírito humano. Este colocar-se-ia no pólo oposto à determinação de *superioridades*, notadamente da cultura européia. O aprimoramento só pode advir de uma igualização, isto é, de uma aproximação entre iguais e nunca de uma contraposição hierárquica, em busca do que seria superior. Scheler, como o comum dos contemporâneos, estava impressionado com a riqueza do pensamento Oriental e da forma como vinha fecundando a meditação do Ocidente desde fins do século anterior. Mas certamente não recusaria um debruçar-se igualmente compreensivo sobre a especificidade africana. Este tipo de abertura é que tem faltado às análises consagradas de que dispomos, razão pela qual se coloca a questão de uma metodologia que permita uma visão adequada da cultura negra. A literatura existente sobre estudos afro-brasileiros é reveladora dos preconceitos e estereótipos de nossa sociedade, sendo que no campo religioso se

encontra a maioria dos autores considerando como “nossa religião” a religião cristã, vista como religião “superior” que tende a suplantar as “inferiores” de origem africana ou indígena.

O primeiro pesquisador a se preocupar com o negro no Brasil parece ter sido Sílvio Romero que, em 1888, lembrou que o negro não era besta de carga, mas sim um “objeto de ciência”. Os autores que lhe seguiram, engajados na campanha abolicionista, procuraram ver em que medida a influência cultural negra foi benéfica ou não à civilização brasileira.

Nina Rodrigues toma como ponto de partida as posições da ciência de seu tempo: as teorias racistas de Gobineau e as teorias antropológicas de Lombroso e Ferri, tornando-se o defensor da superioridade da raça branca, advogando a degenerescência da mestiçagem e a inferioridade antropológica do negro. A Escola Baiana, formada por Manoel Querino (1916), Arthur Ramos (1926) e Édison Carneiro (1936) mantém a maioria das posições de Nina Rodrigues, até que, em 1947, Nunes Pereira escreve o seu livro *A Casa das Minas*, onde procura provar a pureza e a riqueza do culto gêge, indo contra as idéias dos demais autores. Nunes Pereira busca mostrar todo um processo civilizatório negro-africano, lutando não apenas contra os estudiosos da cultura afro-brasileira, mas também contra a posição dos historiadores sociais, como Oliveira Viana, que adotou a posição de que os negros eram incapazes de alcançar a civilização. Contudo, não se pode dizer que nos aja fornecido um arcabouço metodológico. Este se encontra,

sem dúvida, em Scheler e nos pensadores culturalistas que partem da hipótese de que a cultura não está pronta e conclusa, encontrando-se nos valores, sobretudo morais, o seu autêntico cerne.

2. O intercâmbio de culturas

Cada povo, cada civilização, cada cultura, possui valores e padrões peculiares, relativos à sua história, seus instrumentos de trabalho e seu ritmo próprio. No entanto, ao se comparar umas com outras pode-se notar diferenças, mas nunca desigualdade, já que hoje não se pode aceitar mais a idéia de uma cultura ser superior ou inferior a outras, pois o homem não pode viver sem cultura. Através da Fenomenologia cria-se uma nova visão da cultura, sendo que Lévi-Strauss afirma que qualquer cultura se apóia na TROCA, isto é, nos laços sociais estabelecidos, derivando das estruturas inconscientes do espírito humano e do movimento contínuo do sistema social (o índice de liberdade da História).

Lévi-Strauss define cultura da seguinte forma:

“A natureza é o conjunto dos instintos, das necessidades fisiológicas que são idênticas em todas as civilizações; a cultura é o conjunto das regras de comportamento, que podem variar de uma cultura a outra, que só possuem em comum o seu caráter de regra... A universalidade da proibição nos faz tocar com o dedo a natureza do homem que só se separa do animal para se tornar homem, dando-se uma lei.”

Pode-se afirmar, assim, que a cultura designará uma forma de relacionamento com o real, com a possibilidade de se abolir a universalização das verdades, possibilitando-se as diferentes regras do jogo humano.

Pensando-se numa possibilidade de novas perspectivas para a vida brasileira, verifica-se que a cultura negra pode servir de base para uma reflexão dos valores emergentes na sociedade brasileira, já que abriga questões cruciais, tais como: progresso ilimitado, superioridade da História sobre o Mito, ou do moderno sobre o antigo.

Após a Revolução Industrial a noção de cultura faz alternar os seus significados, principalmente entre “sistema de vida” e “realidade superior” ou “realidade artística”, com os românticos. Kant⁽⁷⁾ estabelece os termos modernos da antítese cultura-civilização, afirmando:

“a idéia de moralidade faz parte da cultura. Mas uma utilização desta idéia – que só visaria ao que no amor de honra se assemelha à moral e à honorabilidade exterior – é próprio apenas da civilização”.

No século XIX, enquanto educação determina o treinamento individual na direção de uma meta civilizada, cultura consolida-se como um ideal de aperfeiçoamento humano, assim como o caminho para o estabelecimento de relações sociais satisfatórias.

Freud concebe o estado civilizatório-cultural como um imenso edifício que se alicerça no princípio da renúncia às “pulsões instintivas” naturais, recusando-se a separar cultura de civilização. Ao psicologizar os conflitos sociais, apoiado no monismo-biológico pós-darwiniano e na doutrina ética pós-kantiana (Fichte e Hegel), Freud mantém-se próximo dos postulados românticos e da universalização do conceito de homem. Para Freud⁽⁸⁾, cultura é a “promoção da vida humana acima de suas condições animais”, situando:

“é a corte que a espécie humana realiza com relação a natureza, com a qual contrai uma dívida simbólica, expressa sob a forma de tendência neurótica. Isto por que o “corte” cultural se dá através da constituição de saberes (que dominam a natureza) e de organizações (que regem as relações humanas) constitutivas do processo civilizatório”.

É também no século XIX que vai surgir a palavra *racismo*, como consequência de um conceito de cultura baseado na visão indiferenciada do humano. *O Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*, de Gobineau, que parte de teses biológicas do monogenismo da espécie, para concluir pela sobrevivência das mais fortes: para eles, as raças “puras”. Mas o racismo vai se apoiar também na identidade branca e na universalização de seus valores. Para Gobineau cultura é a ordem européia, que se destina a corrigir a desordem racial imposta pela natureza.

As idéias de Gobineau encontraram grande acolhida na sociedade brasileira, que vem aprisionando o negro numa série de estereótipos de implicações muito amplas, tais como reforçar a incompatibilidade básica entre as culturas euro-brasileira e afro-brasileira.

Para Roger Bastide “a luta racial assumiu o aspecto de uma oposição entre duas morais, ou entre a moral e a imoralidade”; Assim, aceitando-se a afirmativa de Bastide sobre o conflito cultural brasileiro, pode-se dizer que entre essas duas culturas conflitantes existe uma linha. A linha de comportamento é a que governa a relação colonizador/colonizado. Assim, acima da linha do comportamento fica a cultura européia, que se liga ao Brasil urbano, industrial, que adota valores e tradições européias. É a cultura da elite dominante ou do colonizador. Abaixo da linha de comportamento fica a cultura negra, ponto de encontro campo/cidade, da classe baixa do subúrbio ou da favela, que adota valores e tradições afro-brasileiras. É a cultura do dominado.

O nacionalismo cultural vai se inspirar na cultura do dominado, que fica abaixo da linha de comportamento e que é a antítese do ideal europeu. Seus porta-vozes não são necessariamente negros, muito pelo contrário. Geralmente são brancos, que assumiram uma posição nativista, a fim de expressar suas opiniões contra as normas culturais impostas pela elite dominante, num processo de descolonização cultural.

Em nosso país é utilizado inteiramente o modelo universal de cultura concebido pela Europa, adotando-se

para os segmentos populacionais que formam o país, e que ficam abaixo da linha de comportamento, apenas o conceito de cultura, negando-se o de civilização. A idéia de civilização implica num processo evolucionista e universal, já que, segundo Freud, civilização seria a maturidade científica do indivíduo, caracterizada pela renúncia aos impulsos instintivos do prazer e pela aceitação das exigências da realidade objetiva. Desta forma, mito, religião e ciência convertem-se, nesta ordem, em etapas evolutivas da cultura, gerando a gradação que iria do “mais primitivo” para o “mais civilizado”.

Assim, partindo desta idéia, cada indivíduo seria, romanticamente, um inimigo potencial da civilização: o prazer recalcado graças à pedagogia, os significados precipitados pela evolução cultural para o inconsciente, constituindo-se em eternas tentações para o consciente do homem, que a civilização pretende apaziguar a qualquer preço. Desta forma, Freud universaliza, através da verdade cultura/civilização, categorias e problemas específicos do processo de modernização da Europa. Em conseqüência, ao adotar-se tal modelo no Brasil, negou-se sempre um processo civilizatório índio ou negro, e julgou-se sempre superior a cultura branca, dominante, hegemônica.

Gilberto Freire⁽⁹⁾ afirma que os brasileiros do futuro poderão ter sangue africano em suas veias, mas manterão os mesmos valores de civilização. Assim, o mestiçismo de Freire mantém o binômio cultura-

civilização do Ocidente, como se pode observar em sua citação:

“O Brasil, apesar de sua civilização não-européia e cristã, foi preservado, ativado e desenvolvido – com alterações inevitáveis e proveitosas – não apenas por puros descendentes de europeus, mas também por puros descendentes não-europeus e por um grande número de intermediários, em parte europeus e em parte não-europeus em sua composição étnica e origens culturais. (...) A tendência geral entre os brasileiros liberais é manter com relação aos africanos, bem como aos índios, uma política de assimilação lenta e inteligente, na qual o grupo assimilador poderá incorporar em sua cultura certos valores de interesse geral ou importância artística selecionados entre características preservadas por subgrupos ou subculturas profundamente diferenciados.”

Encontra-se nas colocações de Freire todo o sentido universalista de cultura-civilização, que inaugurou no século XIX, o racismo, isto é, uma identidade gerando a sua alteridade, a partir de um centro equivalente geral europeu.

Gilberto Freire na *Revista Cultura do MEC*⁽¹⁰⁾ afirma:

“... os brasileiros, de modo especialíssimo, têm sido sempre predispostos à compreensão intuitiva e a assimilação amorosa de valores africanos; (...) Insista-se em que aumenta no brasileiro esta consciência: a de ser m povo, quase todo, moreno, para designar nuances de cor escura de pele, tendo hoje, entre os brasileiros, uma elasticidade tal de sentido, que inclui os próprios pretos. Além do

que, não são raros – repita-se – os alvos e louros que se deixam queimar pelo sol quente das praias brasileiras para se tornarem, por esse meio, antes ecológico do que biológico, morenos. Daí o também brasileiro conceito de METARRAÇA, ou além-raça, segundo o qual não interessa ao brasileiro, como tipo nacional de homem, apurar exatidões de origem ou de situação étnica, dado o fato de tais exatidões não afetarem nele sua condição nacional.”

O discurso de Freire mostra que a fala liberal e progressista pode reconhecer e apreciar a diferença, enquanto esta mantém a IDENTIDADE DA DIFERENÇA e a distância. Isto ocorre porque a aproximação permite uma ameaça de sedução à identidade branca, obrigando-a a realizar a divisão do lugar de onde fala. Assim, a antropologia moderna produz discursos liberais sobre a alteridade, mas mantém o domínio da distância, assegurando a aceitação do que considera viável, como ficou demonstrado com o termo mestiçagem, que no Brasil encobre um conflito entre as duas possibilidades extremas de tal conceito, já que foi inventado por brancos para descrever o intercâmbio de culturas e grupos étnicos na formação de uma cultura nacional integral e de um sentimento de comunhão espiritual.

Sabe-se que no Brasil as histórias infantis, cujos narradores mais versáteis eram, ironicamente, negros, se constituíram em pontos mais evidentes de preconceito racial. Assim, a maneira pela qual o branco vê o negro foi moldada desde sua infância, através de histórias,

onde a negritude era associada ao mal e os que faziam o mal eram negros. No Nordeste tal fato teve enorme força pela realidade social local, já que o escravo fugitivo que escapava e aparecia de tempos em tempos, tinha um pacto com o demônio. A fusão do mito com a realidade, na imaginação popular, aparece também em forma de verso, com o objetivo de criar uma dicotomia entre a humanidade branca cristã e a bestialidade negra pagã.

3. A cultura negra brasileira

Sabe-se que a defesa do Brasil contra a inevitável tendência de fusão e integração com o Brasil africano encontrava-se tradicionalmente na proclamação de uma identidade latino-portuguesa. Para Guerreiro Ramos⁽¹¹⁾, a maior barreira para a integração e auto-respeito dos negros no Brasil era o ideal branco existente em nossa cultura e a aceitação de valores europeus de beleza tanto por parte dos brancos como dos negros, como se pode observar:

“Este fato de nossa psicologia coletiva é, do ponto de vista da ciência social, de caráter patológico, exatamente porque traduz a adoção de um critério artificial, estranho à vida, para a avaliação da beleza humana. Trata-se, aqui, de um caso de alienação que consiste em renunciar a indução de critérios locais ou regionais de julgamento do belo, por subserviência inconsciente a prestígio exterior.”

Os intelectuais negros brasileiros acreditam que a integração das culturas européia e africana no Brasil pode ser alcançada não pelo suicídio racial e cultural dos negros, mas através de sua coexistência com os brancos em um ambiente de dignidade e auto-respeito.

A cultura negra brasileira não é puramente africana, mas o resultado de uma adaptação feita pelos escravos da África e por seus descendentes, dos vestígios culturais africanos aos modelos brancos europeus da classe governante.

A reposição cultural negra, que foi a cultura surgida aqui com alterações em função das relações entre negros e brancos, mito e religião e também entre negros e mulatos e negros e outras etnias, manteve formas essenciais de diferença simbólica capazes de acomodar conteúdos de ordem tradicional africana mais conteúdos reelaborados ou amalgamados em território brasileiro, irradiando-se através das comunidades-terreiros.

Diferentemente do que o Ocidente busca em seu relacionamento com o real – uma verdade universal e profunda – a cultura negra é, segundo Sodré⁽¹²⁾ um CULTURA DE APARÊNCIAS. “Aparência era o que a metafísica opunha à realidade e ao ser (assim como opunha verdade e ilusão), tornando-se depois sinônimo de superficialidade, trivialidade etc.”. Mas é exatamente Martin Heidegger⁽¹³⁾ quem fala contra a ligeireza de uma distinção simples entre o real e o aparente:

“À primeira vista parece uma distinção clara. Ser a aparência: o real em contraposição ao irreal; o autêntico oposto ao inautêntico. Nesta interpretação se insinua uma avaliação que dá preferência ao SER.”

O que aparece como verdade é aquilo de que nos convencemos. O indivíduo é capaz de mudar as aparências, fazendo prevalecer aquilo considerado melhor para o bem comum, já afirmava Protágoras.

Heidegger chama atenção para a ligação visceral entre o ser e o aparecer, fazendo ver que a essencialização do ser se faz junto à essencialização da verdade, que se dá num modo específico de aparecer: “O estar em si mesmo não significa, para os gregos, outra coisa do que o estar-presente (dastehen), o estar à luz (Im-Lichtstehen)”. W mais: “O ser, como aparência, não é menos poderoso do que o ser como revelação e descobrimento (Unverborgenheit).”(14)

Assim, aparência não implica aqui, em facilidade ou simples aparência que uma coisa dá, mas sim como INDICAÇÃO DE POSSIBILIDADE DE UMA RECUSA DO VALOR UNIVERSALISTA DA VERDADE, que o Ocidente atribui a seu próprio modo de relacionamento com o real. As aparências se referem à hipótese de retorno simbólico, de possibilidades de respostas.

A aparência é a falta de um encadeamento entre os signos à base de relações absolutas de causa e efeito e também à falta de recalçamento da verdade.

A cultura das aparências não pode prescindir de duas dimensões fundamentais: o segredo e a luta.

Os nagô usam a palavra AWÔ para traduzir segredo ou mistério. Este ato, porém, é obrigado a aparecer de alguma maneira ou em alguma regra.

Para Sodré⁽¹⁵⁾:

“quando o segredo é institucionalizado – como é o AWÔ na cultura negra – a comunicação é o próprio processo iniciático, constituído por um conjunto de atos ritualísticos, através dos quais se transmite, gradualmente, ao longo dos tempos, conteúdos secretos. A própria dinâmica do segredo estrutura as relações no interior do grupo.”

A regra, que permite as identificações no interior de um determinado nível, circula, distribui-se, divide-se entre os parceiros de um processo comunitário. Essa circulação remete a uma relação sempre dual: existe o que sabe (1) e o que não sabe (2), que pode ser desdobrado em 2.1 – depositário iniciático do segredo e em 2.2 – os outros. A dualidade indica que, no segredo de (1), (2) sempre está presente, como o outro a quem se tira alguma coisa.

Ifá, orixá, nagô de adivinhação ou predição, fala por enigmas ou parábolas. No entanto, seria precipitado supor que a resposta dada por Orunmilá (orixá responsável pelo oráculo do Ifá) seja o fim do segredo. Na realidade, cada enigma resolvido implica no começo do segredo. O enigma é um desafio à luta. É apenas um elemento do jogo que implica no conhecimento de um universo cósmico, habitado por entidades humanas, não-humanas, abstratas, sobrenaturais, em as quais os

homens realizam operações de contato e de troca. O enigma é a exibição do segredo.

Para os nagô, AXÉ é força vital, sem a qual, segundo sua cosmogonia, os seres não poderiam ter existência nem transformação. É um princípio dinâmico (como o fogo, o pensamento de Heráclito), que não se limita apenas à ordem nagô. O axé existe nos animais, minerais, plantas, serem seres humanos (vivos e mortos), mas não como algo imanente: é preciso o contato de dois seres para a sua formação. E, sendo força, mantêm-se, cresce, diminui, transmite-se em função da relação do indivíduo com os princípios cósmicos – orixás – com os irmãos de linhagem, com os ancestrais, com os descendentes.

O saber iniciativamente transmitido distingue-se da abstração do conceito porque é também uma força viva, associada ao AXÉ. Os nagô são cientes de que o conhecimento afetivo depende da absorção do axé. De outro lado, a iniciação, o AXÉ, os princípios simbólicos existem através do ritual. Todo ritual implica num conjunto de procedimentos destinados a fazer aparecerem os princípios simbólicos do grupo, aquilo que os gregos acabaram chamando de VERDADE (alétheia).

O africano tradicional é um ser ritualístico, podendo dizer que o ritual é lógico, eficaz e até mesmo empírico. Mas nenhum desses meios de produção do real (exaltados na ordem social moderna), nem sequer o conjunto deles, domina o ritual.

Ritual implica em segredo com revelação aparente e troca de axé de diferentes reinos, com

aumento de força para todo o grupo. Esta força, proveniente de axé, se apóia no segredo, no AWÔ, no não revelado. Entretanto, não há nada a ser dito que possa acabar com o mistério, daí a sua força. O segredo é uma dinâmica de comunicação, de redistribuição de axé, de existência e vigor das regras do jogo cósmico.

Enquanto na moral clássica temos na operação psicanalítica o desmascaramento do segredo pessoal, fazendo com que o sujeito seja compelido a um movimento libertário da consciência, através da interpretação de seus segredos, na moral nagô, dispensa-se a revelação, já que o segredo é a base da relação.. Os nagô dispensam a hipótese de que a VERDADE existe e de que deve ser trazida à Luz, sendo outra concepção, diversa da das sociedades modernas, para as quais a VERDADE existem, já que é logicamente EVIDENTE (aparece por operações racionais) e de que a ela todos devem ser submeter.

Sodré⁽¹⁶⁾ assinala que a diferença entre a cultura tradicional negra brasileira e a moderna cultura ocidental está no princípio fundamental das trocas. Enquanto na ordem moderna há um excedente econômico-social que se acumula, deixando entretanto de estar disponível para o grupo e se abstraindo como valor, “na cultura negra, a troca é sempre *simbólica* e reversível”. O grupo é que detém as regras das trocas e não o valor abstrato que teria. “E a tropa simbólica não exclui nada: bichos, plantas, minerais, homens vivos e mortos participam ativamente, como parceiros legítimos da troca”.

Nas relações dos homens com os orixás, destes entre si, dos animais com os homens, do princípio masculino com o feminino há sempre a dimensão de LUTA, que designam como IJÁ. Na verdade, as coisas só existem através da luta que se pode travar com elas. A luta é que põe fim a imobilidade.

Os princípios simbólicos, o axé, a iniciação existem através do ritual, permitindo que conformemos ser o nagô não um ser “social” (segundo uma perspectiva moderna), porém, como diz Sodré, “um ser ritualístico”.⁽¹⁹⁾ No ritual uma série de procedimentos precisam ser atendidos indistintamente. A regra tem que ser observada, sem lugar para determinações individuais, já que ela é arbitrária e ritualística. Uma vez dentro do jogo, deixa-se de ser *sujeito de troca* para se tornar *parceiro*, componente, integrador de uma dinâmica marcada por obrigações a serem cumpridas por todos. Ninguém numa comunidade-terreiro desconhece o princípio da obrigação. E mais importante, cada obrigação é cumprida não para se obter qualquer SALVAÇÃO – noção inexistente na cultura negra, qualquer REMISSÃO DE PECADO – noção também ausente, qualquer ESPERANÇA DE VIDA MELHOR ALÉM TÚMULO (idéia igualmente inexistente) ou mesmo para pagar quaisquer DÍVIDAS SIMBÓLICAS. Cumpre-se a obrigação para se viver a intensidade da regra, para se ir ao encontro daquilo que atrai inexoravelmente as coisas, os bichos, os homens, os deuses: *o Destino*. Porém, o Destino está num aqui e

num agora, como um processo que absorve as pessoas sem deixar resto, sem permitir valor.

O ritual repete infatigavelmente um procedimento convencional, se constituindo numa aniquilação do valor. As coisas se resolvem ali mesmo, nas aparências. Afirma Sodré⁽¹⁸⁾:

“repetição ou redundância – reiteração de um mesmo gesto, um mesmo ato, um mesmo rito – assinala a singularidade (logo, o real) do momento vivido pelo grupo. Este momento é importante, vital para a comunidade, porque ele e só ele, é capaz de operar trocas, de realizar contatos, imprescindíveis à continuidade simbólica. (...) Ou seja, o ritual impossibilita a declinação de um princípio de identidade, porque o ato ritualístico só vale no aqui e no agora, na temporalidade do instante ou da ocasião.”

Pode-se constatar, então, que as comunidades-terreiros onde encontramos a cultura negra brasileira é um limite, constituindo-se, assim, numa resistência à ação universalista da verdade. O limite que o terreiro traz é o do ritual, sendo, também, guardião de AXÉ e de AWÔ, constituindo-se ao mesmo tempo em matéria e antimatéria, sendo lugar de possibilidades de reversibilidade para a sociedade global.

No ritual negro-brasileiro se encontra a comunidade formada em torno de ato concreto de realização do culto. Assim, com tais dispositivos culturais, passado e futuro não existem como idealizações pessoais, mas sim como dimensões que se

abolem no fundamental: o ato concreto, imediato, de aparências plenas – o RITUAL.

O nagô não é um mero ser “social”, mas sim ritualístico, já que sua consciência social é cósmica. O homem das comunidades-terreiro se sente e se sabe como uma força vital, como estando em relação íntima e pessoal com outras forças que atuam acima e abaixo dele na hierarquia das forças. Ele é um ser do universo e nunca será um ser sozinho. Assim sendo, a expansão dos cultos ditos afro-brasileiros em todo o território nacional (apesar da diversidade dos ritos ou práticas litúrgicas) se deve à persistência das formas essenciais em pólos de irradiação, que são as comunidades-terreiros (egbé). Isto faz com que um santo da Igreja Católica, como São Jorge, possa ser cultuado num centro de Umbanda como Ogum (orixá nagô). Desta forma, o conteúdo é católico, Ocidental, religioso, mas a forma litúrgica é negra, africana, mítica. Assim, no interior da formação social brasileira, o africano manteve intactas formas essenciais de diferenças simbólicas, capazes de acomodar tanto conteúdos tradicionais africanos – orixás, eguns, contos míticos, danças – como conteúdos reelaborados aqui no Brasil. Os terreiros de candomblé vão se constituir em famílias, liderados pelos orixás que estão representados nas ialorixás ou babalorixás.

Na comunidade-terreiro encontra-se um limite às determinações do mundo branco. Este limite permite uma identidade própria, uma maneira diferente de ser, de existir, pois ele é representado pelo ritual, que

promove AXÉ (força vital), constituindo-se numa possibilidade de mudança da realidade existente na sociedade global.

4. A identidade na cultura negra

Para os nagô existe uma força suprema, geradora de todas as coisas – OLORUM. Abaixo dessa força, existem e são cultuadas as forças da natureza – os orixás – e os espíritos de antepassados – os eguns. O universo nagô tem dois compartimentos principais: um, aqui – AIYÉ – onde moram os seres vivos; e outro – ORUN, em outra dimensão, que pode ser aqui mesmo, onde moram as forças da natureza e os espíritos dos mortos. Quem estabelece a comunicação entre os dois planos do universo é um agente dinâmico – EXU, que se assemelha ao Mercúrio da mitologia grega, tal a eficiência e a rapidez com que leva e traz as “encomendas” – EBÓ – que lhe são confiadas.

As forças da natureza podem ser invocadas através dos assentamentos (objetos onde elas se instalam para serem cultuadas) e através de verdadeiros “altares vivos” que são as pessoas que têm o privilégio de recebê-las em seu próprio corpo.

No Orun estão os genitores míticos – matérias simbólicas de origem ou princípios de existência genérica, que são representados através da simbologia do BRANCO, do VERMELHO e do PRETO.

Segundo Juana Elbein dos Santos⁽¹⁹⁾:

“o ser humano, como todos os seres, é constituído por elementos coletivos, representações deslocadas das entidades genitoras míticas ou divinas e ancestrais ou antepassados (de linhagem ou família) e por uma combinação de elementos que constituem sua especificidade, ou seja, sua *unidade individual*.”

O corpo é um pedaço de barro modelado, “uma porção da matéria-prima LAMA que serviu para a criação do ser humano”.

Depois da morte, o corpo deve ser devolvido à terra para que sua matéria-prima volte à massa de onde foi separada ao ser modelada.

Para que um corpo adquira EXISTÊNCIA precisa recebe e conter o ar-massa, chamado EMI, princípio da existência genérica, que se materializa pela respiração e que é o elemento essencial que diferencia um habitante da terra (ARA-AIYÉ) de um ser mítico (ARA-ORUN), Nós, indivíduos, respiramos, contemos o EMI em nosso corpo, elemento soprado por Olorum.

Cada indivíduo do AIYÉ possui seu “doble” no ORUN. Isto é, todos possuem componentes de existência genérica e de existência individualizada.

“Cada elemento constitutivo do ser humano é derivado de uma entidade de origem que lhe transmite suas propriedades materiais e seu significado simbólico”, já cita Juana Elbein dos Santos⁽²⁰⁾. Esses elementos possuem dupla existência: uma parte reside no ORUN – espaço infinito do mundo sobrenatural – outra parte reside no INDIVÍDUO, em regiões

particulares do seu corpo, ou em estreito contato com ele. O “doble do indivíduo que mora no ORUN pode ser invocado ou representado”.

O corpo de cada pessoa é composto de cabeça – ORI e suporte da cabeça – ÁPÉRÉ, que são modelados com porções de substâncias – massas progenitoras. Entretanto, o interior de cada indivíduo, o ORI-INU é único e representa uma combinação de elementos intimamente ligados ao destino pessoal. É esse conteúdo que expressa a EXISTÊNCIA INDIVIDUALIZADA: a essência própria de cada ser.

Cada ORI é modelado no ORUN e sua matéria mítica progenitora varia. É a matéria progenitora de cada ORI que determinará o ORIXÁ ou o IRUNMALÉ que o indivíduo irá adorar. É o ORI que estabelecerá as possibilidades e escolhas e, também as proibições que cada indivíduo deverá respeitar.

A representação material da matéria mítica constitui o IPORI de cada pessoa. Isto é muito importante, porque determina uma série de relações entre o INDIVÍDUO e sua matéria original. O IPORI “é como o local onde o rio começa seu curso” a que se denomina IPORI ODO – nascente, lugar onde nasce um rio. Ponto a partir do qual “o pequeno regato se alarga e corre”. O regato vira mar⁽²¹⁾.

Para o nagô é fundamental venerar sua matéria de origem, para que possa prosperar e se proteger. A espécie de material com o qual são modeladas as cabeças – ORI – determinará o tipo de trabalho mais

conveniente para cada pessoa, propiciando e permitindo a cada um obter satisfação e fortuna.

Existem proibições alimentares, que se relacionam ao tipo de matéria com a qual a cabeça foi modelada. “Não se pode comer da mesma substância que nos constituiu, sob o risco de loucura, morte ou uma existência miserável”. Mestre Didi, Alapini do culto de Egungun da Ilha de Itaparica, maior autoridade sobre ancestralidade africana no Brasil é quem faz tal afirmação.

A palavra IPORI, por extensão, se aplica também a todos os ancestrais diretos de uma pessoa, particularmente ao pai ou à mãe já falecidos.

- O papel de Exu

Para se entender o desenvolvimento da pessoa na cultura negra, se faz necessário, entretanto, que se entenda a função de EXU, pois ele está profundamente associado às transformações de matéria-massa em indivíduos diferenciados. Exu é símbolo do elemento procriado, princípio dinâmico e da comunicação, encarregado de transportar e de restituir o AXÉ dos dois genitores míticos, assegurando a procriação, a existência individualizada, acompanhante de todas as unidades ou seres, possuidor de diversas representações materiais.

O princípio individual é representado por EXU-BARA.

A tradição nagô diz que cada *ser criado por ORIXALÁ*, no momento de escolher seu ORI, escolhe

seu ODU – *destino*. A entrada de cada um na vida depende de se ajoelhar e escolher; isto é, acredita-se que, antes do nascimento, o homem se ajoelha diante de Deus e escolhe sua sorte na vida. EXU é tão inseparável do Indivíduo que confunde-se com o que caracteriza mais a essência do ser de cada um. EXU escolhe, dentre os fatos possíveis, os que ajudam a orientar e desenvolver a existência em questão. EXU-BARA é o princípio de vida individual que permite o nascimento, o cumprimento do destino pessoal, a reprodução, o cumprimento do ciclo vital. Representa tudo o que é oculto e secreto, o que acontece no interior do indivíduo, em cada parte do corpo, em cada meandro da mente. EXU está na cabeça, na cavidade do ORI, associado às decisões sobre o DESTINO de cada um; está associado à boca por ser o princípio da comunicação, da fala. EXU tudo transmite e comunica o interior de cada um com o mundo exterior, sendo intérprete e linguísta. EXU-BARA impulsiona o AXÉ individual possibilitando o acontecimento do som e das palavras. EXU está no útero, possibilitando a atividade sexual, a interação do sêmen com o óvulo, relacionando-se à placenta fecundada. A placenta transmite o princípio da vida individual que impulsionará a formação de outra vida de um terceiro elemento – do filho de cada casal.

A origem e o destino de cada pessoa estão indissolivelmente associados e mobilizados por EXU. A tradição usa um mito para mostrar como e porque EXU é fundamental para os seres humanos⁽²²⁾:

“Orumilá, que é o deus supremo e sua função de senhor do destino, foi pedir um filho a Oxalá. Isso ocorreu nas primeiras épocas do mundo, quando Oxalá ainda não tinha criado os seres. Exu Yangi, o monte de laterita, já estava lá, bem vivinho, tomando conta da porta da casa de Oxalá.

A mulher de Orumilá fazia absoluta questão de ganhar logo um filho, Oxalá disse que a hora ainda não tinha chegado. Orumila espantou-se: “E aquele que está sentado, lá fora, à esquerda de tua porta?”

O criador respondeu que aquele não era bem o encontrado rebento com que sonhavam. Mas Orumilá insistiu tanto que Oxalá lhe concedeu tornar-se pai de Exu. Voltou para casa, deitou com a mulher, e depois de doze meses (preparar o renascimento de Exu levava mais tempo do que o normal), ela deu à luz um menino que foi chamado ELEGBARA, ou seja, “senhor do poder de transformação”.

Ao nascer, já fala e pede comida. Engole tudo que lhe vem pela frente. Como todos os animais que havia na terra, os pássaros, os peixes. Acaba engolindo a própria mãe.

Orumilá não gostou.

Quando Exu aproximou-se dele, pois pretendia comer também o próprio pai, este o esperava, de espada em punho. Exu fugiu, mas Orumilá o alcançou, cortando e recortando-o em duzentos e um pedaços. O ducentésimo primeiro pedaço, contudo, virou Exu inteirinho, e saiu fugindo. Orumilá alcançou-o, já no segundo “céu”, de novo o retalhou em duzentos e um pedaços, e o ducentésimo primeiro fugiu, e assim por diante, até chegarem no nono “céu”.

Não tinham mais para onde ir, e resolveram entrar em acordo.

Exu devolveria a sua mãe, e todos aqueles que engolira. É por isso que todos os seres vivos no mundo têm a ver com Exu, cada um de nós tem seu próprio Exu, cada bicho, cada peixe, cada pássaro, cada orixá tem seu Exu particular.”

Ele transforma tudo, por ter engolido e devolvido tudo. Ficou com o encargo de receber as oferendas e distribuir os dons. Chama-se o “senhor do sacrifício” – ELEBÓ.

No mito apresentado encontra-se o orixá Orunmilá – o grande adivinho, guardião de IFÁ (o oráculo onde se delineia o destino de cada pessoa).

O ORI, a gravidez e o nascimento dos filhos são possíveis graças à atividade de EXU. Com efeito, Ori é o que individualiza, será o primeiro a nascer e o último a expirar. ORI será também o primeiro elemento a ser venerado por um indivíduo, antes mesmo de seu Orixá, porque ORI cuida do interesse individual e pessoal, enquanto ORIXÁ existe no interesse da comunidade. Eis o que diz a poesia divinatória de IFÁ⁽²³⁾:

“Ori, eu o saúdo!
Você que sempre pensa nos seus
Você que abençoa um homem antes de todo orixá
Nenhum orixá abençoa um homem
sem o consentimento de seu ORI!
Ori, eu o saúdo!
Aquele que permite aos filhos nascerem vivos
Aquele cujo sacrifício é aceito por ORI
deve se regozijar imensamente.”

Para o nagô a morte não significa a extinção total ou aniquilamento. Morrer é uma mudança de estado, de plano de existência e de status. Se cada indivíduo ao nascer traz consigo seu ORI, seu DESTINO, é preciso, então, assegurar que este destino se desenvolva e se cumpra. Isso é válido tanto para um SER, uma FAMÍLIA, um TERREIRO, quanto para o *sistema* como uma totalidade.

O ser que completou com sucesso a totalidade de seu destino está maduro para a morte. Quando passa do AIYÉ para o ORUN, tendo celebrado os rituais pertinentes, transforma-se em ANCESTRE, respeitado e venerado e poderá, inclusive, ser invocado como EGUN. Além dos descendentes gerado por ele no AIYÉ poderá participar na formação de novos seres, encarnado como ELEMENTO COLETIVO.

Assim, outro aspecto indispensável para a compreensão da identidade pessoal, segundo a cultura negra, é o papel que os antepassados ocupam, desenvolvido segundo o rito dos Egungun.

- O papel dos ancestrais

Os nagô e seus descendentes sempre cultuaram, além dos orixás, seus antepassados, os EGUN, que são aqueles espíritos dos indivíduos que depois se converteram em pais da comunidade (Baba Egun).

Entretanto, o culto dos antepassados não pode, em hipótese alguma se confundir com o culto dos

orixás, já que cada um deles tem doutrina e liturgia próprias.

O culto dos Egun se realiza em terreiros específicos e o espaço onde se reverencia a memória dos antepassados é o Ilê Igbalê – representação de uma antiga clareira existente no interior da floresta africana e consagrada aos antepassados. Nestes terreiros, a invocação dos ancestrais é a própria essência e a razão maior do culto.

Os espíritos dos mais velhos são cultuados de diversas formas, de acordo com a hierarquia que tiveram dentro da comunidade e com a sua atuação em prol da preservação e da transmissão dos valores culturais, e só os espíritos especialmente preparados para serem invocados e materializados é que recebem o nome de Egun, Egungun, Babá Egun ou simplesmente Babá, que significa PAI.

O objetivo do culto dos Egun é tornar visíveis os espíritos dos ancestrais, agindo como uma ponte, um veículo, um verdadeiro elo entre os vivos e seus antepassados. Ao mesmo tempo, mantém, a continuidade entre a vida e a morte, estabelecendo estrito controle das relações entre vivos e mortos, distinguindo nitidamente os dois mundos: o dos vivos e o dos mortos – os dois níveis de existência.

Os Babá trazem a seus descendentes e fiéis suas bênçãos e seus conselhos, mas não podem ser tocados, estando sempre isolados dos vivos. Sua presença é rigorosamente controlada pelos *Ojé* – sacerdotes do culto – e ninguém pode se aproximar deles. Os Egun se

fazem presente em meio a grandes cerimônias e festas, com vestes muito ricas e coloridas, com símbolos específicos a cada um, o que permite estabelecer sua hierarquia na comunidade.

A hierarquia dos Egun, determinada pelas vestes, é a seguinte: os ancestrais mais antigos – BABÁ-EGUN ou EGUN-AGBÁ – se destacam por estar cobertos com búzios, espelhos e contas e por um conjunto de tiras de panos bordadas e enfeitadas que é chamado Abalá, além de uma espécie de avental chamado Bantê, e por emitirem uma voz característica, gutural ou muito fina. Os ancestrais mais jovens – os APARAKÁ, são Eguns que não têm Abalá nem Bantê e nem uma forma definida, sendo mudos e sem identidade revelada, pois não se sabe quem foram em vida.

Egungun representa ancestrais coletivos que simbolizam conceitos morais e são a representação de todo o mistério da transformação de um ser-deste-mundo num ser-do-além, de sua convocação e de sua presença no AIYÉ (mundo dos vivos). Esse mistério (AWÔ) constitui o aspecto mais importante do culto. E somente os ancestrais masculinos podem se materializar e ser cultuados com EGUN, além de apenas os homens lidarem com eles, embora algumas mulheres desempenhem outras funções no culto.

Oya Igbalé, entidade feminina também conhecida como IANSÃ BALÉ é cultuada junto com os ancestrais, sendo considerada rainha e mãe dos EGUN, pois é ela quem comanda o mundo dos mortos. Na Bahia, nos

terreiros de Egun, ela é cultuada num assentamento especial.

Importante no culto, também, é a presença de ANILÊ, representação coletiva dos espíritos que moram dentro da terra, os ancestrais masculinos. E assim como Inilê, EXU e OSSANYIN são duas entidades importantes: Exu por ser o princípio dinâmico sem o qual nada existe, nada se realiza; e Ossanyin por ser o dono das folhas rituais, sem as quais também nenhum rito, seja ele do culto dos Orixás ou dos Egun, se completa.

Os sacerdotes de Egun se organizam tendo na base da pirâmide os *AMUIXAN*, neófitos (sem processo de iniciação) sem poderes ainda para invocar os ancestrais. *OJÉ*, sacerdotes que, num grau superior de iniciação e merecimento se tornam *OJÉ-AGBÁ*, que são os chefes de terreiro. E, no topo da pirâmide, o *ALAPINI*, sacerdote supremo do culto, da seita, e da sociedade secreta dos adoradores de EGUNGUN: Deoscoredes Maximiliano dos Santos, o *Mestre Didi*.

Além dos sacerdotes e iniciados, há outros títulos e funções como o de *Alagbê* – músico ritual – e o dos *Ijoyé* – de tentores de postos honoríficos.

Assim como o culto dos orixás, o culto dos Egun na Bahia remonta, pelo menos, ao início do século XIX. Nessa época há havia em Salvador vários terreiros dedicados especificamente à invocação e à adoração dos ancestrais. A história oral dos negros baianos nos conta que a introdução do culto dos Egun nas comunidades em que floresceu teve por tarefa a manutenção da continuidade da história e da vida dessas comunidades.

Já existem, atualmente, terreiros de Egun no Rio de Janeiro e em São Paulo, mas com estreita ligação com Ponta de Areia, na Ilha de Itaparica, onde se localiza o ILÊ AGBOULÁ, que, de certa maneira, é a condensação dos antigos terreiros de Egun. A fundação do ILÊ AGBOULÁ remonta ao primeiro quarto desse século, mas a comunidade que lhe deu origem e que lhe mantém os fundamentos está estabelecida na Ilha de Itaparica há duzentos anos, aproximadamente. Essa comunidade se constitui de mais ou menos cem famílias, que vivem da pesca, da coleta e venda de frutos e, atualmente, de pequenos empregos surgidos com a indústria turística que se expande na Ilha nos últimos dez anos. Mesmo que não morem na ilha, todos os elementos ligados ao culto de Egun, estejam em que estado for, retornam sempre nas ocasiões de festas e obrigações, reatando os laços que os unem à sua ancestralidade, mantendo coesa a comunidade do Ilê Agboulá.

- O papel das religiões negras

A religião sempre esteve presente na luta do homem para expandir seus domínios e suas idéias. O tráfico para o Brasil em suas três fases distintas vai coincidir em sua última fase, a partir do século XVIII, com o processo de islamização da África, exatamente no momento da hegemonia dos fula (peules, fulbés u fulanis), em regiões do Senegal e no norte da Nigéria.

Haussás, fulas e tucolores são etnias intimamente miscigenadas, sendo que os haussás, mestiçados aos fulas, são a etnia majoritária na Nigéria. Assim, a fase de islamização africana de fulas e haussás, vai revelar dois líderes importantes como Usman Dan Fodio (Nigéria - 1754 a 1817) e El Hadj Omar Tall (Senegal – 1797 a 1864) que vão ser responsáveis pela vinda para o Brasil de grupos étnicos importantíssimos para a vida e cultura brasileiras.

Juana Elbein dos Santos conta⁽²⁴⁾:

“Os ataques contínuos dos daomeanos dirigidos contra seus vizinhos do Sul, do Norte e do Leste, e a pressão dos Fulano sobre Oyó, capital do reino Uorubá, impedindo seus exércitos de defender os territórios mais distantes do seu império, tiveram como resultado a captura, e em seguida, a venda de numerosos grupos Egba, Egbado e Sabé, particularmente dos Kétu, embarcados em Huida (Ajuda) e em Cotonu. (...) A história de Kétu é preciosa como referência direta no que concerne à herança afro-baiana. Foram os Kétu que implantaram com maior intensidade sua cultura na Bahia, reconstituindo suas instituições e adaptando-as ao novo meio, com tão grande fidelidade aos valores mais específicos de sua cultura de origem, que ainda hoje elas constituem o baluarte dinâmico dos valores afro-brasileiros.”

Assim, esse momento histórico ocorre na virada do século XVIII para o XIX, exatamente no momento em que a nova guerra santa era feita pelos fulani, chefiados por Usman Dan Fodio, que derrotaram os estados haussás e estabeleceram seu domínio sob mais

de cem milhas quadradas de território, conforme situam João Batista Vargens e N. Lopes em seu livro *Islamismo e Negritude*.

Usman Dan Fodio, líder político e religioso, sendo um ardoroso muçulmano, empreendeu uma guerra santa contra o paganismo, e com seu imenso carisma, fez inúmeros seguidores, que continuaram sua luta até 1859, época em que ocorria a revolta dos malês aqui no Brasil. Nesta mesma data El Hadj Omar Tall luta no Senegal pela religião muçulmana.

O islamismo no Brasil vai sofrer grandes influências, além das que já sofrera em África, não sendo exatamente o mesmo da Arábia.

Recebeu os nomes da “religião dos alufás”, culto “mussurumim”, “muçulmi” ou “malê” – nomes pelos quais eram genericamente conhecidos os negros islamizados. E foi esse islamismo que criou a mítica do negro altivo, insolente, insubmisso e revoltoso, como descrevem os escritores da época: eram os negros “minas”. Os negros minas podem ser mandingas, nagôs, fulas, tucolores ou haussás, etnias que mais deram negros islamizados ao Brasil. De “minas” eram chamados os cativos vindos de toda e qualquer região do “Bilad Es Sudan”, desde que embarcados no Forte de El Mina ou São Jorge de Mina. Assim temos registros de entrada no Brasil de negros “minas-jejês”, minas-nagôs etc. A partir do século XVIII esses maometanos começaram a chegar de forma massiva, localizando-se principalmente no Nordeste e, basicamente na Bahia, de

onde mantinham contatos frequentes – graças ao tráfico triangular – com África.

Joel Rufino dos Santos situa em seus estudos sobre rebeliões negras que entre os anos de 1807 e 1835 várias agitações ocorreram em Salvador, e que passaram à história como rebeliões *malês*. Segundo Joel Rufino dos Santos⁽²⁵⁾, os especialistas apuraram que a revolta mais significativa foi a de 1835, cujos membros eram de nação nagô, com alguns tapas, que se vestiam de branco e que decidiram fazer guerra a todos os infiéis. Foi uma revolta planejada com cuidado e que procurou articular escravos do Recôncavo e de Pernambuco. A rebelião foi reprimida e dentre os 286 “culpados”, a repressão encontrou 194 nagôs, 25 haussás, 6 tapas, 7 minas, 9 gêges e 18 de etnias desconhecidas, além de 3 mulatos.

Sobre a identificação das diversas etnias dada pela religião afirma Michael Turner⁽²⁶⁾:

“Temendo uma repetição dos acontecimentos do Haiti, a reação oficial do Governo foi rápida e radical. Durante quase uma semana de resistência armada, mais de cem jihadis foram mortos. Delatores negros, católicos livres, haviam informado as autoridades brancas sobre a jihad antes do seu início. Tais delatores temiam que uma rebelião islâmica colocasse em perigo a vida de todos os católicos, tanto afro-brasileiros como brancos. A resposta das autoridades foi uma série de julgamentos sumários e o aumento da legislação repressiva contra todos os afro-brasileiros na província, escravos e livres indistintamente.

Reagindo contra estas condições, um número sempre crescente de afro-brasileiros começou, nas décadas de 1830 e 1840, a preparar-se para deixar

o Brasil e voltar para a África. Entre os emigrantes se incluíam católicos e muçulmanos livres. (...) Na sua chegada à África, a questão de auto-identificação religiosa se tornou um elemento importante de identidade não só para os próprios afro-brasileiros, como também para as outras comunidades africanas e não africanas existentes na costa oeste da África.”

João do Rio em seu livro *As Religiões no Rio*⁽²⁷⁾ cita o culto Malê ou religião dos Alufás dentre os cultos praticados pelos negros do Rio de Janeiro, descrevendo vários costumes e procedimentos religiosos dos alufás.

Vamos encontrar uma similaridade nas descrições de Manuel Querino e João do Rio, com o que conta o português Manuel Belchior sobre as práticas islâmicas na África Ocidental. Segundo Belchior, os mandingas da atual Guiné-Bissau praticavam, pelo menos até 1968, um islamismo mesclado com rituais da religião tradicional. Pode-se concluir, então, que o culto malê foi um fator de aglutinação dos escravos no Brasil, permitindo que, através dele, sem distinções étnicas, os negros se mobilizassem contra a opressão política e cultural.

Clóvis Moura afirma em “*Osa Quilombos e a Rebelião Negra*”⁽²⁸⁾:

“(...) Como explicar-se a modificação sociológica da função do Islã Metro no Brasil, que se transformou de elemento de *controle social* em elemento de *mudança social*? (...) O Problema do INFIEL aqui está subordinado a outro sistema de estratificação e divisão de classes, pois o branco,

ao mesmo tempo que era católico, isto é, representando uma religião contrária, era, ao mesmo tempo, o opressor social, e senhor dos escravos. Somando-se, assim, elementos que transformaram o islamismo negro em uma ideologia que unificava o oprimido nos três planos: no social, no racial e no religioso.”

As práticas religiosas trazidas da África, principalmente dentre os nagô, se reformularam e disseminaram pelo país, tomando feição regional e sendo uma forma brasileira de religião. Houve aqui uma reposição cultural, que permitiu o surgimento de uma forma peculiar de ser para o negro. Vários foram os intercâmbios religiosos e culturais, tanto em África como no Brasil, mas, apesar dos nagô influenciarem as demais formas religiosas, muitos são os cultos afro-brasileiro que apresentam diferenças e variáveis fundamentais na forma de culto aos ancestrais e aos orixás, como, por exemplo, nos cultos de origem banto.

Pelo que se pode concluir, a pessoa na cultura negra reconhece o real através do ritual, usando a alegria, o júbilo intenso pela aprovação total do que existe, do mundo que o cerca.

Sodré situa que⁽²⁹⁾:

“No ritual – essa estratégia de aparências – os gestos, os cantos, o ritmo, a dança, as comidas, todos os elementos simbólicos, se encadeiam sem relações de causa e efeito (não há um signo determinante), mas por contiguidade, por contato concreto e instantâneo. (...) A linearidade, da escrita, a abstração racionalista, o isolamento

hedonista do indivíduo (que desemboca numa alucinada “liberação” sem fronteiras), a obsessão do sentido último, encontram na cultura negra o seu limite.”

No ritual negro-nagô, o indivíduo que atua é sempre imediato e concreto, pois só assim o Axé se transmite e há possibilidade de uma dinâmica de trocas e da própria existência. Há uma participação do indivíduo em todos os níveis, com todos os espaços que poderíamos representar graficamente da forma seguinte:

SER SUPREMO
Orixás –Ori-- Ancestrais
Poderes inferiores
Universo material

Desta forma o universo, a vida e a sociedade estão inexoravelmente ligados e simbioticamente envolvidos.

Constata-se, assim, que olhar para o outro possibilita uma evolução nos conceitos, não apenas no sentido do que a ciência moderna chama de “revolução”, mas numa conscientização da natureza profunda dos povos, das alteridades, dos particularismos, das identidades.

No Rio de Janeiro concentravam-se, desde o início do período colonial, grupos de origem banto – palavra que significa pessoa – que têm sido definidos como um grupo com uma unidade lingüística, apesar das diferenças dialetais das diversas nações que o compõem.

Os bantos, provenientes do Congo e de Angola, foram espalhados em pequenos grupos pelos Estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Espírito Santo e Minas Gerais, sem possibilidade de nenhuma forma de comunicação.

Pode-se afirmar que, no Rio, onde predominou o elemento banto, desenvolveram-se dois tipos de cultos:

1º) seguindo padrões basicamente africanos: o candomblé de Angola ou candomblé do Congo, que posteriormente recebeu influência do candomblé nagô, trazido para o Rio pelos baianos;

2º) seguindo padrões variados, apesar de manter uma base africana: o candomblé de caboclo, a umbanda e a quimbanda.

- O cambomblé de angola

O culto angola, no qual o orixá é chamado INQUICE, segue o modelo das religiões tradicionais negros-africanas, diferindo do culto nagô no que se refere ao culto aos ancestrais, já que para o angoleiro só existem duas cerimônias realizadas para os mortos. A primeira, que ocorre no momento em que o membro da comunidade-terreiro falece (ZEZEKA) e outra, após um mês do falecimento (ZERIN ou CIRRUM), que se destina às ofertas dos pertences que o falecido destina aos membros da família e da comunidade, segundo sua vontade, expressa através de Ifá ou antes de sua morte.

Na cerimônia do CIRRUM ou ZERIN, não se utilizam os ingomas – atabaques para os nagô, já que o TATA DE UMPEMBA usa porrões de barro, abanos e

cua para a cerimônia, controlando a pessoa falecida através de *pemba*.

Os componentes do culto angola cultuam como entidade suprema, como idéia infinita de Deus, ZAMBI ou ZAMBIAPONGO. A comunidade-terreiro conta com os elementos seguintes:

1. Autoridades máximas:
 - NENGUA INQUICE (mãe de santo)
 - TATA INQUICE (pai de santo, babalaô e encarregado das rezas)

2. Autoridades intermediárias:
 - NENGUA KENDE (mãe-pequena)
 - TATA KENDE (pai-pequeno)
 - KAMBONDOS (ogás)
 - EKÉDI (que além de cuidar dos orixás, é responsável por pintar as noviças – é “mãe do giz”)

3. Filhas de santo:
 - EBAMI (membros que já fizeram a obrigação de sete anos no culto)
 - MUZENZA (pessoas iniciadas, que formam a base do corpo místico do terreiro)
 - ABIÃ (pessoas que só se submeteram a certos ritos preliminares, como o BORI)

4. Corpo auxiliar da comunidade-terreiro
Mulheres:
 - DOGAN (mãe da cozinha)
 - NENGUA INSABA (mãe das folhas)

- Homens: - TATA INSABA (capitão do mato)
- TATA INGOMA (alabê)

5. Instrumentos para o culto:

- INGOMAS (atabaques): Rum, Contra Rum, Rumpi
- GÃ (agogô)

A comunidade-terreiro se organiza como sociedade civil e de utilidade pública, sendo sua função assegurar a continuidade da vida de seus membros, através das trocas constantes de axé, que ocorrem durante os ritos. O rito de iniciação no culto angola ocorre da seguinte forma:

a) Para o ABIÃ:

- Consulta aos búzios no oráculo de Ifá, feita pelo Tata Inquice ou Nengua Inquice;
- obrigações e oferendas segundo a determinação dos búzios;
- Bori.

b) Para a Muzenza:

- todos os procedimentos feitos para a ABIÃ;
- consulta aos búzios;
- rezas até o término da iniciação, com agradecimentos a ZAMBI;
- obrigações fechadas para assentamento de UNGIRA (exu) e de INQUICE (orixá);
- primeira saída do RONDEMBE (clausura) para o barracão, em festa pública, com roupas brancas e

coberta com ALÁ, em homenagem a LEMBA-RENGANGA (Oxalá);

- segunda saída do RONDEMBE três dias após a primeira, para reapresentação da muzenza aos membros da comunidade, com roupas coloridas, em homenagem aos inquices;

- terceira saída, após três dias da segunda saída, com roupas nas cores de seu INQUICE, para recebimento do nome dentro do culto. Esta saída é feita em festa aberta ao público, que compartilha das comidas específicas de cada orixá homenageado. Cada saída da MUZENZA se constitui em três saídas do rondembe para o barracão, sendo que somente na última saída é que recebe o nome;

- após o recebimento do nome, a muzenza dança para o seu inquice;

- após a festa pública, a muzenza sai do rondembe e é apresentada a todos os lugares sagrados do terreiro, sendo levada a olhar para o sol. Em seguida, a Nengua Inquice dá a DIJINA (nome que a muzenza passa a ter na comunidade). Assim, a muzenza fica com dois nomes: um relativo ao orixá e outro que a designa como membro daquela comunidade-terreiro;

- sete dias após o recebimento do nome dado pelo orixá, a muzenza oferece uma quitanda (festa aberta, em homenagem ao CUNGE – orixá criança), que consta apenas de frutas e doces.

Na comunidade-terreira angola os membros do culto pedem licença para lidar com o sagrado usando a

palavra TUBANANGIRA, que corresponde ao AGÔ dos nagô, assim como têm algumas interdições comuns, tais como: não comer abóbora, cheiro-verde, couve, caranguejo, carneiro e peixe de pele, além de não beber ou manter contatos sexuais no dia da semana correspondente ao seu inquite e nas sextas-feiras, quando todos devem vestir branco, em homenagem a LEMBARENGANGA (Oxalá).

A festa aberta ao público é feita com cantigas de origem congoleza, em sua grande maioria. Assim, o ritual angola possui estreita relação com o ritual congo. Normalmente são cantadas sete cantigas para cada inquite, segundo a ordem seguinte:

- 1º Despacho de UNGIRA (Exu)
- 2º Incenso e pemba (pó deLembarenganga) no barracão, para segurança da casa
- 3º Cantigas para ROXOMUCUMBI (Ogum)
- 4º Cantigas para GONGOMBIRA (Oxóssi)
- 5º Cantigas para ZAZE (Xangô)
- 6º Cantigas para KINCONGO (Obaluaiê)
- 7º Cantigas para TEMPO
- 8º Cantigas para CATENDÊ (Ossaim)
- 9º Cantigas para ONGOROMEIA (Oxumaré)
- 10º Cantigas para OIÁ MATAM<BA (Iansã)
- 11º Cantigas para VUNGE (Ibeji)
- 12º Cantigas para DANDALUNDA (Oxum)
- 13º Cantigas para KOKUETO (Iemanjá)
- 14º Cantigas para ZUMBA (Nanã)
- 15º Cantigas para LEMBARENGANGA (Oxalá)

Através do rito, homens e inquices (forças da natureza) se tornam parceiros, estabelecendo uma coordenação que gera AXÉ – força vital, para a comunidade e para cada um de seus membros. O rito é o momento das trocas e contatos para um determinado momento, que é único e profundamente simbólico para a comunidade. O rito, através da oferenda, das trocas, reequilibra a relação entre vivos, mortos e inquices, possibilitando o crescimento do grupo. No entanto, cada grupo é sempre concreto, tendo a obrigação de dar, receber, restituir, numa troca que envolve animais, plantas, minerais e homens. Logo, a ordem de chamada dos inquices pode variar, apesar de se iniciar sempre com UNGIRA, que é transformação, princípio dinâmico da vida, transportador das oferendas, e concluir com LEMBARENGANGA, que é a criação, a totalidade, a origem.

- Camdomblé de caboclo

O candomblé de caboclo é uma festa aberta do público e se origina do culto aos antepassados dos nagô (culto de Egum), sendo uma manifestação de candomblé tipicamente brasileira, que engloba elementos dos cultos banto e gêge-nagô. O candomblé de caboclo foi criado para homenagear os índios, considerados pelos escravos africanos como os donos da terra. Para a religião tradicional africana, a terra é sagrada e os donos da terra são obrigatoriamente respeitados e reverenciados por

seus descendentes. Como os negros não eram os donos da terra no Brasil, por intermédio de candomblé de caboclo prestavam sua homenagem aos que consideravam seus verdadeiros donos, já que não tinham nenhum direito ou domínio sobre a terra. Assim, o candomblé de caboclo se constituiu numa forma de resistência e busca de um caminho para a integração do homem negro nas Américas.

Esta festa é normalmente feita a 2 de julho na Bahia, em comemoração a Catarina Paraguassú e Diogo Alves Correia, dois índios que representam o Brasil. Esta época é usada nos candomblés das diferentes etnias para as festas de caboclo.

No candomblé de angola todas as muzenzas com um ano de iniciação, após as obrigações do culto de inquice, são preparadas para cuidarem de um caboclo, cujo assentamento é feito pela NENGUA INQUICE, não havendo, no entanto, obrigatoriedade das muzenzas serem incorporadas.

Os caboclos se manifestam por incorporação das iaôs ou muzenzas devidamente preparadas para tal. Seu papel é dançar, dar conselhos, fazer curas, exorcizar e abençoar a comunidade-terreiro.

Normalmente os caboblos saudados nos candomblés de caboclo não são os cultuados na umbanda, sendo os mais saudados:

- Boiadeiro
- Martim Pescador
- Tumbancé
- Sultão das Matas

- Caboclinho
- Zumbi

O candomblés de caboclo, geralmente, segue o procedimento seguinte:

1º) Despacho para UNGIRA – sete cantigas cantadas em português;

2º) Incenso e pemba na cabana do caboclo;

3º) Cantigas, sempre em número de sete, para todos os orixás cantadas em português;

4º) Cantigas para os caboclos, louvando-se os donos da terra com as palavras: XETO ou XETO, MARROMBA, XETO;

5º) Oferecimento de JUREMA (raiz dosada com fumo, mel de abelha e vinho), frutas e comidas das oferendas, para os caboclos e para os participantes da festa.

A festa de caboclo é uma festa livre, aberta, na qual os caboclos se comunicam cantando SOTAQUES (desafios) e conselhos, chamando outros irmãos para a festa, ajudando, assim, as iniciadas a incorporarem outros caboclos, sendo uma manifestação muito espontânea e genuinamente brasileira.

Os dados aqui apresentados, sobre candomblé de angola e candomblé de caboclo, foram fornecidos pela Nengua Inquice AILDES BATISTA LOPES, do Ilê Oni Xangô – Cá te Espero (angola-nagô), situado no Parque Curicica, Rua Ourem 220, bairro de Jacarepaguá, Rio de Janeiro. Iniciada há quarenta e dois anos na Bahia, no culto angola, mantém, no entanto, a tradição nagô de seu pai, que pertenceu ao Axé Apó Afonjá de São Gonçalo

do Retiro, Salvador, e ao Ilê Agboulá (Culto de egun), na Ilha de Itaparica, também em Salvador, Bahia.

- Umbanda

A Umbanda é a religião de maior expressão n Rio de Janeiro, de onde se irradiou para os Estados de Minas Gerais e São Paulo.

Por ser de origem banto, a umbanda apresenta similaridades com as religiões tradicionais africanas, apesar das diferenças e variações na forma de culto aos ancestrais. No culto dos Egungun dos nagô, não existe incorporação, o que já acontece no candomblé de caboclo. Já no culto de Umbanda, os pretos-velhos e caboclos se manifestam ou incorporam através das sacerdotisas e sacerdotes, nos moldes do candomblé de caboclo. Além disso, as referências dos ancestrais de Umbanda são genéricas, situando uma nação, tal como Pai Joaquim de Angola, Vovó Maria Conga etc. Já no culto de Egungun há uma história precisa das referências dos ancestrais, que representam linhagens dinastias, protetores de regiões e cidades africanas e que são até hoje cultuadas na Bahia, junto com os sacerdotes já falecidos, (ojés), fundadores dos primeiros terreiros, que se fazem presente ritualmente no Ilê Agboulá, em Ponta de Areia, Ilha de Itaparica.

Os umbandistas funcionam segundo a possibilidade de uma pessoa poder representar várias outras, através da incorporação. Assim, se consideram súditos de vários senhores, dividindo seu tempo, seu corp e sua

pessoa para conciliar tal fato e poderem trabalhar para todos, de forma harmônica, isto é, conciliando vontades diversas com suas próprias vontades.

Em termos de organização social, a umbanda pode ser vista como um agregado de pequenas unidades, que possuem uma unidade. Assim, cada pai-de-santo é senhor absoluto de seu terreiro, não havendo autoridade superior que seja por ele reconhecida. Várias federações foram criadas, tentando uma certa centralização, mas como a diversidade é muito grande, a variedade vai caracterizar a umbanda, que possui centros com base em candomblé, com relações com o catolicismo, com os ensinamentos espíritas de Kardec. Enfim, os umbandistas estabeleceram formas próprias de lidar com as características da religião.

- A quimbanda

A quimbanda é vista pelos sacerdotes da Umbanda como a prática do mal, atribuindo-se aos sacerdotes quimbandeiros a capacidade de fechamento de caminhos de pessoas ou grupos e de abri-los através da atuação de “espíritos malignos”. Assim, dentro da conjuntura histórica brasileira, verifica-se que os terreiros que sofrem maior carga de opressão oficial são qualificados como quimbandeiros. Tal fato ocorre já que na quimbanda há um distanciamento dos modelos de religião e da linguagem oficial, considerados, portanto, como praticantes do “mal”.

Patricia Birman, no seu *O que é Umbanda* (1983) fala da necessidade de se refletir sobre a variedade das práticas dos terreiros de umbanda, que diferem tanto quanto as do candomblé, que apresentam nos cultos de tradição nagô a fidelidade à origem africana como um dos princípios distintivos mais importantes para a separação do “candomblé *puro*” para os “misturados”.

Desta forma, pode-se verificar que o afã de pureza e fidelidade à tradição leva a distinções e discriminações dentre os cultos afro-brasileiros, que servem para hierarquizá-los, em função da aproximação maior ou menor como um modelo de religião oficial.

Constar que os terreiros criam e recriam suas práticas religiosas permite concluir que o povo da Umbanda, quimbanda e candomblé possui uma linguagem comum – a do ritual – que possibilita a consciência de que formam um todo, que existe para além das fronteiras de seus terreiros, de idêntico conteúdo simbólico: negro e mítico.

Ao analisar-se a estrutura da pessoa na cultura negra, despidos de estereótipos e preconceitos, busca-se o conhecimento adequado – intencional, objetivo, crítico e transcendente – de uma realidade que não se conhece, trazendo-as o mistério do outro até o íntimo de cada um, desenvolvendo-se uma consciência que permita ao ser humano, enfim, à pessoa, a descoberta da própria identidade, da própria dignidade e do próprio potencial de liberação, produtividade e felicidade. O desenvolvimento da consciência permite, ainda, a *descoberta*

do outro, do próximo e da importância da solidariedade, por se olhar o outro inteiro, distinto, alternativo.

A descoberta da identidade, da dignidade, da produtividade e da felicidade leva à descoberta do mundo espiritual como parte fundamental da realidade, já que a realidade não-material faz da vida do homem algo qualitativamente diferente da vida dos animais e das coisas. Destaca-se, aqui, a descoberta do próprio valor de cada um como pessoa, não como algo externo a cada um, mas expressão em genuína realização do potencial inerente a cada ser como uma das mais importantes conseqüências do desenvolvimento da consciência.

Cabe frisar que o entendimento que se tem de descoberta do mundo espiritual como parte da realidade, não significa conversão a uma determinada fé religiosa, mas o encontro, ou pelo menos a procura, de um caminho para um relacionamento com as forças misteriosas que afetam nosso destino. Sampaio Bruno em seu livro “*A idéia de Deus*” coloca o Mistério na Filosofia, afirmando⁽³⁰⁾:

“A predeterminação do Universo é conhecida por seres espirituais superiores a nós, existindo fora de nós, mas que quando o queiram ou lhes seja permitido, nos podem dizer, fazendo-nos conhecer com antecedência, o *futuro*. Logo, a angeologia é intuição positiva e a profecia é realidade anômala.”

Sampaio Bruno demonstrou uma preocupação dialética ao ligar as relações do homem com o mundo invisível, que vemos e experimentamos, com o MISTÉRIO, que considera princípio de TODA A FILOSOFIA.

Bruno não compreende o mistério, mas realça sua importância e aceita outras verdades que a razão não consegue explicar, além de situar a existência de movimento e ritmo no mundo, analisando o movimento como início e o fundamento de tudo, porque é a forma de avançar as séries evolutivas do homem, no sentido de regresso a um espírito homogêneo. Muitas das colocações de Bruno se encontram na visão nagô que se está apresentando, mormente quando afirma que “o fim do homem neste mundo é libertar-se a si, libertando os outros seres. É a afirmação da vontade de viver diferentemente”, concluindo que “o homem tem de dar contas do supremo dever que lhe incumbe, o dever para com a natureza inteira”.

Bastide⁽³¹⁾ afirmou que o candomblé da Bahia apresenta uma filosofia que precisa ser entendida e conhecida em toda a sua profundidade. Neste momento, em todos os lugares do mundo, estão se encerrando as eras das descrições, dos estereótipos, dos elementos justapostos. Estão se descobrindo os sistemas simbólicos, as relações do visível com o invisível, do movimento com o gesto; do transcender do discurso dos mitos expressos por uma filosofia nítida e delineadora, que estrutura toda a identidade de um grupo.

Encontra-se nos pensadores contemporâneos um constante apelo ao outro em busca de uma significação para a realidade pessoal. O outro leva cada um além de seus próprios limites, onde cada um procura referências e pontos de apoio. Eu e Outro transformam-se em dois pólos de atração e de repulsa. Essas reações não são de modo algum contraditórias, mas complementares. O ser humano situa-se entre as duas pretensões extremas. Ambas concorrem para dar à vida humana sua real densidade e peso.

John Mibiti⁽³²⁾, fala sobre a necessidade de se analisar as concepções profundas dos africanos, face os diferentes problemas de vida. Coloca, ainda, que a filosofia africana é, também, exercício de pensamento e reflexão, que leva à compreensão, ao desenvolvimento do espírito, à lógica e à percepção, elementos fundamentais a ação de qualquer filósofo do mundo dito “civilizado”.

Aliado a MBITI encontra-se Cheikh Anta Diop⁽³³⁾, primeiro pesquisador a defender a tese da origem negra da civilização egípcia, que enfatiza a enorme força ética da vida do homem negro, que provoca os mais altos sentimentos de honra dentre os militares e produz o cumprimento total dos mais elevados valores morais da sociedade africana.

A cultura negra brasileira é dinâmica, encontrando-se em intercâmbio com a sociedade global. Bastide⁽³⁴⁾ diz que:

“o desenvolvimento da instrução escolar nas Américas, longe de destruir valores nativos para substituí-los por valores Ocidentais, pode ser um ponto de partida para aproximações fecundas e percepções mais aprofundadas.”

Desta forma, mergulhando-se de forma mais objetiva nas relações simbólicas da cultura negra, distingue-se o principal do secundário, verificando-se quem influencia o que, já que a dinâmica gera transcurso, que aponta para uma direção social e para uma direção política.

Constata-se, também, que, em relação ao processo cultural, a cultura negra vai ser fonte e dinamização de um ETHOS, vai ser indicadora de comportamentos, hábitos e atitudes, enfim, de uma maneira NEGRA DE SER. Estabelecendo e proporcionando uma ética própria, vem imprimindo formas específicas de relações sociais, estipulando formas próprias de organização e hierarquias, além de estimular a vida comunal com padrões estáticos peculiares e formas de comunicação específicas. O acesso a este riquíssimo sistema simbólico – pleno de conhecimento e sabedoria, permite caracterizar uma pedagogia negra iniciática e indica um ponto de apoio para a luta do homem negro em busca de sua libertação e de sua moral própria.

NOTAS DO CAPÍTULO I

- (1) LUZ, Marco Aurélio. *Cultura negra e ideologia do Recalque*. Rio, Ed. Achiamé, 1983.
- (2) MONTEIRO, Manuel Rui. *Teses Angolanas*. Luanda, União dos Escritores Angolanos, 1981, p. 32.
- (3) Especialmente em *Die Wissensformen um die Gesellschaft* (As formas do saber e a sociedade), Leipzig, 1926, traduzida ao espanhol a primeira parte com a denominação de *Sociologia do saber*, 1925, e, a segunda, como *Conhecimento e Trabalho*, 1969; e também *O posto do homem no cosmos*, 1ª ed. alemã, 1928. trad. espanhola em 1929 (1ª edição), sucessivamente reeditada.
- (4) *Pequena história da filosofia*. São Paulo, Saraiva, 1968, pp. 161/162.
- (5) *Antologia do pensamento social e político no Brasil*, São Paulo, Grijalbo, 1968, p. 17.
- (6) Lévi-Strauss. *Estruturas elementares do parentesco*, p. 71.
- (7) Kant, *Ideenzu einer allgemeiner Geschinhtein weltbuerglicher absicht*, 1784, cf. Elias, Norbert, op. cit. pp. 19/19.
- (8) FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*. In Obras completas de Sigmund Freud, Editorial Nueva Vision, Barcelona.
- (9) FREIRE, Gilberto. *New World in the tropics*. New York, Alfred A. Knosk, 1966, p. 152.
- (10) FREIRE, Gilberto. Aspectos da influência africana no Brasil. In *Cultura*, 6 (23), out./dez., 1976, p. 15.
- (11) RAMOS, Guerreiro. O problema do negro na sociologia brasileira. In *Cadernos do Nosso Tempo* (2), 1954, p. 211.
- (12) SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida*. Rio, Codecri, 1983, p. 134.

- (13) HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Rio, Ed. Tempo Brasileiro, p. 176.
- (14) HEIDEGGER, Martin. Obra citada, p. 135.
- (15) SODRÉ, Muniz. Obra citada, p. 139.
- (16) SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida*. Rio, Codecri, p. 127.
- (17) SODRÉ, Muniz. Obra citada, p. 131.
- (18) SODRÉ, Muniz. Obra citada, p. 146.
- (19) SANTOS, J.E. *Os nagô e a morte*. Petrópolis, Vozes, p. 203.
- (20) SANTOS, J.E. Recitação do ODU EJI-OGBÉ in *Os nagô e a morte*, p. 205.
- (21) SANTOS, J.E. Obra citada, p. 205.
- (22) Citado, por Augras, Monique in *O Duplo e a Metamorfose*. Petrópolis, Vozes, pp. 96/97.
- (23) Citado in *Os nagô e a morte*, de J. E. dos Santos, p. 216.
- (24) SANTOS, J.E. Obra citada, p. 28.
- (25) SANTOS, J. Rufino. *Saber do negro*. Rio, CEAA/Cândido Mendes, Mimeografado, 1984.
- (26) TURNER, J. Michael. *Manipulação da religião e exemplo afro-brasileiro*. Rio. CEAA/Cândido Mendes. Mimeografado, 1980.
- (27) RIO, João. *As religiões no Rio*. Rio, Organização Simões, 1951.
- (28) MOURA, Clóvis. *Os quilombos e a rebelião negra*. São Paulo, Ed. Brasiliense, Coleção Primeiros Passos, 1981, p. 62.

- (29) SODRÉ, Muniz. Obra citada, p. 178.
- (30) BRUNO, Sampaio. *A idéia de Deus*. Porto. 1902, Cap. IV, p. 174.
- (30) BRUNO, Sampaio. *A idéia de Deus*. Porto. 1902, C ap. IV, p. 174.
- (31) BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia, rito nagô*. São Paulo, Brasiliana, 1961.
- (32) MBITI, John. *African religious and philosophy*. New York, Anchor Books, Doubleday & Company Inc., 1970.
- (33) DIOP, C.A. *Nations negras et culture*. Paris, Presence Africaine, 1979, Tomo II.
- (34) BASTIDE, Roger. Obra citada, p. 91.

Capítulo II

A IDEOLOGIA DO AXÉ

Nota introdutória sobre o conceito de ideologia

*“Não se conhece tudo.
Tudo o que se conhece
É uma parte de tudo”.*
(pensamento Peul)

O axé, por ser o fator fundamental da cultura negra, é uma vivência fora dos limites da realidade da cultura dominante.

O axé está ligado diretamente ao processo iniciático e ao desenvolvimento pessoal e grupal dos negros brasileiros. Assim, ele perpassa todos os aspectos da cultura, já que as representações, imagens, conceitos, enfim, toda a estruturação e função das comunidades-terreiro se faz para propiciar o AXÉ, que é estruturador da personalidade dos membros do “egbé”, sua capacidade de realizar coisas, sendo o fator sem o qual os seres não poderiam ter existência, realização ou transformação.

Segundo a teoria do Materialismo Histórico, a ideologia tem como objeto:

“dar cuenta del proceso que desde la estructura social global, através de los aparatos ideológicos del estado, y desde las prácticas concretas en que un individuo se inscribe en el proceso de producción, determina un universo de significaciones que hacen impacto en el sujeto, que a su estructura psíquica, dando como resultado una ideología internalizada.”⁽¹⁾

Assim, pode-se entender que a ideologia é um sistema de representações que se manifestam como vivências, idéias ou imagens, assim como comportamentos, atitudes e discursos, sendo um dispositivo social que organiza um saber acerca dos mais diferentes aspectos da vida do homem, e que, se caracteriza por ser compartilhada por toda a comunidade.

A função fundamental da Filosofia, segundo minha opinião, é, exatamente, possibilitar a análise crítica das ideologias que distorcem o real, quando cristalizam na consciência dos fanáticos ideológicos, valores inflexíveis. Se situamos a ideologia como englobadora de todas as formas de consciência social, inseparável de experiência vivida pelas pessoas, pode-se concluir que é uma filosofia de vida que procura se equacionar a tantos aspectos da cultura o quanto for possível.

Para Althusser⁽²⁾ “só existe ideologia através do sujeito e para sujeitos”. Os membros de uma comunidade-terreiro se relacionam com o real de maneira bem diversa da exigida pela ideologia dominante. Logo, as práticas dos terreiros estabelecem limites espaciais, criam comportamentos, normas específicas e ocupam

lugares imprevistos em meio às relações sociais da vida brasileira. Assim, existe uma ideologia que atua na dinâmica social do terreiro, englobando todas as formas de consciência social, inseparável da experiência vivida pelas pessoas: o AXÉ.

Segundo Chauf⁽³⁾ “a ideologia é produzida pelas relações sociais, possui razões muito determinadas para surgir e se conservar, (...) é uma certa maneira da produção das idéias pela sociedade”.

A proposta da ideologia do axé se coloca como no livro *Mayombe*, o escritor angolano Pepetela, fala da realidade de seu país:

“Somos cegos, pois não temos os olhos e as antenas que são o povo. Se somos cegos, então apalpem o caminho, antes de avançar, senão caímos num buraco.” (p. 23)

Só se entende a vivência da comunidade negra, suas elaborações e estratégias culturais, míticas e simbólicas, tanto de individuação como de reciclagem de poderes coletivos e cósmicos através do conceito de AXÉ, que propicia a compreensão dos conceitos de sacrifício e morte.

O AXÉ indica uma consciência do negro-brasileiro de um sistema de pensamento que lhe é peculiar, pleno de elaborações intelectuais e estratégias positivas de ação. Tal fato possibilita a compreensão mais coerente das variáveis, da diversidade de modelos e situações, assim como de instituições que recompõem

uma forma de existir própria, que representa um SELF diverso do preconizado pela ideologia dominante.

Segundo Santos, J.E.⁽⁴⁾ deve-se compreender que:

“refletir sobre a função da ideologia e seus efeitos leva a pensar ainda sobre atitudes éticas, pessoais e profissionais. Acredito que o embasamento ideológico permeie não só métodos e concepções, como também o tipo de comunicação e a conduta em relação ao “outro”. (p. 13)

O AXÉ de cada homem negro brasileiro se configura em produção cultural durante o carnaval, festa regida por EXU e que aglutina os homens em torno de uma realização comum, em torno de ALEGRIA, que é redistribuída por todos e para todos. Exu é o transportador de AXÉ, atuando como um fio condutor de eletricidade. AXÉ é um processo de movimento, de mudança, que produz transcurso, gera dimensão histórica, contextual, social, política.

Grande é o desconhecimento das questões negras nos estudos desenvolvidos no Brasil, tanto no que se refere a raça, como no que tange à cultura e à filosofia. A descoberta do papel das religiões negras no seio da sociedade brasileira vai possibilitar a descoberta, revelação e recuperação dos fatos da vida e da experiência dos negros – logicamente de sua cultura, que têm sido encobertos, inacessíveis, suprimidos, distorcidos, mal entendidos e ignorados.

Através do entendimento da criação, produção, distribuição e transformação do AXÉ, identifica-se e

descrevem-se fenômenos relativos a fatos da vida e da experiência do homem e da mulher negra, buscando analisar especificamente a identidade étnica e sexual, a articulação entre elas e sua relação com os comportamentos, com a ética, enfim, com a forma preponderante de atuação em uma das duas ordens culturais da sociedade brasileira: a branca e a negra.

Florestan Fernandes⁽⁵⁾ em 1966 situava a industrialização como solvente do grupo étnico, pois a classe de trabalhadores livres substituiria a raça como foco de solidariedade, sendo, assim, um fator de desagregação da ordem racial. Já Otavio Ianni⁽⁶⁾, neste mesmo ano de 1966, afirmava que a industrialização ao invés de terminar com o preconceito, estava operando, através da racionalidade, para a elaboração do preconceito também do ponto de vista econômico, além de ocorrer uma adesão maior a um sistema de dominação racial. Em 1979, Florestan Fernandes ao apresenta as conclusões de seus vinte e cinco anos de projetos de pesquisa sobre o negro, realizados em colaboração com Roger Bastide, já afirma que a desigualdade racial continua sendo um fato inquestionável no país. Neste mesmo ano de 1979, Carlos Hasenbalg⁽⁷⁾ publica um dos trabalhos mais completos e elaborados sobre a discriminação e as desigualdades raciais no Brasil, aprofundando e comprovando a dominação racial e econômica existente em nossa sociedade, além de caracterizar a religião negra como uma estratégia de resistência cultural e demonstrar a existência da discriminação racial.

1. Axé e cerne de individualidade

No terreiro, envolvido pela obrigação ritual, o homem é regido pelas vivências e valores da comunidade, segundo os efeitos ideológicos que emanam de uma cosmogonia que se baseia no AXÉ. Através do AXÉ se faz possível o encontro de cada homem com seus próprios valores, com o seu próprio destino, enfim, consigo mesmo.

Assegurando a existência dinâmica, possibilitando o acontecer, sendo o princípio que propicia a vida, o AXÉ se constitui no conteúdo mais precioso do terreiro, já que produz em cada indivíduo autoconfiança, determinação, consciência de suas possibilidades de realização e fortuna.

A forma de existir dos negros, basicamente, estrutura uma identidade e transmite a experiência individual e coletiva de maneira específica. É de acordo com a participação individual dos membros da comunidade que se reatualiza o mundo psicológico, étnico, cósmico e histórico de cada pessoa, que se reconstrói individual e coletivamente, num plano que transcende o litúrgico e atualiza os valores culturais e a memória da comunidade.

Para Honorat Aguessy⁽⁸⁾ o AXÉ é o PROPRIUM AFRICANUM:

“o PROPRIUM AFRICANUM da concepção do universo e da sociedade não consistirá em pensar que as faculdades do intelecto africano são superiores às das outras sociedades, mas também não

se poderão considerar inferiores. O PROPRIUM AFRICANUM deve ser procurado no meio ambiente cultural (incluindo a ecologia) dialeticamente transformado.

Dizemos dialeticamente transformado porque há uma troca entre o meio ambiente e o intelecto, transformação do meio ambiente pelas produções do intelecto, reapropriação do intelecto transformado pelo meio ambiente (incluindo, eventualmente, as mudanças que implicam os contatos com outras sociedades).” (p. 96)

Desta forma, sendo o AXÉ uma força vital deve ser pensado dentro de um contexto cultural negro-africano, ou melhor dizendo, afro-brasileiro.

Entretanto, muito pouco apoio se encontrará na literatura clássica para a análise do AXÉ como base para a individualização, já que Freud, em *Totem e Tabu*, afirma:

“... podemos concluir que convergem no complexo de Édipo os começos da religião, da moral, da sociedade e da arte, de pleno acordo com a afirmação da psicanálise, de que esse complexo forma o núcleo de todas as neuroses...” (p. 234)

Logo, a visão de Freud sobre o que se recebe dos antepassados são neuroses, como se pode constatar no seu *Futuro de uma Ilusão*, quando comenta sobre religião:

“Os precipitados desses processos semelhantes à repressão que se efetuou nos tempos pré-históricos, ainda permaneceram ligados à civilização por longos períodos. Assim, a religião seria a neurose obsessiva universal da humanidade; tal com a neurose obsessiva das

crianças, ela surgiu do complexo de Édipo, do relacionamento com o pai.” (p. 57)

Dessa forma, Freud coloca os ensinamentos religiosos como “reliquias neuróticas”, dando primazia à inteligência, à racionalidade, chamando a atenção para a ciência, que seria a única forma de realização para o homem, quando diz que “a ciência não é uma ilusão” e que ilusão seria imaginar que podemos conseguir em outro lugar o que a ciência não nos possa dar.

No entanto, o homem negro engendrou outras formas de realizar o seu destino.

O culto dos antepassados, por exemplo, é importantíssimo, sendo o objetivo principal da comunidade, ao tornar visíveis os espíritos dos ancestrais, manipular o poder que deles emana – seu AXÉ – preservando, assim, a continuidade entre vida e morte. Na realidade, os *BABARÉ* (que são os pais), trazem para seus descendentes e demais membros da comunidade os benefícios de seus conselhos e bençãos, atuando como símbolos de conceitos morais e como guardiães de costumes e tradições do grupo. Deles se irradia um poder misterioso e sobrenatural – o AWÔ (mistério da morte) – condutor de AXÉ, de força para o grupo, como se pode constatar numa cantiga em iorubá, apresentada durante o culto aos Egungun, que possui o significado seguinte:

- | | |
|-------------------------|----------------------------------|
| 1. Gégé oró aso la rí, | “De acordo com os ritos, os |
| 2. La rí, la rí | panos (são os que) vemos, |
| 3. Gégé oró aso lé mon, | (O que) vemos, (o que) vemos |
| 4. A ko mó Babá | De acordo com os ritos, tiras |
| | de pano (são o que) vemos |
| | Não sabemos, pai. ⁽⁹⁾ |

Os Egungun aparecem inteiramente cobertos por roupas coloridas, que dão idéia de formas humanas. Acredita-se que sob as tiras encontra-se o Egun de uma pessoa morta. Ninguém sabe e nem deve procurar saber o que se encontra sob as tiras de pano, pois o segredo é a exigência fundamental deste culto.

Freud não aceita nenhum tipo de desenvolvimento cultural que não seja resultado da conquista da razão científica pragmática. Porém, o culto aos Egungun é explicado por um *mito* que se relaciona a um orixá feminino – *Oiá*, apesar do culto ser de veneração aos espíritos dos elementos do sexo masculino. É uma forma de manifestação cultural muito utilizada no sudeste da Nigéria, partes do sul e centro do Dhomey, Togo central, Ghana e Serra Leoa. No Brasil, o culto aos ancestrais está presente na Ilha de Itaparica, Salvador, já contando, porém, com terreiros em São Paulo e no Rio de Janeiro.

Segundo Juana Elbein e Mestre Didi, Oiá-Igbalé é mãe de Egungun, de acordo com o mito que conta:

“Oiá era mulher de Ogum e não podia ter filhos. Consultou um Babalawo, que lhe revelou que só geraria filhos de um homem que a possuísse com violência. Foi assim que Xangô relacionou-se com ela. Oiá teve nove filhos de Xangô, porém os oito primeiros nasceram mudos. Oiá consultou novamente o Babalawo e este disse-lhe que fizesse sacrifícios para alcançar o que desejava. O resultado foi o nascimento de Egungun ou Egun, que não era mudo, mas só podia falar com uma voz

inumana. Isto se refere à maneira característica do Egum falar.”⁽¹⁰⁾

Na cultura negra, então, o ancestral terá sempre presente, no grupo como um aliado, parceiro da troca ritual, através da qual o AXÉ se transmite.

Para alguns antropólogos como Edward T. Hall a *cultura* não é mais que um complexo sistema de códigos, com dimensões espaciais, temporais, hierárquicas etc., no qual atua como códigos de comunicação: o corpo e o comportamento da pessoa, os objetos que utiliza, a maneira com que emprega o espaço e o tempo, além dos signos que se transmitem pelos meios de comunicação que utiliza.

Já Watzlawich⁽¹¹⁾ afirma que a comunicação pode servir para minimizar ou maximizar as diferenças entre os comportamentos e percepções das pessoas. Assim sendo, a comunicação pode servir para *confirmar* a auto-definição e auto-imagem de cada um ou pode servir para desconfirmá-la. E o que mais desconfirma, segundo o próprio Watzlawich, é uma comunicação que demonstra total indiferença para com a existência do outro. Ora, se a identidade se liga ao que eu penso que sou e ao que os outros vão dizer de mim, segundo dimensões de espaço, tempo e simbologia, o que ocorre quando esta identidade é negada? Um grupo social só começa a existir como tal quando sua linguagem tem um significado próprio, que o identifica. Assim, o negro teve sua identidade desconfirmada por todas as comunicações da literatura clássica, ignorando-se –

logo, tendo-se uma total indiferença – com a cultura negra, maximizando-se as diferenças através da sensação de invalidade, impotência e insignificância.

JUNG ao tratar da individuação, que situa como sendo a busca do auto-conhecimento, divide o psiquismo em *consciente* – profundamente ligado ao ego, com limites pré-determinados e estreitamente ligados à vontade; e *inconsciente* – o que está fora dos limites da consciência, o desconhecido, o que existe em nós, independente de nossa vontade, do consciente.

Jung situa a *personalidade total* ou SELF como o resultado da interação ego-consciente-inconsciente. O ego se formando à medida em que cada indivíduo cresce, sendo o resultado da ligação do fator somático com o meio ambiente. Relaciona-se à vontade, ao esforço de adaptação do homem à vida, sendo, por isso, de enorme importância. O ego é o centro do campo da consciência, constituindo-se ego e consciente, na *personalidade consciente*.

No entanto, ao situar a personalidade, Jung apresenta como fator básico a ENERGIA PSÍQUICA, que define como um conjunto de fenômenos que se inter-relacionam e variam, tendo como integrantes todos os instintos: o sexual, o religioso, o de progresso psíquico, o do desejo de conhecimento, o artístico etc. Na cultura negra, a energia psíquica de JUNG é traduzida por AXÉ, força vital, energia de cada ser. Entretanto, Jung ao situar a energia do eu estabelece suas relações com o inconsciente, afirmando que o importante é o bom relacionamento do ego com o

inconsciente profundo, que propicia o equilíbrio psíquico. Aos elementos profundos do psiquismo denomina de ARQUÉTIPOS, traduzido por JUNG como a herança deixada no psiquismo das diferentes fases da história da humanidade. No caso da cultura negra, o culto dos Egungun funcionaria como uma forma de se lidar com o inconsciente coletivo. Jung situa também o inconsciente pessoal, que se forma com o indivíduo, ligado às coisas esquecidas e à *persona* – amoldamento a que o indivíduo se submete durante sua vida e que representa a maneira de cada um se apresentar em sociedade.

Há um enorme preconceito em relação ao inconsciente, já que é muito presente na visão ocidental a dicotomia bem-mal, certo-errado etc. Desta maneira, JUNG situa como o arquétipo da SOMBRA o que existe de negativo e tenebroso no fundo de cada ser humano. A sombra se relaciona à moral e cada indivíduo atingirá sua personalidade total, o SELF, quando integrar sua sombra pessoal ao seu consciente, isto é, quando tiver superado todos os arquétipos básicos, atingindo um grau de evolução pessoal que não contaria com a neurose, vista como a dissociação entre consciente e inconsciente, geradora de conflitos. Entretanto, o próprio JUNG diz que o SELF integra a personalidade total, mas nunca será todo conhecido, já que nunca se conseguirá esgotar o conhecimento de todos os arquétipos.

No processo de individuação junguiana, que se tentou situar, pode-se relacionar a liberação de uma carga de energia, que vai sempre caminhando para o mais fundo do inconsciente até atingir ao SELF – à

totalidade psíquica – a um equilíbrio entre consciente e inconsciente.

Entretanto, as colocações de JUNG sobre o inconsciente coletivo, são diferentes para os diversos grupos humanos. Analisando os povos que situa como “primitivos” – dentre eles os negros e os hindus – afirma que possuem uma consciência pouco desenvolvida, pois não têm vontade própria, sendo seu psiquismo quase só *inconsciente profundo* projetado na realidade que os cerca. Jung considerou a estruturação psíquica do homem negro basicamente rudimentar. Logo, pode-se dizer que a psicologia de JUNG se prende exclusivamente ao homem ocidental, não se aplicando aos negros ou aos orientais, que se manipulam de forma diferente com o inconsciente.

Analisando a forma de liberação do axé, que possibilita a aquisição de um saber iniciático sobre si mesmo e sobre a realidade que o cerca, e que permite ao homem negro auto-conhecimento, desenvolvimento social, criatividade e plena realização pessoal, se encontram muitos pontos comuns com a liberação de energia do eu junguiano. Constata-se, porém, que a psicanálise busca interpretar as verdades pessoais escondidas, partindo da posição de que o racionalismo é fundamental, que tudo o que existe deve ser explicado, dito e revelado. Na cultura negra, o segredo é exatamente a dinâmica de redistribuição do AXÉ, do vigor, das regras do jogo cósmico. A estrutura das relações internas do grupo de baseia no segredo. A estratégia do grupo não se apóia na violência ou em

armas de fogo, mas sim na astúcia, no poder de realização, no AXÉ, elemento básico da comunicação, e que cumpre a função básica da comunicação: ser o elemento formador da personalidade. O axé estabelece comunicação entre orixás, homens, antepassados, animais e coisas entre si, por intermédio de Exu, que é responsável pela dinamização de tudo.

Honorat Aguessy coloca muito bem o problema:

“O problema que se levanta é o seguinte: com saber em que medida teremos de aceitar declarações que, se não são inteiramente falsas, não são todavia verdadeiras e exatas a todos os níveis?

Em que medida se trata “de teorias” por vezes fascinantes, mas estéreis, desligadas da realidade positiva? Como se explica que cada um destes autores descubra na concepção africana do mundo o sistema filosófico ocidental seu predileto, de modo a evidenciar o platonismo, o aristotelismo, o agostinismo, o tomismo, o nietzscheísmo, o bergsonismo etc.? Poder-se-á falar arbitrariamente? E, se assim for, com que base?”⁽¹²⁾

Vai-se encontrar em Louis-Vincent Thomas, no seu “*Les religions de l’Afrique Noire*”, uma colocação muito boa, que é uma resposta ao problema situado por Aguessy:

“A concepção de um mundo arbitrário, obscuro ou irracional parece ser desconhecida na África tradicional. O homem negro, primeiro que tudo, atribui um sentido ao universo total, às suas dimensões segmentares, aos fenômenos que nele acontecem. Humanizando, ou melhor, hominizan-

do a natureza, sistema de intenções e de signos, afirma assim a ação do seu poder. E tem uma tal fé no poder de seu verbo que não começa nada sem pronunciar as palavras rituais que tornarão o trabalho eficaz.”

(...)

“A originalidade da escola etnológica consiste em ter evidenciado as filosofias africanas comparáveis e mesmo superiores às metafísicas grega ou cartesiana. (...) Há, por certo, um sentido lato da palavra filosófica que considera filósofo qualquer pessoa que reflita um pouco, que se esforce por ter idéias de conjunto obre o mundo e relacione o seu comportamento moral com alguns elementos cosmogônicos.” (p. 98)

A discussão é muito grande e está apenas começando. O importante é apresentar-se algumas idéias que possibilitem a compreensão da concepção de mundo segundo a cultura negra e em função de um código negro, já que o discurso – forma pela qual a mensagem chega ao público, possui um *incurso*, que é exatamente a ideologia e a psicanálise do autor do discurso. Verificando-se o que está incurso em cada discurso, pode-se revelar os conceitos ideológicos presentes, que é exatamente o que atinge estruturas profundas do ser, já que o discurso é apenas a atraente agitação da superfície. A identidade do negro do Brasil se vê constantemente ameaçada pelos diferentes discursos, desde os meios de comunicação de massa, até às comunicações interpessoais. Ao ver-se tratado de maneira impessoal, indiferente ou desvalorizada, o negro recebe uma mensagem de *desconfirmação*,

sentimento que destrói a personalidade, além de incitar à violência e à vingança. A linguagem, assim, é fundamental para a compreensão e o domínio da realidade e é imperioso que se possa dar condições ao negro brasileiro de falar de sua realidade e de seu mundo através da sua própria linguagem, já que segundo Stefa Kucharski, o mundo é um só, mas nem todos os fragmentos deste mundo existem em todos os lugares, por isso as palavras variam e as línguas são intraduzíveis entre si.

a) A oralidade

Para o Dr. Stefan Kucharski as línguas naturais existem para comunicar a realidade física e cultural de cada povo. Sendo a realidade de cada povo diferente: as línguas, em certo sentido, são insubstituíveis.

A característica essencial das culturas africanas e, logicamente, da cultura negra brasileira, é a oralidade, porque mesmo quando se utiliza a escrita, *a tradição* – que se entende como sinônimo de atividade – apenas se expande autenticamente pela *oralidade*.

Honorat Aguessy diz que a tradição, ao invés de traduzir um período já ultrapassado da vida de um povo, traduz uma forma de “ser permanente”, de atividade, num *faz-se, desfaz-se, e refaz-se*, que caracteriza a cultura, distinguindo-se de qualquer outra. A maneira de se transmitir valores e de se ensinar a filosofia de vida para os negros se dá através dos mitos, que tornam publicamente inteligíveis as conclusões cuidadosamente

elaboradas pela comunidade. Muniz Sodré, prefaciando *Contos Crioulos da Bahia*, de Mestre Didi, afirma:

“A História da cultura afro-brasileira é principalmente a história de seu silêncio, das circunstâncias de sua repressão. A oralidade, percebe-se, é necessária não apenas à sua dinâmica interna, mas também a seu posicionamento de defesa diante da cultura dominante, o meio externo. Daí o primado da TRADIÇÃO que, num sistema de comunicação oral, é o meio de conservar o saber e transmiti-lo, no tempo, de uma geração para outra.” (p. 5)

“(…) Os mitos, as lendas, os contos populares, sempre foram vias de acesso ao inconsciente de um povo. Os contos de Didi constituem excelente fonte de estudos, porque apontam diretamente para o universo mítico da cultura afro-brasileira. Didi escreve como fala.” (p. 7)

Segundo alguns especialistas em Platão, a presença e a abundância dos mitos nos diálogos de Platão se deve a uma preocupação pedagógica, tendo inclusive servido de síntese para os grandes problemas que abordou. Para Honorat Aguessy seria impossível Platão ter chegado à razão suficiente (LOGOS IKANOS) sem a exposição dos mitos. Afirma, ainda, que Levi-Strauss situa que “a emergência da filosofia na Grécia consistiu *sobretudo na reflexão do mito sobre mito*”.⁽¹³⁾

É importante assinalar que o mito traz o problema do “eu” de cada autor, diluído no anonimato da tradição e a análise de seu lugar na obra criada.

Em toda e qualquer situação de produção cultural, quer seja escrita ou oral, os valores que passam ao

consumo público passam sempre, mesmo que por instantes, pelo indivíduo. Porém, até que ponto o indivíduo se distingue da comunidade a que pertence sem a língua e o vocabulário que ela lhe lega?

Kucharski, em sua tese sobre *Implicações glotodidáticas da divisão da realidade em Linguística e Extralinguística* (Varsóvia, 1983), situa que “cada língua surge de uma realidade extralinguística específica, própria de uma determinada comunidade, que a criou e a usa”. Chama, inclusive, uma especial atenção para “estas ligações da língua com a realidade extralinguística”, porque as dimensões da realidade extralinguísticas são de ordem física, psíquica e cultural, frisando que “as comunidades linguísticas diferem entre si não somente pela língua, mas também pela realidade extralinguística!” Assim sendo, cada indivíduo se move num contexto em que a tradição de sua comunidade fixa a ordem simbólica que dá sentido a tudo o que ele faz e desenvolve. Pode-se concluir, então, que a comunicação do indivíduo com o seu meio tem uma função muito importante e muito pouco mencionada: a de ser o elemento de formação da identidade, sendo assim a *língua um reflexo da vida do povo*, sendo um *elemento formador da personalidade*. Mesmo existindo valores gerais, a maior parte deles, no entanto, se ligam *única e exclusivamente à comunidade que os criou*.

Entende-se, pois, que entre o indivíduo e a comunidade a que pertence existam mil laços indestrutíveis. Assim sendo, as obras individuais têm

muito de coletivo, da realidade extralinguística, que atualiza o seu “mitismo”, pois só as pessoas falam, logo cada mito deve ter se originado de uma criação individual.

- O mito

O mito é um discurso em que se fundamentam todas as justificativas da ordem e da contra-ordem social negra. Está intimamente ligado à ordem do simbólico, que representa a ordem ou a organização do meio que circunda o homem desde o momento em que nasce e que vai para além de sua morte.

Os mitos são indicadores de caminhos e meios para a aquisição, transformação ou transferência de axé. O axé se transmite numa relação interpessoal e dinâmica, num processo de comunicação direta, onde a oralidade é básica e fundamental. O AXÉ se desenvolve na comunidade-terreiro que funciona como um centro irradiador de todo um sistema cultural, do qual a oralidade é um de seus elementos, mas que deve ser visto em função do todo. Desde cantigas, textos míticos, histórias de seres ou animais, acontecimentos importantes ou lendas, todos explicitam o todo cultural, sendo instrumentos de comunicação e ensino. Os membros da comunidade-terreiro aprendem uma língua específica, vivem em função de uma hierarquia determinada pelo conhecimento maior ou menor de cada um, segundo concepções filosóficas, estéticas, alimentares, musicais, em função de danças, que se relacionam

diretamente aos mitos, lendas e refrões. Tal transmissão se faz através do *rito*, que é uma forma viva e participante, na qual se revivem e reforçam o sistema de conhecimento e de relações do grupo.

Pode-se concluir, então, que para a cultura negra, *o som, a palavra*, são *elementos mobilizadores*, que conduzem a ação, que *propiciam AXÉ*.

A maioria dos textos encontrados nas comunidades-terreiro provém dos textos oraculares do sistema Itá e do sistema ERINDILOGUN. Eis o que nos conta Juana Elbein dos Santos.⁽¹⁴⁾

“Os textos se agrupam em 16 corpos ou “volumes” principais chamados ODÚ, simbolicamente representados por uma configuração específica obtida ao lançar-se os 16 cauris, sementes ou elementos que os substituem. (...) Cada ODÚ principal tem 16 combinações possíveis com os restantes 15 ODÚ; independente destes 256 signos possíveis, cada uma delas ilustrando um texto-parábola. Estas histórias são também conhecidas como os diversos caminhos de um ODÚ e contém uma fórmula, uma cantiga ou um conjunto de versos que em forma condensada manifestam o sentido de toda a história. O ese (história) que se relata serve para aclarar esse sentido. (...)

Junto a esta inumerável quantidade de histórias, o terreiro preserva e reformula um riquíssimo patrimônio de invocações – os OFO e AYAJO, fórmulas coadjuvantes de ação – de saudações e nomes atributivos – os ORIKI em forma de palavra, frase ou poema – de textos adequados para os ancestrais – os IWIN – séries de cantigas para determinadas cerimônias – cantigas de PADÊ, AXEXÊ, XIRÉ, ABÓ etc. – e toda a classe de textos ligado à atividade ritualística. (...) A

transmissão deste vastíssimo conhecimento se veicula através de uma complexa trama simbólica, da qual a expressão oral é um elemento. O princípio básico da comunicação é a RELAÇÃO INTERPESSOAL.” (p. 15)

No ritual o orixá é invocado, respondendo por intermédio do transe individual do participante do culto. Para Muniz Sodré, o ritual é uma estratégia de aparências, onde todos os elementos simbólicos, se encadeiam sem relações de causa e efeito, mas sim por contato concreto e instantâneo. Assim, o indivíduo que fala é sempre imediato, concreto, pois só dessa forma se transmite o axé, indispensável à dinamização das trocas e da existência. Cada ato de comunicação é único, renascendo apenas no ritual. Logo, cada discurso irá depender da situação particular que está sendo vivida, havendo assim jogos discursivos e espaços ritualísticos de linguagem, num aqui e num agora, sem nenhuma preocupação com uma verdade absoluta. Através do ritual forja-se a identidade pessoal, edificada progressivamente. Graças aos orixás, cada elemento é individualizado do ponto de vista espiritual, porém, não é ser isolado nem autônomo: está ligado aos antepassados da humanidade, da “nação a que pertence”, do terreiro e de sua própria família. Com o orixá, cada pessoa participa dos poderes que governam todas estas substâncias. Através do rito, cada iniciado estabelece uma relação íntima com seu *orixá pessoal*, com o qual passa a identificar-se.

A identificação de cada membro com o orixá determina, de certa maneira, seu relacionamento com os outros membros do terreiro, já que certas funções e trabalhos lhe serão atribuídos em função do orixá. Ao mesmo tempo, sua inclusão no grupo do culto irá se dar na razão direta do conhecimento dos segredos que passa a possuir por intermédio da comunicação que o processo iniciático lhe transmite. Juana Elbein⁽¹⁵⁾ situa muito bem esta dinâmica de comunicação ritualística:

“Duas pessoas pelo menos são necessárias para a transmissão oral. O conhecimento passa diretamente de um ser para o outro, não por um raciocínio lógico, a um nível intelectual, mas pela transferência de um código complexo cujo mecanismo mais importante é a relação dinâmica. A palavra proferida tem um poder de ação. A transmissão simbólica, a mensagem, se realiza conjuntamente com gestos, com movimentos corporais; a palavra é vivida, pronunciada, está carregada com modulações, com emoção, com a história pessoal, o poder e a experiência de quem a profere. A palavra transporta o alento – veículo existencial – e atinge os referentes e planos mais profundos da personalidade. Neste contexto, a palavra ultrapassa seu conteúdo semântico racional para converter-se em um instrumento condutor de um poder de ação e de realização. (...) Cada palavra é única. A expressão oral renasce constantemente, é o produto de uma interação tanto a nível social como individual. No nível social, porque a palavra é pronunciada para ser escutada, ela emana de uma pessoa para atingir a outras, ela comunica de boca a orelha a experiência de uma geração a outra. A palavra é a interação dinâmica em nível individual porque

expressa e exterioriza um processo de síntese no que intervém todos os elementos que constituem um indivíduo. (...) Durante o ciclo de iniciação do principiante ABRIR A FALA facultará ao orixá-entidade sobrenatural, através da possessão, comunicar-se, transmitir sua mensagem e afirmar sua presença. (...) Os sons produzidos pelos instrumentos atual sozinhos ou em conjunto com outros elementos. São invocadores formidáveis das entidades sobrenaturais, são indutores eficazes de ação promovendo a comunicação entre o mundo natural e o mundo paralelo do além.” (p. 13)

É muito importante que se procure olhar os contos negros por diversos ângulos. A negra velha contadeira de histórias é um estereótipo mantido na sociedade brasileira, mas, no entanto, não se conhece o sentido nem a finalidade das histórias. Os contos transmitem formas de pensar e de se comunicar dos negros sendo que os contos de Mestre Didi se destacam dos demais gêneros e formas literárias, mesmo das que Roger Bastide classificou como afro-brasileiras. Os contos de Didi caracterizam a forma própria de coesão e expansão das comunidades negras, mostrando os valores da comunidade e afirmando a identidade do grupo. Ao mesmo tempo, esclarecem os valores civilizatórios deste segmento populacional brasileiro, que luta por se integrar e por ser reconhecido pela sociedade global. O conto de Mestre Didi, intitulado *A Fuga do Tio Ajayí* situa muito bem as regras de coesão social da comunidade negra e a preocupação com a estrutura da personalidade de seus integrantes:

A FUGA DO TIO AJAYÍ

No tempo da escravidão, quando os senhores não queriam e proibiam que os negros venerassem os seus orixás, um tio da Costa chamado Ajayí, ajuntou um bocado de escravos igual a ele e incentivou a fazerem uma obrigação para um dos orixás que eles adoravam.

Todos os escravos da casa e da redondeza de onde morava tio Ajayí ficaram muito contentes com a idéia. Escolheram um lugar bem reservado no mato da fazenda, fizeram um terreiro adequado para a dita obrigação, ornamentaram tudo bem direitinho, conseguiram arranjar alguns animais de dois e de quatro pés, e todas as outras coisas precisas para fazer os preceitos conforme o ritual. Quando estava tudo pronto começaram a fazer as obrigações para o orixá, que duraram três dias, com todo o preceito e sem nada de anormal ter acontecido. Tio Ajayí, bem animado com o resultado obtido durante aqueles três dias, entendeu que devia prolongar a festa por mais um dia. Aconteceu que dentro desses três dias, o senhor, dono daquela fazenda, já tinha desconfiado que estava existindo qualquer coisa fora do comum entre os negros. Por isso chamou um de seus escravos prediletos, mandando ir espionar o que estava acontecendo. O escravo, depois de ouvir o seu patrão, saiu e se juntou aos outros escravos. Devido a satisfação e o contentamento que estava existindo entre os mesmos, não presenciaram a aproximação do escravo espião. O dito escravo, depois de ter presenciado tudo e localizado o lugar onde estavam fazendo as obrigações, voltou imediatamente e fez ciente de tudo ao seu senhor. Este mandou logo chamar o Comissário do lugar, ordenando que fosse com alguns soldados terminar aquela reunião que estavam fazendo dentro da sua roça e prendesse o responsável. Dito e feito. O Comissário, acompanhado de alguns soldados e guiados pelo escravo espião, deixou chegar a noite

e se encaminhou para o referido lugar onde estava o tio Ajayí, com seus irmãos e colegas, fazendo suas obrigações.

Quando estavam quase perto do lugar, um dos vigias que tio Ajayí tinha colocado no caminho, avistou a caravana e avisou para um outro que estava mais perto do terreiro. Assim foram passando o aviso até quando o último avisou assim para Tio Ajayí.

- TIO AJAYÍ SOLDADEVEM.

Tio Ajayí respondendo disse:

- JAKURIMÁ JAKURIMÁ

Daí todo mundo foi se arrumando, apanhando tudo o que podiam carregar e fugiram do lugar. Quando o Comissário e seus soldados chegaram no lugar não encontraram pessoa nenhuma. Mesmo assim não desistiram da perseguição.

Quando eles foram avistados novamente por um dos vigias do Tio Ajayí, esse disse assim mais uma vez:

- TIO AJAYÍ SOLDADEVEM!

Tio Ajayí, fazendo sinal para toda a sua gente lhe acompanhar, respondeu:

- ENTRA IN BÊCO SAI EM BÊCO.

Todos responderam:

- TIO AJAYÍ TOCA BANDO QUI EU VAI CUMPAHANDO!

E assim Tio Ajayí foi-se distanciando do Comissário e seus soldados. O Comissário já cansado desistiu da perseguição a Tio Ajayí com toda a sua gente.

Tio Ajayí a esta altura já estava num pé de uma ladeira bem cumprida e difícil de subir. Mas para fugir dos soldados e ter certeza de que os mesmos não estavam mais lhe acompanhando, animou o pessoal subindo a ladeira e cantando assim:

Solo: QUANDO EU SÓBI NI LADÊRA.

Coro: EU CAI EU DIRÛBA.

Quando o pessoal viu Tio Ajayí cantando e subindo a ladeira aos trancos e barrancos resolveu

fazer o mesmo. Assim chegaram ao topo da ladeira, onde Tio Ajayí fez sinal para todos se sentar, a fim de descansar um pouco, e cantou assim:

Solo: EKÚ JOKÔ!

Coro: TABARÁ TABARÁ!
TINTIN JAKÁ.

Solo: EKÚ JOKÔ.

Coro: TABARÁ TABARÁ, etc.

Quando terminaram de cantar essa cantiga e que Tio Ajayí ia recomeçar a jornada, um carneiro deu um berro, e uma criancinha se assustou e desatou a chorar. Tio Ajayí, que prestava atenção e reparava tudo, aproveitou aquele momento e cantou:

Solo: OCANÊRO BERÔ.

Todo seu pessoal em coro respondeu:

Coro: BÉRÉRÉ...

Solo: O MINIMO XORÔ

Coro: BÉRÉRÉ...

Depois de tudo isso, Tio Ajayí, se despedindo de todos os irmãos e colegas disse:

- Meus irmãos, de agora por diante estamos livres, não só dos soldados que nos perseguiram como também dos nossos senhores e do cativo que nos era dado. OLORUM ATI AWON ARIXÁ BÁ FÉ AWON GBÔGBÔ (Deus e todos os Orixás abençoem a todos).

O conto de Mestre Didi demonstra claramente a dicotomia morro-asfalto, contando não apenas uma forma de resistência cultural, mas também de luta social e de plena consciência da problemática ordem cultural branca de um lado e ordem cultural negra de outro, segundo Muniz Sodré.

No Brasil a cultura negra usa estratégias próprias de resistência de uma parte da população que não tem

outras armas a não ser sua própria crença na vida, no poder de realização, no seu Axé.

Na literatura de Mestre Didi não se encontram as angústias expressas pelos ditos “poetas afro-brasileiros”, assim chamados por Bastide, nem estão presentes lutas por integração individual, que caracterizam fragmentação de identidade. No conto estão as regras de coesão social da comunidade negra, estruturadora da personalidade de seus integrantes e caracterizadora de uma maneira típica de ser.

b) A criatividade

Todos os elementos que compõem o ritual são veiculadores de axé, sendo que os objetos rituais antes de serem obras de arte são elementos simbólicos e utilitários.

Ola Balogun, em seu trabalho *Forma e Expressão nas Artes Africanas* (1977) mostra, com muita precisão, que na arte africana vamos encontrar uma meditação nascida da vida, que se liga direta ou indiretamente à experiência vivida. Assim, a arte é algo que permite ao africano mergulhar profundamente no significado da vida, sendo impossível desvincular toda e qualquer manifestação estética de um contexto religioso ou social.

Assim, *a arte negra não é um fim em si mesma*, mas um simples meio de se alcançar um determinado fim: *o rito*. Neste rito pode-se exprimir um mito ou uma cerimônia social, mas nele se associam a música, a

dança, o espetáculo, o drama, a escultura etc. Desta forma, a arte negra não tem o fim único de divertimento, já que o essencial é *o caráter ritual da obra*.

A cultura negra mostra, então uma estreita relação entre Arte e Vida, fazendo com que haja uma profunda ligação entre as diversas formas de manifestação artística com os fatores sociais, históricos e culturais específicos das comunidades em que surgiram e onde se desenvolveram. Formam, assim, uma linguagem específica e unitária, com uma função simbólica definida.

No Brasil é importante analisar-se a participação do negro nas artes segundo dois ângulos: 1º) arte feita por negros, mas segundo uma base de criação branca, européia; 2º) arte feita por negros, mas com base de criação negra, africana. Tal diferenciação é indispensável, já que a linguagem da arte só ganha universalidade após o conhecimento do contexto histórico e sócio-cultural em que cada obra foi realizada.

Ola Balogun comprova a importância da distinção dos diferentes tipos de arte ao comentar que belos exemplares de arte africana foram interpretados erradamente, já que foram apreciados segundo critérios estéticos europeus. Chama a atenção, inclusive, a classificação de “arte primitiva” dada à cultura africana, em função de uma teoria segundo a qual os escultores negros não realizam uma cópia exata das formas naturais, tal e qual o estilo clássico greco-latino porque são incapazes de fazê-lo. Daí deduziu-se que a Humanidade, ao longo de sua evolução, teve um estágio

de arte “mal feita”, antes de atingir à perfeição formal greco-latina. Ola Balogun⁽¹⁶⁾ comenta sobre tais idéias:

“Este raciocínio é evidentemente falso e podem assinalar-se dois erros básicos na concepção em que se inspira. Em primeiro lugar, os critérios estéticos não são necessariamente os mesmo em todo o mundo e não comportam, obrigatoriamente, a noção de imitação das formas naturais. Não poderá o juízo estético basear-se na dimensão ESPIRITUAL da obra de arte, em vez de o ser na sua semelhança com a natureza, na sua beleza ou na sua falta de beleza, enquanto objeto meramente visual?

Em segundo lugar, apenas uma visão etnocêntrica do mundo permitiria afirmar que a ausência de uma concepção estética análoga àquela que veio a desenvolver-se na Europa Ocidental, significa uma falta de perfeição formal.” (p. 47)

As esculturas africanas expressam esteticamente um conceito, referindo-se a um conjunto de signos que, normal se expressam em formas abstratas geométricas e exploram um espaço multidimensional. Representam a invocam uma visão do mundo, só sendo percebidas em toda a sua plenitude e riqueza simbólica própria no contexto e nas relações de comunicação com as forças invisíveis para a qual foram produzidas. São o que Ola Balogun chama de “Escultura de Signos”. Somente num determinada situação contextual é que a escultura se complementa em ritmo, movimento, dramatização e significação, exprimindo, com os diversos elementos estéticos que simbolizam o sagrado, uma visão coletiva e peculiar do mundo.

A oralidade e a arte constituem os componentes básicos da ação ritual, já que o axé só se transmite através da combinação de certos elementos materiais dos reinos animal, vegetal e mineral, estando contido em substâncias básicas de cada um dos seres animados ou não, simples ou complexos, que compõem o mundo. Assim o axé implica na incorporação dos “elementos simbólicos que representam os princípios vitais e essenciais de tudo o que existem”,⁽¹⁷⁾ numa combinação absolutamente individual, que possui uma dada significação. Assim, pessoas, animais, plantas e objetos participam da atividade ritual, que é profundamente criativa, já que a ritualização pública mostra apenas a aparência do segredo. Todas as oferendas que os negros chamam EBÓ antecedem as festas públicas e são determinadas pelo oráculo de Ifá. O EBÓ permite a redistribuição de axé, sendo que Exu é o encarregado da entrega de todas as oferendas, permitindo assim as trocas que possibilitam a expansão e revitalização de todos os seres.

Em grande parte das sociedades africanas, assim como na comunidade negra brasileira, cultuam-se as forças da natureza e o espírito dos antepassados. O uso de máscaras se liga ao ritual destinado a invocar os membros de Orun ou a estabelecer uma comunicação entre eles e o grupo. Quem utiliza a máscara tornar-se um símbolo ou um conjunto de símbolos que, enquanto durar o ritual, afirma que ele deixou de ser um simples ser humano para se tornar numa divindade ou num antepassado cuja presença foi invocada. Assim, o papel

essencial das máscaras e dos trajes em geral, e sugerir e, também provar a presença do sobrenatural. Assim, segundo colocações de Ola Balogun, o artista não precisa não precisa ser fiel a certas formas exteriores, já que não se tem um modelo a ser copiado do mundo natural. O que o artista busca reproduzir é “uma essência oculta e não uma aparência externa”. No Brasil vamos encontrar a presença de algumas máscaras, principalmente da cultura nagô, que são os PRO-SOPONS GELEDE, do culto aos ancestrais femininos. Trata-se de máscaras que, na maior parte das vezes, encobrem o rosto e a cabeça. O rosto da máscara pode representar um rosto humano ao passo que a cabeça e a parte de cima apresentam relevos com personagens variados, tanto podendo ser animais, como guerreiros ou soberanos sentados em seu trono.

As dimensões de segredo e de luta estão sempre presentes na cultura negra. O sentido de luta é que permite toda a dinâmica do processo, pois ela está presente nas relações dos homens entre si, com os orixás, com os animais e do princípio masculino com o feminino. Exu é também chamado de Pai da Luta, pela dinamicidade que dá a tudo, por ser elemento que estabelece relações entre as coisas. O poder feminino, exercido e regulado pelos orixás femininos e pelas Iyá-mi-àgbá – através de suas representantes na comunidade-terreiro, se organizam em sociedades como a GÊLÊDE, E’LEEKO, tendo à frente a IYA-LÓDE, a IYALORIXÁ ou a IYALAXÉ.

Em contrapartida, o poder masculino é exercido e regulado pelos orixás masculinos e pelos Baba-Egun – organizados em sociedade Égun, à frente dos quais se encontra o Alágba, o Babalorixá ou o Babalaxé.

Cada uma dessas sociedades e seus representantes utilizam-se de símbolos que os caracterizam e que também são transmissores de axé.

Deoscoredes Maximiliano dos Santos – Mestre Didi – é um dos mais importantes representantes da cultura nagô no Brasil. Descendente dos Axipá, uma das famílias fundadoras da cidade de Ketu e originária de Oió, capital política do antigo império iorubá, adoradores de Xangô e Oxóssi.

Aos quinze anos Mestre Didi foi confirmado sacerdote supremo do culto de OBALUAÊ – assogbá – no terreiro do Axé Opo Afonjá, em São Gonçalo do Retiro, Engenho Velho, Salvador, Bahia. Como assogbá, tornou-se responsável pela elaboração dos emblemas rituais do templo de Obaluaê, que incluem o Xaxará, o Ibiri, Oxumare Meji, Opa Ossaiyn etc.

Cada emblema relativo ao templo de Obaluaê expressa o significado do panteão da terra: O Ibiri de Nanã – mãe de Obaluaê e de Oxumarê, todos os três orixás “do interior da terra”. O Ibiri representa o próprio Obaluaê enquanto filho da terra, sendo a multidão dos mortos que são filhos de Nanã; o Xaxará de Obaluaê – e as serpentes de Oxumarê.

Nanã é associada à lama e contém dentro de si os mortos que permitirão o eterno ciclo do renascimento. Suas cores são o azul-marinho, azul-escuro – variável de

preto – que expressa o interior da terra e o branco, que expressa força genitora. Seu emblema é o Ibiri, formado por nervuras de palmeira enfeixadas – que representam os espíritos dos mortos, tiras de couro com suas cores azul escuro e branco e as contas – que são os descendentes, mais os búzios, que representam os mortos.

Obaluaê, filho de Nanã, provoca as epidemias e também as cura. Assim como Nanã, zela pela justiça e pelo equilíbrio. Seu emblema Xaxará é uma vassoura sagrada com a qual limpa e varre as doenças, as impurezas e os males sobrenaturais. O Xaxará tem uma forma reta, fállica, e se compõe de um feixe de nervuras de palmeira, tiras de couro com as cores de Obaluaê – o preto, o vermelho e o branco, além de suas variáveis, mais búzios e contas. Obaluaê se associa à idéia de interioridade e mistério (o preto), já que representa os mortos – *oku-orun*. O vermelho associa Obaluaê ao calor e o irmana a Xangô – orixá d fogo e da justiça. O branco associa à idéia de ancestre – descendente.

Oxumarê, irmã de Obaluaê, é representado por serpentes de ferro, que o ligam à cor preta, interior da terra, de onde surge três vezes ao ano para expandir a sua poderosa força vital – AXÉ – e retornar. Oxumarê é o arco-íris, sendo a grande cobra que se enrola à volta da terra e do céu, assegurando a unidade do mundo e sua perene renovação. Simboliza a multiplicidade de destinos e o mistério do renascimento. É o orixá conhecedor dos segredos da vida.

Os búzios – que simbolizam os ancestres – estão presentes em quantidades muito grandes nos parâmetros

de Oxumarê e Obaluaê e esta abundância caracteriza os emblemas, os parâmetros e a simboliza dos orixás do interior da terra.

Mestre Didi, a partir dos emblemas rituais consagrados, recriou obras estético-profanas, em que mantém a complexidade simbólica do contexto ritual, apesar de possuir um padrão estético original. As esculturas de Mestre Didi se caracterizam como esculturas negras brasileiras, que mantém sua significação de origem, mas que se constituem num trabalho de criação individual.

2. Axé e vida

Um poeta angolano, Manuel Rui Monteiro, cantou em seu poema POESIA NECESSÁRIA toda a renovação de que o homem é capaz quando a tal se dispõe. Em um de seus versos ele diz:

“É fértil este tempo de palavras
em busca do poema
que foge na curva das palavras
usadamente soltas e antigas
distantes da verdade dos rios
do quente necessário das brasas
do latejar silencioso das sementes
dentro da terra
quando chove.
(...)
Produzir na palavra
é semear e colher
é cumprir na escrita
a produção.

Produzir na palavra
é cantar as raízes
deste chão.”

(Onze Poemas em Novembro, 3ª ed.,
Cadernos Lavra e Oficina n° 1, União
dos Escritores Angolanos, 1980)

Refletindo sobre as palavras do poeta, e vendo o mundo através do axé, buscou-se na vida, na palavra renovada, ousar o vôo da águia, desenvolvendo sentidos, habilidades, aguçando ouvidos e olhos para ver além do que normalmente se via. Com esse sentido, colheram-se alguns depoimentos sobre axé e vida, buscando o que Nietzsche criticou na civilização ocidental: deixar de ser tartaruga, que recolhe a cabeça para dentro da casca, anulando todos os seus sentidos e se protegendo do desconhecido. Tal reflexão levou a uma constatação das diferenças de identidade como negro para o homem e para a mulher no Brasil, o que se procurou situar de forma objetiva.

a) O homem negro

- Um artista: MARTINHO DA VILA (junho/84)

Para Martinho da Vila AXÉ é a capacidade de fazer acontecer.

Seus valores fundamentais se ligam à FAMÍLIA, que situa como sendo um grupo de pessoas que têm a mesma identidade: “Família é quem está mais próximo,

quem está junto, quem fica feliz com os sucessos e vitórias de cada um de nós. É aquela pessoa que, mesmo sem te conhecer se sente no alto com você e que sofre e chora com suas tristezas e infelicidades, sentindo-se derrotada com você, ficando doente da alma quando você está doente. Isto é família para mim.”

Martinho situa a família extensiva africana, que se criou no Brasil e que se mantém nas comunidades-terreiro.

Ao situar-se como pessoa comenta:

“Nunca pensei muito no que eu represento. Porém, com o passar do tempo, querendo ou não, a gente vai sentindo a força de viver com as pessoas que sofrem conosco e isto aumenta cada vez mais a nossa responsabilidade pessoal. Cada um de nós é uma coletividade, responde por outros. Quanto maior fôr a família, maior AXÉ você vai ter, porque AXÉ é uma ENERGIA que emana das pessoas que estão ao seu redor. Quanto maior fôr a corrente, maior a capacidade de realização pessoal, de criação.”

Pode-se sentir como o axé se transmite e aumenta, fora dos limites do terreiro, quando o negro estabelece relações com o mundo segundo a sua cosmovisão. É muito interessante, inclusive, como a dimensão de luta, que caracteriza a cultura negra, vai se mostrar quando o artista fala de sua apresentação em público, no palco:

“Quando se está no palco, mesmo que tudo esteja bem, nunca se sabe o que vai acontecer, porque

mesmo se fazendo o mesmo espetáculo a cada dia, cada espetáculo é um! A cada dia há uma ENERGIA diferente, que emana de quem está presente. É um aqui e um agora que não se repete! Pode ter o dia em que o grupo presente é a família! Então, o espetáculo flui muito bem. Mas, há dias em que as pessoas não estão vibrando e, então, não acontece nada. Numa apresentação em que o público é mínimo está presente e manda força, energia, o espetáculo cresce, fica tão grande que ultrapassa os melhores dias!

Mas, também pode acontecer o contrário. Você vai falar num lugar onde não tem família e, se as pessoas esperam que você se dê mal, há possibilidade de tal dado agir ao inverso! A reação negativa dá uma força à pessoa que faz com que o espetáculo vire luta, que procura superar a adversidade.”

Ao falar sobre a importância de cada um procurar cumprir o seu destino da melhor forma e ao situar o júbilo, a alegria, como o ponto de chegada para o homem negro, afirmou:

“A alegria é o que a gente busca sempre. Qualquer coisa que a gente faz é sempre buscando alegria, mesmo que o ato seja solene.

Não é interessante fazer uma tarefa qualquer que deixe as pessoas para baixo! É preciso deixar as pessoas felizes, realizadas!

Quando ocorre a tristeza, a família fica sensibilizada e manda energia para mudar o clima. A alegria é fundamental sempre! O axé pode ser a força para se chegar à alegria. Penso que qualquer tarefa feita para se alcançar um dado objetivo é uma luta em busca de um estado de alegria, é um carnaval.”

Buscou-se saber como Martinho José Ferreira vê o Carnaval, com todos os problemas que as escolas de samba vêm sofrendo no decorrer do tempo e até com o alijamento dos negros de sua manifestação cultural mais forte no Rio de Janeiro. Martinho explica:

“Carnaval é uma família. Quem faz carnaval espera que seu comportamento leve alegria para quem está olhando. É a extrapolação da alegria de cada um para o grupo. É a atividade de grupo que só tem valor se todos derem valor a coisa comum. Um bloquinho faz vibrar todo mundo que o organizou! Antigamente todas as escolas faziam a feijoada da VITÓRIA! Porque vitória? Vitória era a realização de todos do bloco, porque todos buscavam a alegria. No grupo há a realização de cada um e a realização do grupo, em função da alegria coletiva. É a realização pessoal de cada um dentro do grupo.”

“Muitas vezes as pessoas ingressam num grupo não para vencer, mas por mil outras razões, no entanto, acabam sendo mordidas pela alegria do grupo e pelo grupo. A intenção inicial era outra, porém, a emoção do grupo atua sobre a pessoa, que fica “mordida pela mosca”. Por exemplo, eu e a Vila Isabel. Antes a Vila tinha o encanto de diversão, que hoje já não tem mais. A minha profissão hoje não me permite mais a mesma emoção de cantar na escola de samba porque canto no palco. Ainda tenho emoção, mas não é a mesma. Então, porque fico na escola? Bem, como compositor da escola, já ganhei muitos sambas e estou realizado. Porque dá dinheiro? Não. Tenho todos os veículos de comunicação a meu dispor. Mas, falta em minha vida uma coisa: Vila Isabel ser campeã!

Acontece que tem pessoas que já estavam nervosas, achando que a escola estava com cheiro de campeã. Muitos esperam há anos. Outros morreram esperando. Então, quando isto acontecer, vai ser uma emoção muito grande para mim e para toda a comunidade. O importante é conseguir um campeonato com a moral acima de tudo! Todos querem isto, senão não vale.”

Pode-se verificar como existe em Martinho da Vila a consciência de si mesmo e graças a ela, como ele pode ser para os outros, numa autêntica liberdade de existir, que se coloca como uma expressão máxima de troca, aumento e irradiação de axé. Assim sendo, constata-se que não se pode ter plena consciência de si mesmo sem o outro, que permite que eu o contemple como se fora a mim mesmo. E Martinho situa o momento da “concentração” da escola, antes do desfile, descrevendo o sentimento de todos através da sua própria emoção:

“Na hora da concentração o axé é muito importante, porque às vezes eu estou ali, mas contra tudo aquilo que ali está. Uma escola só ganha um campeonato quando pintar uma força muito grande de todo mundo junto. E para isso é preciso se preparar para ganhar. Tudo lindo, tudo a favor, dependendo apenas de ACONTECER... Quando isto ocorre, mas uma ala não esta bem com a diretoria, nada acontece! Carnaval é alegria conjunta! É trabalho do grupo, para o grupo, pelo grupo. É axé transmitido e aumentado, redimensionado. É uma corrente forte, que passa a sua *alegria* para todos que a assistirem.

É fundamental que a família à volta te veja como peça básica de um grupo que se integra e se organiza para um mesmo objetivo: *alegria, realização plena de destino.*

O axé também pode ser passado para toda a comunidade brasileira, através da criação musical, artística, poética, enfim, através das manifestações culturais criadas pelo grupo. Alguns terão mais força para criar, mas todos os que estão participando podem ser vistos como co-autores. O músico faz a música, mas todos os que deram informações, emoções, enfim, axé, são também co-autores.

A inspiração pode alcançar o ponto máximo do axé. Maior inspiração implica em maior axé. Existe toda uma força que leva para o cosmos, que pode propiciar maior inspiração, maior axé. A prática com o palco pode lhe dar maiores possibilidades de realização, pela vivência que você possui. Quem tem mais vivência, tem mais inspiração, porque ela é o resultado da vivência. A criação é COLETIVA. Se passam as coisas recebidas de uma forma própria, peculiar, mas a criação é COLETIVA.”

Cumprе ressaltar como a visão de Martinho da Vila se encontra com aspectos aqui estudados sobre o mito e sobre a criação coletiva. Os conceitos apresentados por Martinho constituem o real que comprova a complexidade e a diversidade do conhecimento negro, sendo que suas declarações culminam com sua visão sobre a felicidade ou o objetivo do homem no mundo:

“Ser feliz é estar num alto *axé*. Eu acredito que todo mundo é muito feliz. As pessoas é que guardam um acontecimento ruim que apaga todos os bons. É preciso não lidar com o negativo.

Apagar as coisas ruins para deixar que entrem as coisas boas, esquecendo o que ocorreu de ruim em um dia, já que temos vinte e nove dias que são bons!

É preciso aprender a superar o lado ruim por acreditar na força, na energia que nos permite fazer coisas boas.

O artista está sempre em estado de felicidade e em estado de tensão! Quando ele começa tenta o sucesso. Muita tensão! Está meio famoso: continua tenso por querer chegar ao topo. Chegou ao ápice! Nova tensão! Agora, para não perder o lugar conquistado.

No entanto, quando o artista está voltado para a comunidade, não se preocupa com o sucesso, porque redimensiona o seu trabalho, situando-o como um simples FAZER, realizado da melhor maneira possível, e que transmita algo importante para ele e para o grupo.

No início, o artista usa todos os meios para passar aos demais o que tem dentro de si! Quando consegue, assume uma obrigação para com o público, para com as pessoas, de fazer passar o melhor de si, sem deixar de levar em consideração que tudo passa. Que ele não vai ficar para sempre. O artista que fica é o que está relacionado à verdade da comunidade, ao axé que consegue transmitir e não ao sucesso!

É preciso pensar que, de repente, é outro que vai continuar dando o recado que você começou. Que vai transmitir, manter e aumentar o AXÉ que você plantou!

É preciso deixar as pessoas seguirem sempre para onde querem ir, cumprindo o seguimento inexorável do seu DESTINO!”

Uma outra forma de saber como o homem negro vive o axé, foi buscando a visão de outros homens

negros, que vivem dentro da realidade brasileira, mas, apesar disto, pertencem a outros países.

- Um historiador: Dr. Michael Turner (Chefe de Programas da Fundação Ford – norte-americano: agosto/84)

Para o Dr. Michael Turner Axé é a força que o negro tem.

É uma força que é quase histórica, que vem antes do prejuízo e que vem crescendo por causa das coisas negativas que vem sofrendo desde o início de sua história, porque, obviamente, causa e efeito são aspectos muito importantes na análise profunda da negritude e do Axé, que caracteriza a nossa raça.

A grande preocupação do Dr. Turner é a identidade do homem negro:

“Pensando sobre os últimos vinte anos do negro no mundo; e pensando nos avanços do negro, numa perspectiva política e sócio-econômica, vemos que as raízes do continente africano começa a aflorar no mundo com as independências dos países africanos. Outro avanço seria a independência das Ilhas do Caribe e os avanços políticos do negro nos Estados Unidos e na América do Sul e Central. Ao mesmo tempo, os avanços políticos vêm acompanhados de uma série de problemas que acompanham estes supostos avanços, tais como os reversos da comunidade negra internacional: por exemplo, a presidência da Unesco está sendo contestada pelo fato do presidente ser africano, assim como, em casos individuais, um número muito grande de líderes políticos e sociais negros,

do continente africano, do Caribe ou Brasil, que têm uma capacidade fantástica de conseguir vitórias nas comunidades negras, mas que, em seguida, são bloqueados pelo sistema político do país, acabando com suas idéias arquivadas ou esquecidas. Este tem sido o fio da história universal do negro, nestes últimos trinta anos. Essa história se repete, se repete, e se repete. Então, eu acho que devido a estes fatores históricos, que também se voltam para os séculos anteriores, que se pode pensar um pouco no fato da escravidão ter atingido o negro como um grupo único. Assim, em função desta história tão particular, me parece que a ideologia que liga aquele negro da floresta da Austrália ao negro de Papua, na Nova Guiné, ao negro de Los Angeles com o negro aqui de Bangu, no Rio, assim como a negro de Kingston na Jamaica ou ao de Zambia, é o fator desta história tão singular da raça negra.”

E continua o Dr. Turner:

“Acredito que exista uma identidade que dá ao negro uma visão muito peculiar como pessoa, independente da cultura em que esteja inserido. Penso tal fato, em função de minha convivência com negros de diferentes lugares, por minha atuação como pesquisador. Estive em África, na Europa, no Caribe, na América do Sul e do Norte. Essas múltiplas passagens que tenho feito têm me permitido múltiplos encontros com negros de culturas muito diferentes, de idiomas diferentes, de backgrounds diferentes, mas sempre com um fio de contato.

Quero contar uma experiência que vivi no Suriname, em 1970: em Paramaribo, sem falar holandês ou tac-tac (mistura de idiomas), ia andando pelas ruas da cidade e ao encontrar negros do Suriname com apenas uma ou duas

palavras em comum entre nós, fizemos contato e eu conheci a casa deles, entendi as reclamações sobre as condições e os problemas que existem para eles naquela sociedade. É interessante, também, frisar, que, sobretudo na África, esta experiência nos dá um balanço das coisas que ligam a gente, mas também, das diferenças que as culturas impuseram a cada indivíduo. Isto é importante, porque o negro das Américas que viaja para a África, precisa respeitar as diferenças culturais, mas também entendê-las. Tal dado irá depender muito da cabeça do pesquisador, porque existe muita coisa em comum, mas também muitas diferenças. Assim sendo, acredito que se faz necessário entender e respeitar as diferenças culturais que são oriundas do curso da história, e, ao mesmo tempo, buscar compreender essa *identificação* que liga os negros dos diversos países, dos diversos continentes. Essa identificação é também, a meu ver, muito ligada à idéia de movimento de corpo, relacionada à maneira pela qual as pessoas se relacionam do ponto de vista físico. Eu me lembro que, quando morei em Salvador, Bahia, eu estava andando por uma rua da cidade quando ouvi um grito: Ei, americano! Ó, brother! Eu me virei e encontrei um outro negro americano. Nós nos cumprimentamos e eu não o conhecia. Bem, ele disse, eu, só por olhar para o seu jeito de andar, sabia que você era um negro americano. Do jeito que você caminhava só um negro americano costuma caminhar, foi óbvio para mim! Foi uma identificação visual e ele estava absolutamente certo. Existe toda uma memória gestual e aí é muito importante constatar como houve uma adaptação ao lugar em que o negro se integrou.”

Procurou-se verificar como o Dr. Turner vê o problema espiritual e que papel ele teria neste fio de

identificação entre os negros de diferentes lugares. Eis o que pensa:

“A questão da identificação e do fio de identificação é muito importante, porque talvez nesas próximas décadas seja o papel dos negros da diáspora dar mais energia à matriz, ao continente de origem, à África. Ficou constatado em Salvador, na 2ª Conferência Internacional da Tradição dos Orixás e Cultura, que muitos dos nigerianos que aqui vieram ficaram agradavelmente surpreendidos ao ver a força do candomblé no Brasil, sobretudo em Salvador.

Esse fato da África, na busca da modernidade, da transformação, no campo da economia e da tecnologia dar menos ênfase ao aspecto espiritual me faz analisar como historiador, tal fato como problema de geração. É importante que se entenda que se compararmos nossa geração com a de nossos pais, iremos constatar a postura, a atitude de alguns deles sobre a religião tradicional africana como algo absolutamente negado. Para eles tal fato era coisa do passado, que não estava em sincronia com as idéias de modernidade, progresso, e cultura. Cultura era coisa européia. Então, era preciso passar para a geração mais nova, tanto em termos emocionais, como educacionais e espirituais esta distância. Assim sendo, se faz necessário rever o passado, revisitar a tradição, para entender o valor. Ora, eu me pergunto, se no caso africano, essa geração que está tão atormentada, plena de idéias de civilização, desenvolvimento, tecnologia como necessidades, como uma África que conta com países independentes desde 1957, sendo que alguns só conseguiram tal fato na década de 60 ou outros na de 70, como o caso dos países de expressão portuguesa, com a necessidade de transformação social, política e econômica que engloba

tudo sobre comunicação global, espacial, meios de comunicação, com problemas de comunismo versus capitalismo, com mil conflitos ideológicos, que não dão ao continente condições de tranquilidade, sossego, enfim de se transformar paulatinamente numa sociedade supostamente moderna, como aconteceu com Europa e Estados Unidos, como manipulará o problema espiritual? Acredito que da mesma forma que nossos pais. Essa geração que está no poder na África, agora, com raras exceções, está realmente em meio a todo esse processo conflitante e talvez uma das coisas, pelo menos mais faladas em público e mais fácil de deixar de lado, é a parte espiritual.”

“Assim sendo, a geração africana que está ingressando agora na Universidade, é muito diferente da que está no poder e que teve uma educação e administração coloniais. As crianças e jovens que, há anos atrás estudaram em escolas de missionários, católicos ou protestantes, aprenderam que toda cultura de seu país era coisa de bárbaros. Logo, para ter uma educação moderna, européia ou americana, era preciso também aceitar o padrão cultural e religioso. Até mesmo a criança que vivia nas aldeias, que conseguia uma certa resistência cultural em casa de seus pais, ao retornar à escola vivia um padrão europeu, cristão. Tal dado mexeu muito com a cabeça desta criança, que convivia com dois mundos diferentes, com padrões culturais diferentes. É esta geração que está agora no poder em África. Tal fato cria um processo de fragmentação de identidade, que é o processo que se vive no Brasil. De uma certa forma, o africano sofreu na mesma proporção, esta mesma violência psicológica, cultural, espiritual, que se vive no Brasil. O resultado disto é que os templos antigos de África estão caindo, já que os governos dos diferentes países não estão preocupados com a preservação desta tradição aldeã.”

A preocupação de como a idéia do AXÉ perpassa as diferentes culturas, fez com que se indagasse como o problema espiritual se desenvolve nos Estados Unidos:

“Nos Estados Unidos, nos últimos trinta anos, surgiu uma nova classe média negra, com certo poder aquisitivo e que tem uma posição interessante. Eles fazem atividades entre si, criam bairros, condomínios, onde a vida cultural é negra, com colégios para as crianças, Ao mesmo tempo, vivem uma realidade de classe média embranquecida, com um distanciamento muito grande da massa de negros, que é marginalizada pelo sistema. É uma separação muito perigosa, já que a maioria dos negros nos Estados Unidos é marginalizada, desempregada, sem educação. O índice de desemprego nas grandes cidades urbanas americanas é de cerca de 70%, numa faixa de idade que vai de adolescentes negros até adultos de 28 anos. Em Nova York, Chicago, Los Angeles, Washington podemos constatar esta tragédia que está acontecendo com o jovem negro pobre que está cada vez com menos chance de se realizar na vida. Então, temos que nos perguntar o que vai acontecer com este grupo que tem hoje vinte anos, que saiu do colégio com 13 e que está desempregado. O que vai acontecer com ele aos vinte e oito anos? Esta distância entre a classe média negra e esta maioria é muito preocupante, porque para essa classe média houve a opção pela religião tradicional, enquanto que a grande maioria dos guetos em o problema da identidade cultural diluído pelo problema da sobrevivência. Verifica-se que o candomblé iorubá está aumentando nos Estados Unidos, crescendo muito, em parte por causa dos novos espanhóis que vieram de Cuba, do Caribe, da República Domi-

nicana, de Porto Rico etc. Assim sendo, a religião cresce por causa deles, mas está sendo do interesse maior da classe média negra, que dentro da Igreja Católica ou protestante não encontra o bem-estar espiritual e emocional que encontram na religião tradicional africana. Então, é um paradoxo, porque eles, de certa forma, em termos de Axé, de filosofia negra, estão dentro da religião. Entretanto, seu modo de viver se baseia em fatores econômicos, num padrão sócio-econômico que é branco e não negro. Eu constato que esta tendência vai crescendo nos Estados Unidos.”

A preocupação do Dr. Turner quanto às diferenças de identidade para os diversos estratos sócio-econômicos norte-americanos é também uma realidade no Brasil. Constata-se que a identidade negra no Brasil não pode ter um quadro conceitual que a reduza a um único denominador comum. Há necessidade de se pensar em conceitos de classe, poder, ideologia etc., que estabelecem diversidades de contextos e de manipulações ideológicas que dificultam uma identificação única para o negro. Não se pode confundir a identidade subjetiva com uma identidade dada objetivamente. Num país como o Brasil, a diversidade regional do grupo étnico implica numa pluralidade contextual que irá influir na identidade. Não se pode dizer que haja uma mesma identidade para o negro de um a comunidade-terreiro, de uma favela ou da classe média. É preciso retomar os fatores históricos, linguísticos e psicológicos para a análise da identidade. No presente estudo considera-se o fator histórico como o mais importante, já que o essencial para cada povo é achar um fio

condutor que lhe permita viver e transmitir aos seus a sua própria maneira de viver. A importância que se dá às comunidades-terreiros está exatamente no dado da forte base histórica que preserva, e que propicia uma identidade ao grupo.

Quanto às comunidades faveladas, acredita-se que a identidade tende a se diluir perante o problema da sobrevivência, só sendo reforçada quando o favelado é membro da comunidade-terreiro.

Na classe média há uma busca de identidade, que se volta simbolicamente para uma África idealizada e que vai buscar na comunidade-terreiro base para tal retorno simbólico.

Assim sendo, a identidade histórica atua como uma ideologia que dá ao grupo uma identidade distinta. Porém, levantam-se questões:

Qual é a identidade negra? A dos terreiros? A do negro oprimido? A política de uma classe média negra que não participa efetivamente do poder da sociedade em que vive? Tal complexidade faz com que se tenha problemas metodológicos e que se busque cada vez mais refletir sobre o homem e a vida segundo uma cultura específica, na busca de valores culturais reais e diferenciadas para o homem brasileiro.

O problema da identidade é uma preocupação do negro em todos os lugares. Eis como o Dr. Turner situa as dificuldades do negro americano em relação à busca da identidade:

“Pensando sobre a crise de identidade, lembro da minha própria experiência. Eu nasci no Harlem e lá fui criado. Eu me lembro que quando me perguntavam de onde eu era eu escondia, dizendo que era de Washington. Hoje eu me orgulho muito de ser do Harlem e faço questão de falar nisto, mas tal problema levou tempo para se resolver e isto ocorreu depois que eu comecei a me sentir mais seguro em relação à minha profissão. A medida que eu me afirmava como pessoa, me situava como negro. Foi um longo processo, aliás, ainda continua sendo. Nos Estados Unidos há um processo muito semelhante ao Brasil em relação ao massacre da identidade do negro. É um processo muito semelhante, menos talvez a partir da década de sessenta, quando começou o processo de estudos acadêmicos nas grandes universidades dos Estados Unidos. Assim, os textos utilizados agora, a nível de colégio, são muito mais preocupados em valorizar o negro, o índio, o asiático, buscando mostrar o pluralismo que marca a sociedade. Hoje se fazem pesquisas para ver se a criança negra americana se sente mais segura para ser negra, já que a sociedade como um todo está tratando deste pluralismo, procurando mostrar as diferentes contribuições dos diferentes grupos para a comunidade nacional. No entanto, os meios de comunicação de massa, apesar de haver hoje a presença de mais negros do que há dez anos, continuam situando como padrão estético da sociedade americana aquele menino loiro da Califórnia, de olhos azuis. Para muitos jovens negros americanos, a desfiguração de Michael Jackson tem razão de ser. Eles apóiam esta decisão em favor da estética americana, o que prova o conflito que existe em relação à identidade negra.”

E comenta o Dr. Turner sobre o Brasil:

“Na sociedade brasileira o problema do negro é mais complexo ainda que na americana, porque congrega muitos fatores, sendo que o fator econômico é o mais gritante. O fato do negro brasileiro, em função da conjuntura econômica do país, ter um poder aquisitivo muitíssimo menor do que o negro americano é um dado muito importante. O negro brasileiro não tem formas efetivas de penetração sócio-econômica.

Em termos de avanços, de 80 a 84, dentro de um contexto econômico, a posição do negro é muito ruim. Entretanto, mesmo com este problema econômico, a questão da identidade negra, a questão da atuação na vida profissional, comercial, artística e acadêmica está sofrendo mudanças na sociedade brasileira. Há, hoje em dia, uma identificação maior com os negros, independente das diferenças regionais, e entre os elementos dos diferentes estratos sociais. Mais negros brasileiros começam a entrar no processo do século vinte, de mudanças do meio urbano e rural. Existe mais convivência nas grandes cidades, ocorrendo, também uma transformação espiritual. A espiritualidade está extrapolando, inclusive, as fronteiras da cor. A ideologia do Axé atende tanto a negros como a brancos, e o Brasil é o grande exemplo de tal fato.”

E conclui:

“Nenhuma pesquisa de negro é mera curiosidade em relação aos orixás. Um sacerdote amigo me falou sobre o meu relacionamento com a religião. Este relacionamento, segundo ele, se dá na medida em que eu compreender muito bem que o meu compromisso pessoal com a religião é alguma coisa que virá com o tempo e em função de

obrigações que sentirei necessidade de fazer. Eu deverei caminhar nesta direção, na direção dos meus sentimentos, dos meus interesses, dos meus antepassados e do meu orixá: Xangô. E tal fato ocorre realmente. Eu me perguntei, inclusive, sobre porque tal dado acontece com os negros. Pela ótica da história, com a escravidão houve o brutal rompimento do africano com seu ambiente natural, sendo que a parte espiritual do africano, continuou ele, ultrapassando fronteiras físicas de mares, países, oceanos e continentes. Continuou existindo com ele e se recriando, florescendo em todos os lugares, sendo a maior evidência da religião negra a sua força de permanência. É um processo que continua, que cresce, se reproduz e que a história já provou a força inexorável que tem e que irá passar no futuro também e cada vez mais, com mais força, com mais energia, com mais AXÉ!”

Verificando como atuam os meios de comunicação de massa no Brasil, pode-se constatar que o Dr. Michael Turner situou muito bem as dificuldades e os avanços do negro e da ideologia do Axé em nossa realidade. A diferença de códigos entre a cultura negra e a televisão, por exemplo, não permite que mesmo quando se pretende dar ao público uma visão do universo simbólico do negro, isto possa ser feito efetivamente. A televisão possui um processo de comunicação que não permite resposta. Na cultura negra e troca de comunicação é fundamental ao sistema, já que a palavra pronunciada tem poder de ação. Apoiada na relação entre as pessoas e na transmissão oral, a palavra não pode dispensar a presença REAL do falante e do

ouvinte, de modo a que se exerça sua forma de atuação existencial.

A cultura transmitida pela tevê é uma cultura sincrética que resulta da mistura pouco lógica dos valores e das ideologias ligadas às classes populares e às classes médias, na medida em que se faz necessário eliminar todos os conteúdos capazes de dividir profundamente o público. Assim, a tendência sistemática a um sincretismo, leva a tevê brasileira a não exprimir claramente os valores de nenhuma classe ou grupo em particular. Assim, a televisão homogeniza os diferentes, passando uma visão do mundo ajustada à ótica do sistema hegemônico.

A tarefa principal da comunicação deveria ser despertar nas pessoas o desejo de conhecer melhor sua própria realidade, de modo a modificá-la quando necessário. A este processo chama-se desenvolvimento da consciência. Pode-se observar que, em nossa realidade, o negro sofre um processo de pressão da ideologia dominante e de perda da sua identidade, de sua capacidade de auto-conhecimento. Assim, resgatar a visão do mundo subjacente às manifestações culturais negras, tendo em vista a atualização das experiências da resistência negra como suporte a novas táticas e estratégias capazes de subsidiarem o homem brasileiro a superar o impasse política-cultura, deveria ser uma das metas de quem trabalha e se interessa pela construção da nação brasileira. Segundo tal perspectiva, a construção de uma identidade negra deverá passar, necessariamente, pela construção de uma *filosofia* que busque

no interior da cultura negra novos conceitos e novas estratégias que propiciem uma redefinição do negro sobre o negro, segundo sua própria concepção do mundo.

Buscou-se junto a um africano que vive atualmente no Brasil, proveniente de Cabo Verde, que já exerceu o cargo de Ministro da Educação e também Ministro da Saúde em seu país, uma outra perspectiva da capacidade de ser e de fazer do negro.

- *Um médico-psiquiatra: Dr. Manuel Faustino (Ex-Ministro da Educação e da Saúde de Cabo Verde – África – set./84)*

Para o Dr. Manuel Faustino a identidade é um processo que vai perpassar a vida toda do indivíduo e que vai ter, necessariamente, aspectos permanentes e aspectos que sofrerão mudanças. Mas dentro desse processo há questões que permanecem, que permitem que a pessoa tenha um referencial, que se identifique com SER ELA PRÓPRIA e não outra. Eis como descreve tal processo:

“Os aspectos que mudam tanto são de ordem física como psicológica, assim como os aspectos que permanecem são dessas mesmas ordens, em interação com o meio mais amplo, o meio cultural, o meio social em que a pessoa esteja inserida. Para mim, a personalidade é algo que começa a se estruturar desde o nascimento, ou talvez até antes, e que vai perseguir a pessoa, vai fazer parte integrante dela até ela deixar de existir, até ela

morrer. Mas isto não quer dizer que seja algo estático. Muito pelo contrário. Quer dizer, há uma junção, há uma luta de forças entre o PERMANENTE, que fica, que é constante e que permite que a pessoa se identifique como diferente das outras, e UMA SÉRIE DE AQUISIÇÕES, que a sua capacidade física, psíquica e a sua forma de inserção social vai lhe permitir, ao longo da vida e nas mais diferentes circunstâncias e que enriquecem o permanente.

Identidade é algo que está na interseção do individual com o social e que permite, exatamente, que haja algum tipo de equilíbrio na pessoa ao longo de toda esta caminhada.”

Ao ser indagado sobre a identidade do homem negro em interação com um meio social que o escravizou e o transformou em “coisa”, além de lhe impor uma outra ordem cultural, experiência que os longos séculos de colonização portuguesa também impuseram a Cabo Verde, que foi, inclusive um entreposto do tráfico escravo, o Dr. Manuel Faustino situa:

“O ponto central é a questão da contradição. Há uma identidade ou o que se poderia chamar um possível modelo de identidade que tenta se afirmar e há todo um conjunto de forças, de pressões, de situações, que tentam exatamente negar essa afirmação de identidade. Assim, eu vejo o processo de uma forma dinâmica, o que quer dizer que em várias circunstâncias esses aspectos contrários, que tentam impor um tipo de visão do mundo, de modelo, que é violentamente agressivo, que violenta de uma forma agressiva o negro, porque o retira do seu próprio contexto, de sua

própria realidade em termos culturais, em termos de valores, que se chocam com a resistência do negro. É evidente, que essas forças destrutivas vão, necessariamente, ter um impacto na personalidade do negro, na identidade do negro, em contextos dados. Eu não creio que, a não ser em situações-limites, essas forças consigam vencer. Isto só acontece nos casos de morte ou loucura, quando a identidade acaba sendo destruída.

Mesmo que a identidade do negro, seja alterada, por várias razões, eu diria, artificialmente alterada, porque se trata de todo um processo arquitetado, recriado e imposto com o objetivo de destruir o negro, eu acho que apesar de toda essa pressão, de todo esse conjunto de situações que tem as suas raízes históricas, econômicas com conseqüências psicológicas e ideológicas, não consegue destruir a identidade do negro, mas, apenas desvirtuá-la. Assim sendo, vejo o negro inserido nesse mundo contraditório num esforço terrível, e a sua personalidade nessas situações pode se definir como uma LUTA. Quer dizer, uma luta que nem sempre é claramente assumida como tal, mas que é a luta para dizer EU SOU, EU EXISTO, mesmo que isso seja feito, muitas vezes, contraditoriamente, negando-se a si próprio. Quer dizer, é a forma que ele encontra de dizer que está aí. Que existe e que tem uma identidade! Se condições outras que ele não escolheu, impõem limitações no desenvolvimento de sua personalidade, isto não significa que ele abdica de uma identidade.

Assim, existem distorções, é verdade, existem angústias terríveis, dificuldades tremendas, mas há fundamentalmente uma BUSCA CONSTANTE, que é a forma que o negro encontra de, apesar de todas essas limitações, se buscar, se inserir nesse processo dinâmico que é a construção, a

estruturação e a reformulação da identidade e da personalidade dele.”

Buscando saber até onde tal processo afeta os africanos na mesma medida que os brasileiros negros, procurou-se conhecer o processo pelo qual um caboverdeano, no caso o próprio Dr. Faustino, se engaja na luta pela identidade. As colocações feitas foram as seguintes:

“Vivi com muita intensidade o problema da busca ou definição da minha identidade enquanto negro, africano e caboverdeano. Como parte da estratégia da dominação colonial portuguesa em Cabo Verde, se procurou negar ao caboverdeano a condição de negro africano e de portador de uma cultura, matriz da nação caboverdeana. O impacto desta política foi muito grande porque a mistura física e cultural em Cabo Verde foi apreciável e porque, de certa forma, o fato de ser um arquipélago limitou os contatos do país com o continente africano.

Neste quadro, a minha luta, a minha experiência se deu nessas três dimensões. Numa primeira fase, ainda em Cabo Verde procurava entender a situação, sair do emaranhado das contradições que essa tripla negação me impunha. As pressões eram enormes embora muitas vezes sutis, mas a derrota não foi completa. A minha postura básica até os 17 ou 18 anos era de procura, de interrogações que não eram respondidas. Simultaneamente tinha de lidar com a realidade, com armas pouco claras. Mas era a única forma de estar presente.

Hoje assumo integralmente essas três vertentes. A da nacionalidade foi muito mais fácil de ser assumida. Na verdade tratou-se mais de dar uma dimensão política a uma realidade cultural e

psicológica. Tratou-se mais de clarificar do que de assumir. Quanto aos outros aspectos a mudança se deu em Portugal. Sim, foi na Europa que me descobri negro e africano. Isto porque de certa forma a questão de ser negro e africano tinha sido iludida. A minha caboverdeanidade, se era um referencial importante, era vivida com certa ambiguidade em relação às outras questões. Aparentemente as dispensava, o que no fundo não era mais do que o reflexo da dominação ideológica existente.

Se as descobertas foram importantes, eram insuficientes. Era necessário inseri-las na pessoa, numa pessoa que tinha um dia-a-dia de fraquezas, angústias e capacidade. Numa pessoa que era obrigada a ver o que tinha de comum com as outras, que sentia que a Vida não era apenas a sua e o mundo bem maior que o seu espaço. O esforço de entendimento, de reflexão foi grande mas era necessária a reeducação. O primeiro passo consistiu em reconhecer que havia falhas, que a identificação do problema não equivale à sua resolução, que apesar de negar racionalmente determinados valores, eles estavam internalizados. Faziam parte da minha pessoa. Foi uma fase muito difícil, muito complicada. De certa forma tratava-se de uma luta contra aspectos profundamente ligados à minha história, à minha vida, incrustados na minha personalidade. Porém, como o processo de formação da personalidade não é retilíneo, a personalidade não é algo acabado, ficou aberta a possibilidade de dolorosamente se reabsorver outros valores e até de reeducação a afetividade. Outros valores foram incorporados e começaram a ser vivenciados.

Devo ressaltar que se esse tem sido o meu trajeto individual, ele foi iniciado e se desenvolve num quadro mais amplo, tanto no que se refere a outras pessoas como a outras preocupações, notadamente de ordem política e social. O processo não está

terminado e integra uma preocupação de me situar no mundo, de ir me acostumando, solidariamente com outros negros, fraternalmente com todos os demais oprimidos e injustiçados.”

Indagado sobre o papel do axé para a conquista de uma identidade negra no Brasil, o ex-ministro da Educação de Cabo Verde destaca:

“Apesar de não dominar a questão religiosa no Brasil, admito a possibilidade de que o AXÉ esteja estreitamente ligado à busca da identidade em situações que objetivamente a negam. Talvez o AXÉ não seja apenas um instrumento de luta contra algo, mas sim se identifique com essa necessidade muito humana de afirmação nas mais diversas circunstâncias, favoráveis ou não. É natural que o AXÉ seja igual a essa necessidade ou uma das suas componentes. Assim sendo, é provável que de acordo com os condicionalismos, ele seja um instrumento de combate ou de afirmação. mas acredito que integra sempre a necessidade de busca e por isso pode ser muito importante na questão da identidade.

A questão do AXÉ levanta necessariamente o problema religioso. Contudo, como falei antes a sua conotação pode ser mais abrangente. É claro que as pessoas podem ter uma visão essencial ou estritamente religiosa do fenômeno. Podem concebê-lo em ligação com outras questões religiosas e entendê-lo como um (dos mais importantes) entre outros componentes que integra determinada religião. Podem ter uma reflexão profunda mais ou menos sofisticada e com distanciamento maior ou menor de outros aspectos religiosos e podem inclusive tê-lo como um referencial mais vivido e sentido no âmbito religioso e social do que re-

fletido. A consciência do fenômeno pode não ser muito clara mas ser vivida intensamente.

Estas diferentes situações revelam a importância que a religião pode ter em diferentes níveis, no processo de busca e construção da identidade. A religião pode ser um importante referencial num contexto em que permanentemente dizem que você não é você, que você não existe, numa situação em que a própria história é negada ou intencionalmente adulterada. As religiões afro-brasileiras e com elas o AXÉ podem ter uma importância assinalável, na medida em que podem ser encaradas ou vividas como possibilidade opressora e impossível. Acredito que o AXÉ possa ser um elemento de ligação entre pessoas (não necessariamente de cor negra) com histórias parecidas, com vivências semelhantes e até com perspectivas idênticas quanto ao futuro. Nesse sentido penso que a sua importância é fundamental.

Porém, é importante assinalar que existem outras vias de reforço ou busca de identidade. Não creio que o negro no Brasil para conduzir o seu processo de defesa ou recriação da sua identidade tenha necessária e exclusivamente de se dedicar a uma religião afro-brasileira. Existem outros caminhos, que aliás vêm sendo trilhados cada vez mais intensamente, tanto na área dos movimentos sociais como na da participação política. É claro que eles não excluem a questão religiosa. São vertentes que ampliam o horizonte do negro enquanto ser total.”

É interessante assinalar a similaridade de preocupações com a diversidade de diferenças quanto à forma de busca de identidade para o homem negro, que é basicamente a preocupação deste estudo, que propugna por não haver um critério único de verdade, que se

preocupa com uma concepção de mundo que permita a cada homem, segundo sua própria realidade, realizar-se o mais plenamente possível como pessoa. Situando-se Barenblitt⁽¹⁸⁾ que afirma ser a ciência “um sistema de apropriação cognoscitiva do real e da transformação regulada desse real, a partir da definição que a teoria da ciência faz de seu objeto”, pode-se também admitir que haja uma ciência de educação negra. A partir do momento em que haveria um real, que é o próprio homem negro, independente do pensamento científico que motivaria o sistema de sua apropriação de conhecimento e dando-se a sua transformação regulada por várias formas práticas a serviço da construção da sua identidade e da sua realização plena. Porém, para se chegar a isso, é preciso se relacionar teoria e prática, passando obrigatoriamente pela filosofia, que permite uma reflexão crítica sobre o real e sobre as transformações deste real, das relações ideológicas que envolvem as teorias e as posicionam, e da educação que, conseqüentemente, engendra.

Sobre os diferentes posicionamentos de uma identidade negra, eis as colocações do Dr. Manuel Faustino:

“O problema número um do negro, da sua identidade numa sociedade racista, está estreitamente ligado ao fato da marginalização ser em regra abrangente. Do ponto de vista social, político, racial e cultural o negro é considerado um cidadão de segunda categoria. Assim, creio que a questão da identidade do negro não deve ser dissociado das suas condições de habitação, de trabalho e de

educação. Por exemplo, a questão da educação é de importância fundamental e uma vez que ela se baseia e em larga medida perpetua esse tipo de marginalização. Uma concepção de educação que tivesse uma visão diferente das religiões afro-brasileiras, que as reconhecesse um estatuto diferente, como área de estudo ou de fé, seria crucial. É claro que isso teria de passar pela questão da marginalização do negro, que como vimos não é apenas cultural.

Me parece que as vertentes não estritamente religiosas podem ser analisadas através do AXÉ, na medida em que fazem parte da vida real, do dia-a-dia do negro. A sua participação religiosa, política, social e cultural poderiam constituir-se também em preocupações presentes numa reformulação da estrutura educativa brasileira que no geral, persegue objetivos, até certo ponto, inversos.

A questão do grande número de negros nos hospitais psiquiátricos ilustra bem a marginalização do negro. Sabemos que, por razões que não vamos agora analisar, problemas sociais são com muita frequência tratados com se fossem do foro psiquiátrico. Ora a quase totalidade dos negros pertencem às classes mais pobres, onde esse tipo de enquadramento é mais comum. Por outro lado sabe-se que a precariedade das condições sócio-econômicas pode ser um fator de adoecimento psíquico. As tensões geradas ou intensificadas por instabilidades profissionais e familiares aumentam a vulnerabilidade do indivíduo. Limitando a capacidade de realização do negro num quadro de marginalização quase completa, a realidade sócio-econômica existente pode, apesar das buscas de alternativas, ter efeitos desestruturantes para o negro. Uma vez que a maior parte dos trabalhadores da área da saúde mental desconhece a realidade cultural do povo e não raras vezes se serve de teorias importadas que não foram

reformuladas em função da complexa e diversificada realidade sócio-cultural brasileira, a sua intervenção acaba sendo problemática.

A abordagem do transe religioso ilustra bem essa realidade. É comum ele ser considerado pelos psiquiatras como manifestações de crises epilépticas ou histéricas, o que de fato apenas revela o não entendimento de uma visão de mundo e de uma relação diferente com a religião por parte dos que se dedicam aos cultos afro-brasileiros. A mesma incompreensão é encontrada no trânsito fácil entre as religiões afro-brasileiras e outras religiões, muito comum em largas parcelas da população.

Em tais circunstâncias o relacionamento com o médico fica muito prejudicado e a sua tendência é psiquiatrizar situações que ele tem dificuldades em entender. É claro que podem existir dificuldades psicológicas mas o desconhecimento do substrato cultural do negro (e não só) pode conduzir a graves erros de diagnóstico e à *iatrogenização*.

O fato de nos hospitais psiquiátricos o negro ser doente ou pertencer aos escalões mais baixos dos funcionários, por um lado confirma o tipo de inserção que ele tem na sociedade e por outro lhe recorda com uma insistência muito concreta que para ser alguém, ele tem de ser branco. Isto é, que ele deve adotar padrões culturais e até físicos que não são os da sua realidade bio-psíquica. Para ser gente ele tem de ser branco mas as circunstâncias insistem que ele não é branco, que ele não é diferente, mas inferior. A contradição adquire uma intensidade infernal vivida de forma dramática na fantasia e perspectivação muitas vezes coagulada do seu devir.”

Situando o problema da ordem negra e da ordem branca no Brasil, levantou-se o conflito colocado por

Roger Bastide como sendo conflito da moralidade negra e branca, que engendrou a posição branco: moral, permitido, versus negro: imoral, proibido. O Dr. Manuel Faustino analisa tal fato, segundo a ótica africana:

“A nível da moral assiste-se à reprodução do conflito que permeia a realidade social. No universo racista o negro é sujo, ruim, o símbolo da sexualidade entendida como algo mau, coisa de animal. O negro nunca é identificado com a razão, com o conhecimento, com a reflexão. É o antítese dessas “funções nobres”, é o representante, a cristalização de uma sexualidade vivida com muita culpa. Ora, a idéia de culpa, de pecado, está quase ausente das religiões afro-brasileiras, acontecendo o mesmo com a martirização, o castigo permanente etc. Ainda que tudo se passe ao nível simbólico, é indiscutível que isso ilustra aspectos de duas morais. Mas é claro que as coisas não se passam de forma estanque. Creio que a maioria das pessoas transita pelas duas. O predomínio de uma ou outra pode variar. Mas acredito que a mistura dialética é inevitável, até porque as definições de branco ou negro no Brasil conhecem uma flexibilidade impressionante, pois nem sempre a cor da pele encontra uma equivalência direta na cultura.

A difícil questão da formação da personalidade individual num processo de lutas e de forças, que é mais intenso em determinadas fases da vida, mas que no fundo (ao menos potencialmente) abrange toda a vida, fica mais complicada quando se pretende definir uma identidade nacional. Como encarar os aspectos regionais? E as diferentes contribuições culturais numa região e em regiões diferentes? A realidade de todos os negros é idêntica? E a dos brancos? Como relacionar tudo isso com a estratificação social?

A complexidade tem a dimensão da riqueza do real. Assim, me preocupo mais na identificação de barreiras que artificial ou erradamente impedem que a(s) identidade(s) flua(m) do que com a sua definição. Acho que se deve concentrar as energias e a atenção no diagnóstico, denúncia e destruição dessas barreiras. Feito isso qual será o resultado? Não sei. Mas o importante é saber o que limita, o que impede, o que discrimina, o que interdita e estrangula, porque tudo isso desvirtua a capacidade e castra as potencialidades do povo. Amplas massas, entre as quais os negros se encontram, ficam sem vez. Entendo a importância da identidade nacional na ótica do equacionamento desses problemas com base na criatividade corajosa da busca de alternativas globais, radicais e por isso inacabada.”

Pelo que se pode constatar nos depoimentos recolhidos, as idéias fundamentais sobre uma ideologia do Axé encontram respaldo numa praxis. Ao situar-se o Axé como a *forma de encontro do negro consigo mesmo*, através de formas bem diversas, com pessoas que vivenciaram esse processo e foram capazes de refletir sobre tal vivência, buscou-se validar a reflexão teórica desenvolvida na primeira parte deste estudo.

b) A mulher negra

Quanto ao posicionamento perante a vida no que se refere ao Axé para a mulher negra, como o seu papel é fundamental em nossa sociedade como o elemento que preservou, recriou e criou possibilidades para o desenvolvimento do Axé, não houve necessidade de

ouvir experiências específicas, já que a própria história das mulheres negras mostra tal posicionamento. Assim sendo, descrevendo, interpretando e refletindo sobre esta história, traçou-se um perfil e chegou-se às conclusões que se seguem.

Desde os tempos da escravidão, a mucama, a criada dos sobrados, eram negras e mestiças. Eram funções consideradas vis para a mulher branca. Como escrava a mulher negra foi o grande esteio da mulher branca, pois além de levar os recados amorosos da sinhá, criou nas casas condições de vida amena, fácil e até mesmo ociosa para as mulheres brancas. Cozinha, lavava, passava a ferro, esfregava de joelho o chão das salas e dos quartos, cuidava dos filhos e satisfazia às exigências do senhor. Tinha seus próprios filhos, na maior parte das vezes, resultados de contatos com os senhores. Contribuía eficazmente para o desenvolvimento ameno das famílias dos brancos e da economia do país, trabalhando também na lavoura, sem esperar ou julgar-se credora de nenhuma compensação.

Salvo algumas exceções, poucas foram as mulheres protegidas por coronéis e patrões importantes, sendo que a maioria continuou relegada à sua condição de servilismo de escrava ou à situação de falta de perspectivas das serviçais e domésticas das cidades, e às migalhas da evolução cultural e técnica de nossos dias.

A mulher negra foi, nos primeiros tempos de “liberdade”, a viga mestra da família e da comunidade negra. Neste período inicial de liberdade, as mulheres foram forçadas a arcar com o sustento moral e com a

subsistência de todos os outros. Sem condições de conseguir trabalho, segundo as condições acenadas durante a campanha abolicionista, o homem negro ficou sem condições de prover o sustento da família. Neste momento, a mulher negra foi o amparo da família. Deixou a senzala pelos cortiços das cidades e assumiu, praticamente, as obrigações que possuía na fazenda, dividindo-se entre o quarto que compartilhava em promiscuidade com os seus e as cozinhas das famílias abastadas. Duplicou, centuplicou seu trabalho físico e teve de encontrar energias, consciente ou inconscientemente, para enfrentar todo um complexo de situações novas. Passou a servir à patroa ao invés da sinhá, a ser perseguida pelos patrões, ao invés do senhor.

Contribuiu, com a humildade de seus serviços, para a emancipação da mulher branca. A grande indústria e a organização de classes que esta engendrou, fez desaparecer o modelo tradicional da mulher caseira e dedicada inteiramente à família. A evolução cultural brasileira e o empobrecimento gradativo das antigas famílias abastadas levou a mulher da classe média, também aos bancos escolares e às universidades, assim, como às repartições públicas. A mulher negra, a “empregada”, a “babá”, possibilitou e possibilita *hoje* a emancipação econômica e cultural da patroa, em cidades como as nossas, onde a organização dos serviços coletivos de creches é deficiente. E até mesmo, nas famílias que mantiveram a divisão entre marido e mulher, quem em geral executa as tarefas que caberiam à dona de cada é a mulher negra.

Mas a mulher negra e a mulata, agora rotulada como “mulata” profissional, continuam a enfrentar as barreiras criadas pelo preconceito racial. Na competição pelo trabalho de cada dia, a mulher negra tem menores possibilidades, até mesmo para empregos como doméstica em casas de famílias tradicionais. Quando a mulher negra consegue uma escolaridade maior ou um treinamento efetivo de suas capacidades e tenta uma colocação como comerciária ou industriária, ela esbarra com o problema do preconceito. Todos os anúncios se referem a jovens de boa aparência ou pedem retrato pelo reembolso postal, fazendo assim uma filtragem nas atividades mais categorizadas, de mulheres negras. A ascensão social e econômica da mulher negra (vide Anexo I) se processa em ritmo muito mais lento do que a dos homens negros e da mulher branca, como indica o trabalho de Oliveira, Costa e Porcaro, “*O lugar do negro na força de trabalho*”.⁽¹⁹⁾

Analisando um pouco mais, vejamos o lugar da mulher negra nos movimentos sociais.

Desde 1963 que recrudescer o movimento feminista, liderado pela psicóloga Betty Friedan, com a publicação de seu livro *A Mística Feminina*, cujo texto se liga à situação ocupacional da mulher. O sucesso deste trabalho gera o atual Movimento de Libertação Feminina. No entanto, segundo Jessica Martins Rodrigues⁽²⁰⁾, é importante analisarmos a IDEOLOGIA que permeia esse Movimento:

“Ideologia está sendo falada por nós como o “conjunto de idéias, mais ou menos sistematizadas e relativamente coerentes, que opera como forma de representar e conhecer o mundo”. Seria neste sentido, “a visão do mundo” dos agentes de determinada sociedade. No entanto, é importante lembrar que esta “visão do mundo” é determinada pelo meio social e histórico que estabelece as matrizes para estas formas de conhecimento, uma vez que o conjunto de relações de que os agentes participam constitui o mundo do qual a ideologia é, enquanto “representação”, parte integrante, e do qual constitui “explicação”. As diferentes “visões de mundo” sofrem processo de transformação ao longo da história. Isto ocorre na medida em que as relações fundamentais, base estruturadora de todas as outras que se estabelecem – as relações de PRODUÇÃO – se modificam no decorrer da luta de classe.”

Ora, a ideologia feminista se manifesta, fundamentalmente, numa sociedade de classes, numa sociedade na qual a produção depende de sua divisão em classes e da exploração e dominação de uma classe pela outra.

Nessa linha de pensamento, podemos chegar a concluir que o feminismo pode ser situado como componente das representações dominantes, porque:

a) apesar de crítica a representação dominante do “mito da mulher” – a familiar, *defende* a “*expansão social*”, entendida como outra variante desta esma ideologia dominante: a ideologia de trabalho burguês, como “libertadora” e “humanizadora” da mulher;

b) a mulher negra vive em condições de extrema penúria, não fazendo parte deste segmento burguês de que trata o movimento feminista mundial.

No entanto, os efeitos sociais da “mística feminina” são, como afirma Germaine Greer, muito extensos e profundos, já que o processo de internalização desta mística do MASCULINO e do FEMININO cria uma polarização que mutila. A “mística” manifesta-se como repreensão da INTEGRALIDADE d ser e esta seria a sua função social, o serviço à IDEOLOGIA DOMINANTE. Assim sendo, a ocupação “dona-de-casa” assume um significado ou CONTEÚDO diferente para a mulher branca e para a mulher negra.

Com a abolição, todo um dispositivo de atribuições de qualidades negativas aos negros é elaborado com o objetivo de manter o espaço de participação social do negro nos mesmos limites estreitos da antiga ordem social.

A história da ascensão social do negro brasileiro pode ser vista como a da submissão ideológica de um estoque racial em presença de outro que se lhe faz hegemônico. É, assim, a história de sua assimilação aos padrões brancos de relações sociais. Para a mulher negra de classe média, a ascensão social implica numa luta contra esta ideologia dominante, para a preservação de sua identidade. Assim, a mulher negra toma consciência de um processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento, que tenta aprisioná-la numa imagem

alienada, na qual não se reconhece, como o da mulata etc. Ser negra é tomar posse dessa consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração.

Já a mulher negra em geral, a grande massa feminina de nosso país, que vive no meio urbano e rural, é geralmente, chefe de família sub-empregada. Não tem os problemas de identidade das mulheres urbanas em ascensão social.

- A mulher negra na comunidade

Cabe aqui uma análise da mulher negra de condição operária, de baixa renda, que está na situação de classe dominada.

Dentro do sistema capitalista, que sobrevive à custa da exploração do ser humano, a mulher negra é a mais explorada.

Em termos de divisão racial e sexual do trabalho, ela ocupa os mais baixos escalões, sobretudo no setor agrícola (60%). Por outro lado, na medida em que a carteira profissional assinada é uma garantia para o trabalhador, constata-se que somente 37% das mulheres negras trabalhadoras possuem carteiras assinadas. É importante assinalar que a opressão racial, ao lado da exploração econômica leva a grande maioria dessas mulheres a sustentarem sozinhas suas famílias.

Além destes problemas, a mulher negra é vítima do machismo do homem negro, que sofre todos os condicionamentos de uma sociedade racista e machista,

levando-o a absorver os mesmos valores e o comportamento do homem branco, em relação à mulher negra.

Apesar de só ser mostrada como “mulata erótica” ou como empregada doméstica, submissa, é importante ressaltar que sua participação nas lutas pela liberdade do povo negro foi constante, desde Dandara (companheira do Líder Zumbi), passando por Luiza Mahin (participante da Revolta dos Malês e mãe de Luiz Gama), até os dias de hoje, colocando-se como participante da luta comum ao lado do homem negro.

A mulher negra propõe o seu mundo através do conjunto de elementos que compõem o papel “MULHER”. Não o assume, todavia, como uma “mulher” indefinida, mas como uma *mulher que VIVE* este papel segundo as possibilidades/oportunidades que lhe são acessíveis ao nível de consumo.

Este mundo é formado pelo conjunto de conceitos e noções que “explicarão” o mundo, seja na ótica do sexo, seja na do estrato da renda. Para entendê-lo é preciso conhecê-lo. A mulher negra vivencia simultaneamente atividades domésticas não remuneradas. É dona-de-casa e empregada. Ela é pressionada a participar do mercado de trabalho em virtude da necessidade de ampliar as fontes de obtenção do “quantum” de renda-comum indispensável à manutenção familiar. Entretanto, apesar do exercício de atividade remunerada, continua responsável pelo desempenho de grande número de tarefas domésticas, vivenciando assim uma superposição ocupacional.

Nisto é ajudada por parentes, não podendo valer-se de equipamento doméstico poupador de esforços, pois se grande número de famílias dispõem de geladeira e TV, poucas possuem liquidificadores, enceradeiras e mesmo fogão de botijão.

A fé na religião é o grande apoio da mulher negra: *seu AXÉ*.

- A mulher na comunidade-terreiro

Na cultura africana os mitos situam o poder de realização da mulher, indicando, também a necessidade de controle de tal poder: tal controle se justificará pela voracidade, intolerância e exageros que os africanos atribuem como naturais e próprios do “Axé” das mulheres.

Os mitos mostram a ponderação, paciência, razão, capacidade de produção cultural e construção da história dos homens. Assim, às mulheres não é permitido conhecer os mistérios de Ifá, orixá da adivinhação, que significam a história e o destino do povo iorubá. Da mesma forma, lhe são vedados os segredos do culto dos Eguns, que representam a linhagem e continuidade da ancestralidade masculina.

É importante frisar que os mitos apresentam sempre um equilíbrio de forças entre os princípios feminino e masculino. Encontra-se neles o reconhecimento das potencialidades e características das mulheres que podem, inclusive, submeter os homens.

Para cada atributo masculino se encontra um equivalente feminino, segundo Aparecida Sueli

Carneiro⁽²¹⁾. Nos mitos, homens e mulheres se equivalem física e psicologicamente, já que participam das qualidades inerentes à “natureza humana”, como podemos constatar nos mitos, que representam sempre a dimensão de luta (ifá) e mistério (awô).

No Brasil, entretanto, as mulheres negras por seu Axé, expresso em todas as suas atividades, situaram sua capacidade de ser mulher, de forma definida, VIVENDO os seus papéis segundo as possibilidades/oportunidades que lhe são acessíveis ao nível de consumo, criando nas comunidades-terreiro, que originariamente eram eminentemente femininas, uma forma para equacionar sua visão de mundo, para compreender a existência humana em sua singularidade e universalidade.

Uma das mulheres de maior Axé e capacidade de transformação de seu meio social foi a legendária Iyá Nassô, fundadora da primeira roça de candomblé, por volta da primeira metade do século XIX, em Salvador, assim como Mãe Aninha, fundadora da mais tradicional roça de candomblé do país, o Ilê Axé Opo Afonjá, em São Gonçalo do Retiro, Salvador. Outra mulher, que não se pode deixar de citar, é Mãe Senhora, uma das mais ilustres e veneráveis Iyalorixás do Brasil, mãe de Mestre Didi, Alapini do Culto de ancestralidade africana no Brasil, o culto dos Eguns.

Para A.S. Carneiro, tais mulheres, por sua liderança tornaram-se um fenômeno inusitado na sociedade brasileira, que é eminentemente patriarcal e preconceituosa.

Através de sua fé, seu Axé, essas mulheres conseguiram trazer até nossos dias imagens sacralizadas de seu passado que se volta para a mitologia africana, apontando insistentemente, por meio da tradição oral, para as estratégias mais diversas de insubordinação-simbólica, que lhes possibilita criar mecanismos de defesa para a sobrevivência e a manutenção de seus traços culturais de origem. As mulheres negras SÃO, EXISTEM, sem pedir licença, tendo plena consciência de tal fato, vivendo em condições de extrema penúria mas mantendo uma feição própria, já que a grande massa feminina do país, que vive no meio urbano e rural, é chefe de família e sub-empregada, porém sem os problemas de identidade das mulheres negras urbanas em ascensão social.

A mulher negra, então, vai se estruturar como uma PESSOA que toma para si a responsabilidade de manter a unidade familiar, a coesão grupal e a preservação das tradições culturais e religiosas de seu grupo, em função da nova realidade que a opressão econômica e a discriminação racial pós-abolição tornaram existentes no seio da sociedade brasileira.

As mulheres das comunidades-terreiros, do povo de Axé, vão se caracterizar por um passado de luta, determinação e resistência, passando a simbolizar a “mulher de candomblé”, que enfrenta adversidades e problemas de qualquer ordem, possibilitando uma auto-imagem e uma auto-definição: “mulheres sem papas na língua, de raça, que não têm medo de nada”, conforme

pode se comprovar nos anexos II e III, que tratam de experiências observadas em toda a diáspora negra.

Não se poderia concluir qualquer relato sobre mulheres negras sem citar Mãe Andresa, responsável por um dos mais antigos centros de cultos afro-brasileiros. Sérgio Figueiredo Ferreti, autor de *Um estudo de antropologia da religião da Casa das Minas* (Universidade Federal do Rio Grande do Norte – 1983) afirma que Mãe Andresa e suas vodunces conseguiram conservar durante um século e meio sua autonomia religiosa, sua forma própria de organização e seus comportamentos específicos. Considera, ainda, a organização do grupo da Casa das Minas como um modelo, que se equipara à maçonaria, às sociedades secretas africanas e aos quilombos.

Destaca ainda que A Casa das Minas, com seus rituais, mitos, vestimentas, comidas e músicas, além de sua predominância feminina absoluta, demonstra toda a força e dignidade das mulheres negras.

3. Axé, sacrifício e morte

A relação dos nagô e dos negros da diáspora com seus ancestrais está profundamente ligada à preservação do AXÉ.

Os ancestrais representam linhagens familiares, dinastias, protetores de cidades e regiões, exercendo funções especiais, muito diferentes da morte. Eles se associam à história das pessoas. Seu Axé emana das realizações pessoais dos antepassados e o culto de

Egungun é a forma de fazer uma ponte entre a comunidade-terreiro e a experiência e os valores legados pelos antepassados.

O culto dos ancestrais está ligado à coesão, organização e expansão da família, da sociedade e da nação. O simbolismo é fundamental neste culto, já que para o negro o indivíduo e sua própria existência são primordialmente simbólicos. Estes ancestrais coletivos, são guardiões da ética e da disciplina moral do grupo, sendo que o poder misterioso e sobrenatural que deles emana traz Axé para o grupo. A função dos Egungun é garantir a imortalidade individual e da comunidade, mantendo sua estrutura social pelo reforço de seus costumes e preceitos morais.

A relação da comunidade com os ancestrais ou com os orixás se faz sempre através do ritual. O rito é que permite o contato do mundo visível com o mundo invisível, possibilitando o aumento e transformação do Axé. No entanto, quem estabelece essa comunicação é EXU, que leva as oferendas ou ebó para os orixás ou antepassados. Assim sendo, é preciso entender que a obrigação ritual implica num sacrifício, pois estabelece trocas simbólicas entre a comunidade-terreiro e as forças invisíveis que nela atuam.

- O sacrifício

Para se entender o sacrifício é preciso distinguir claramente entre existência genérica e existência individualizada. O sacrifício é uma forma de restituição

simbólica que se faz aos genitores míticos (orixás ou existência genérica) da energia que constitui a capacidade de vida de cada um. O sacrifício é o centro de todo o sistema, pois ele é que permite a restituição e redistribuição do Axé, sendo a única maneira de se manter o equilíbrio entre os diferentes componentes do sistema cosmogônico, isto é, entre os dois níveis de experiência: o visível e o invisível, garantindo desta forma a sua continuidade.

Quem estabelece tal dinâmica é EXU que leva e entrega as oferendas em seu lugar-destino, possibilitando o completamento do ciclo do sacrifício.

Através do mito encontra-se a explicação para a responsabilidade de Exu com as oferendas, já que por ter devorado todas as coisas da terra e até do espaço, incluindo sua própria mãe, após percorrer todos os espaços entre o aiyé (terra) e o orum (espaço), perseguido por seu pai Orumilá (orixá da adivinhação) que o retalhava em pedaços, compromete-se a devolver tudo sob a forma de ebó (obrigação).

Para Santos, J.E. “é a devolução que permite a multiplicação e o crescimento”. Desta forma, tudo o que existir em forma individualizada deverá restituir tudo o que foi devorado. Assim, Exu deposita o ebó aos pés de OLORUM que, ao aceitá-lo, permite a continuação da existência.

Assim, pode-se concluir que EXU é o princípio reparador, sendo o controlador de todos os sacrifícios. Exu, por sua característica de Orixá filho, descendente, assegura a existência dos descendentes. Exu é o

processo de vida de cada ser humano. Assim, ele é o presente, o passado e o futuro, sendo o elemento dialético do sistema, já que circula livremente entre todos os elementos que o compõem, estabelecendo as comunicações que forem necessárias.

Ao estabelecer a comunicação entre o aiyé e o orun, ao fazer a relação de cada ser humano com seu orixá de origem e vice-versa, Exu funciona como o mensageiro e intérprete do sistema.

O sacrifício irá corresponder sempre a uma resposta que, Ifá ou Orumilá, por intermédio de Exu, irá dar. Por ser o orixá da adivinhação e da sabedoria, Ifá foi encarregado do uso do conhecimento para a interpretação do passado, do presente e do futuro, além de propiciar a ordenação geral da terra. Desta forma, Ifá possui todos os conhecimentos do universo negro, sendo sua principal função dar respostas às necessidades dos indivíduos, para que possam restaurar e manter o desenvolvimento de uma vida harmoniosa. Assim, o Babalawô (o pai do mistério) através do jogo de búzios, recebe a mensagem de Ifá por intermédio do símbolo-resposta, que é o ODU. O ODU possui histórias características que indicam a oferenda que Exu deverá transportar. O oráculo de Ifá só pode estabelecer comunicação com indivíduos ou unidades diferenciadas (um terreiro, uma família etc.). A comunicação é absolutamente pessoal e só é válida para cada indivíduo e para aquele dado momento. A resposta é sempre dirigida a uma dada circunstância, intransferível e só

serve para aquele único e exclusivo momento de existência de cada um.

Um dos ODU de Ifá diz o seguinte:

“ORI cria cada um de nós,
Ninguém pode criar Ori.
Orixá pode mudar qualquer um na terra,
Ninguém pode mudar o orixá.”⁽²²⁾

A espécie do material com o qual são modelados os Ori (síntese da pessoa, que quer dizer CABEÇA em iorubá) irá indicar, através de Ifá, que tipo de trabalho é mais conveniente e o que permitirá a cada um alcançar a prosperidade e a alegria. Indica, também as proibições – tudo aquilo que lhe é proibido comer, em função do material com o qual seu ORI foi feito.

Segundo a tradição dos nagô, são dezesseis os ODU-signos e cada Ori ao ser modelado, escolhe o seu ODU, isto é, o signo que irá comandar a sua vida ou o seu destino. Desta forma, há uma íntima relação entre existência genérica e existência individualizada, sendo que a morte não significa a destruição da matéria do ORI, mas sim, mudança de estado, de plano de existência. A existência individualizada volta a ser genérica, permitindo, assim que outras existências individualizadas possam ocorrer. Segundo tal raciocínio, para a cultura negra, a morte (IKU) deverá restituir à terra a porção símbolo da matéria de origem de cada um de nós. No entanto, antes deste retorno, cada pessoa deverá cumprir o seu destino. Assim, é preciso cuidar para que tal fato aconteça, restituindo e redistribuindo

energia vital, Axé, através da oferenda, do sacrifício, do renascimento.

Se o nascimento corresponde a um desprendimento de matéria da força genérica, que dá uma parte da sua massa e da sua energia ou do seu Axé, a restituição irá implicar numa transformação que irá passar pela morte. Assim, antes de IKU (morte) restituir à terra o que lhe pertenceu, EXU consegue, através de um acordo, fazer com que aceitem oferendas-substitutas, que através do ritual irão propiciar uma combinação particular de Axé que fortalecerá a matéria genitora, fazendo uma restituição, sem a morte do indivíduo. É importante ressaltar que o sacrifício ritual implica sempre na troca de Axé que assegura a vida de cada membro da comunidade-terreiro e da comunidade como um todo.

O sacrifício permite, desta forma, o fortalecimento das entidades do mundo invisível, devolvendo-lhes uma parte do AXÉ que foi utilizado para criar a vida de cada pessoa, assegurando desta forma a sobrevivência e o pleno desenvolvimento de cada ser, além de propiciar futuros nascimentos. Desta maneira, a oferenda restitui tudo o que existe de forma individualizada, no reino animal, mineral e vegetal, já que as entidades sobrenaturais representam elementos cósmicos, sociais e individuais.

Cada comunidade-terreiro, além dos sacrifícios de caráter individual, tem obrigações cíclicas anuais, que têm por finalidade reforçar o axé das entidades e do terreiro. Como cada obrigação irá se dar, somente

consultando o oráculo de Ifá é que a Iyalorixá ou o Babalawô poderão saber.

Sociedades secretas, como Egungun e Agbonira, tratam da morte (Anexo IV), até os dias atuais, no Brasil e em África.

É importante assinalar que toda a restituição implica numa desintegração da matéria individualizada, já que é a desintegração ou transformação da oferenda-símbolo, que possibilita a perda da individualização para o fortalecimento dos princípios coletivos. Tal fato fica bem claro durante a dramatização ritual do ciclo de “matança”, quando o profano se transforma em sagrado, quando há o despojamento da individualidade para uma integração com a massa de origem. O ritual é de substituição. Troca-se um ser, um objeto ou uma substância, que simbolizam a pessoa, pela energia que ela necessita para o cumprimento inexorável de seu destino no mundo.

NOTAS DO CAPÍTULO II

- (1) HORNSTEIN, B.L. *Teoria de las Ideologias y Psicoanalisis*. Buenos Aires, Kargieman, 1983, p. 25.
- (2) ALTHUSSER, L. *Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado*. Lisboa. Editorial Presença, p. 91.
- (3) CHAUI, M. *O que é Ideologia*. São Paulo. Brasiliense, 1981, p. 31.

- (4) SANTOS, J.E. Pierre Verger e os resíduos coloniais: o “outro fragmentado”. In *Religião e Sociedade*, nº 8, Rio de Janeiro, Cortez Editora e Tempo e Presença, 1983.
- (5) FERNANDES, F. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. São Paulo, Ed. Domínio, 1966.
- (6) IANNI, O. *Raças e Classes no Brasil*.
- (7) HASENBALG, C. A. *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1979.
- (8) AGUESSY, H. Visões e percepções tradicionais. In *Introdução à Cultura Africana*. Luanda, INLD, Unesco, 1977, p. 96.
- (9) SANTOS, J.E. e Mestre Didi – O culto dos ancestrais na Bahia: o culto dos Egun. In *Olòórisà. Escritos sobre a religião dos orixás*, Coordenação de Carlos Eugenio Marcondes Moura. São Paulo, Agora, 1981, p. 163.
- (10) SANTOS, J.E. e Mestre Didi. Obra citada, p. 165.
- (11) WATZLAWICH, P., BEAVIN, J.H. e JACKSON, D.D. – *Pragmatics of human communication*. New York, W. W. Norton, 1967.
- (12) AGUESSY, H. Obra citada, 1977, p. 101.
- (13) AGUESSY, Honorat. Visões e percepções tradicionais. In *Introdução à Cultura Africana*. Luana, INLD/Unesco, 1977, p. 104.
- (14) Mestre Didi, Contos Crioulos da Bahia. In *Introdução de Juana Elbein dos Santos*. Petrópolis, Vozes, 1976.
- (15) MESTRE DIDI. Contos crioulos da Bahia. *Introdução de Juana Elbein dos Santos*. Petrópolis, Vozes, 1976, p. 13.
- (16) BALOGUN, O. Forma e Expressão nas Artes Africanas, In *Introdução à Cultura Africana*, Luanda, INLD, 1977.

(17) SANTOS, J.E. *Os nagô e a morte*. Petrópolis, Vozes, 1977, p. 42.

(18) BAREMBLITT, G.F. *Progressos e retrocesso em psiquiatria e psicanálise*. Global Editora e Distribuidora Ltda., 1978, p. 16.

(19) OLIVEIRA, L.E.G. et alii. *O lugar do negro na força de trabalho*, Rio, IBGE, Dep. de Estudos e Indicadores Sociais. Mimeografado. Out./80.

(20) RODRIGUES, J.M. *A mulher operária*. São Paulo, Editora Hucitec, 1979, p. 13.

(21) CARNEIRO, A.S. *O poder feminino no culto dos orixás*. São Paulo. Pesquisa da Fundação Carlos Chagas, Mimeografado, 1982.

(22) SANTOS, J.E. Odu de oxetuá e ejíobé. In *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 206.

ANEXOS

Anexo I – Situação da mulher chefe de família

Carmem Barroso, utilizando informações também relativas à PNAD Mão-de-Obra 1976 faz uma análise do fenômeno da situação da mulher chefe de família apontando para o fato de que esta chefia está estreitamente ligada a pobreza e mais ainda a pobreza nas áreas urbanas. Barroso, 1978:3⁽¹⁾

Nos interessa aqui mencionar que a introdução da dimensão racial nos permite uma primeira aproximação à problemática da mulher negra.⁽²⁾

Verificamos que as famílias brancas tem um percentual de chefes mulheres em torno de 13,4% e que a chefia feminina é maior nas famílias negras, respectivamente 20,0% das famílias pretas e 16,7% das famílias pardas são chefiadas por mulheres.

O diferencial do rendimento familiar entre chefes homens e chefes mulheres apontado anteriormente adquire novos contornos quando vemos sua dimensão racial.

Rendimento Médio Familiar (*)			
	Chefes homens	Chefes mulheres	Razão $\frac{\text{Mulheres}}{\text{Homens}}$
Total	5,0	2,8	56%
Branços	6,2	3,8	61%
Pretos	2,3	1,3	57%
Pardos	3,3	1,7	52%

(*) Em salários mínimos

Outros indicadores de que dispomos indicam também uma situação diferenciada quanto a idade, situação conjugal e taxa de atividade:

	Total	Branças	Pretas	Pardas
Idade Média	48,6	29,5	47,1	47,8
Taxa de atividade	45,8	41,8	50,4	51,0
Anos médios de estudo	2,8	3,8	1,2	1,9
Estado conjugal:				
- Solteiras	22,3	21,8	26,9	22,0
- Viúvas	51,7	53,2	45,6	51,5

Verificamos que os diferenciais de rendimento familiar, são maiores entre as mulheres chefes do que entre os chefes homens e mulheres sugerindo a importância relativa maior da raça na determinação de situação destas mulheres chefes.

Rendimento familiar das Mulheres chefes(*)	pretas	pardas
	Razão $\frac{\text{pretas}}{\text{brancas}} = 34\%$	$\frac{\text{pardas}}{\text{brancas}} = 44\%$

(*) Em salários mínimos.

– Família, Inserção na Força de Trabalho e Trajetórias Ocupacionais

A visão do que seria a estratégia de trabalho das famílias brancas e negras deve incluir algumas informações sobre o trabalho da mulher e do menor, uma vez que este seria acionado na medida da insuficiência

do salário do chefe em face das necessidades de sua família, tal como mencionado anteriormente.

A importância do trabalho da mulher e do menor pode ser vista através das taxas de atividade destes, ainda que com alguma subestimação. Esta se verificaria devido a problema da definição do que seria trabalho e/ou ocupação, não só pelas pesquisas oficiais de emprego como também pelos próprios informantes.⁽³⁾

O exame das taxas de atividade apresentadas abaixo, indica diferenciais expressivos entre brancos e negros principalmente do sexo masculino nos grupos de idade entre 10 e 17 anos; tais diferenciais indicam a importância do trabalho do menor para as famílias negras. Os diferenciais entre as taxas de atividade da mulher são menos nítidos, sendo o diferencial maior em determinados grupos como 10 a 17 anos, 20 a 24 anos e 40 anos e mais nos quais a mulher negra tem uma taxa de atividade mais alta.⁽⁴⁾

Taxas de atividade por sexo e grupos de idade

Grupos de idade (anos)	Total			Homens			Mulheres		
	branco	preto	pardo	branco	preto	pardo	branco	preto	pardo
10-14	16,3	23,3	20,3	21,6	29,7	29,7	11,2	14,9	11,0
15-17	46,0	55,1	49,2	58,7	70,8	64,5	34,4	39,3	33,1
18-19	58,8	63,2	60,3	77,7	87,4	89,7	45,0	41,2	36,6
20-24	64,0	74,4	65,4	88,7	94,5	91,9	42,0	50,4	40,0
25-29	66,6	64,6	66,4	96,6	94,5	95,6	38,9	40,4	37,2
30-39	65,8	64,3	64,8	96,7	95,6	96,2	35,5	34,8	35,7
40 e mais	48,7	56,0	53,1	76,9	81,6	81,7	20,7	30,7	25,7

Vários elementos são importantes para a análise da trajetória ocupacional de brancos e negros, entre estes destacamos anteriormente a importância relativa do menor e da mulher na estratégia de trabalho das famílias. Continuando nossa linha de análise selecionamos três elementos que influenciam esta trajetória no sentido de manter as desigualdades sócio-econômicas entre brancos e negros:

1. Origem Social
2. Idade de Inserção na Força de Trabalho
3. Inserção nos Grupos Educacionais
4. Qualificação Educacional da Força de Trabalho

(Transcrito de *O lugar do negro na força de trabalho*, de Lucia Elena G. Oliveira, Teresa Cristina e Rosa Porcaro, do IBGE/Departamento de Estudos e Indicadores Sociais, 1980, Mimeografado, p. 86 a 89).

NOTAS DO ANEXO I

(1) É importante lembrar que devido à definição da PNAD 76 de Chefe, a categoria Chefe Mulher significa sempre Chefes sem cônjuge com possível subestimação destas. Na PNAD 79 a definição foi reformulada permitindo uma melhor utilização da informação. Sobre os problemas de definição do conceito de família ver Ribeiro in *Relatório Indicadores Sociais 1979*.

(2) A respeito ver o trabalho sobre a dupla discriminação da mulher negra de Lélia Gonzalez, 1979.

(3) O texto de Zahidé Machado Neto “Sobre o trabalho da criança e da adolescente na família proletária – as meninas”,

1979, mostra a relevância do estudo das formas de trabalho deste grupo para uma compreensão adequada da força de trabalho feminina e das estratégias de trabalho da família proletária.

(4) Para se pensar a importância do trabalho da mulher na estratégia familiar muitas outras informações seriam necessárias. Por exemplo, uma melhor definição do trabalho feminino e a consequente revisão de categoria afazeres domésticos, que inclui uma parcela das mulheres ditas inativas, das quais 70% e 67% de pretas e pardas respectivamente, para 65% das mulheres inativas brancas. Tratamos portanto com mais ênfase da inserção do menor e do papel da família na reprodução das desigualdades.

ANEXO II

Documento submetido à 11ª Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura

De 17 a 24 de julho de 1983, Salvador/Bahia –
Brasil

Homenagem a:
ASIPÁ OBÁ TOSÍ ATI IYA MI AGBA

DEOSCOREDES M. DOS SANTOS
MESTRE DIDI ASIPA
ALAPINI

Os Negros Nagô e seus descendentes no Brasil agruparam-se em torno do culto aos *Orisá*, em terreiros que, com o passar do tempo, se converteram em verdadeiras comunidades.

A primeira comunidade conhecida a sair desses agrupamentos para se organizar publicamente e fundar o primeiro terreiro de *culto dos Orisá* dedicado a *Sángó*, saiu da Barroquinha e se instalou no Engenho Velho, é o *Ilê Iyá Nasô*, também conhecido por Casa Branca, tronco de onde saíram os mais importantes terreiros Nagô que fizeram da Bahia a famosa Roma Negra, como

dizia a saudosa Eugênia Ana dos Santos, Mãe Aninha, *Oba-Biyí*.

A Casa Branca teve como principal dirigente a *Iyalase Marcelina da Silva, Asípá Borogun Elese Kan Gongô*: brasão oral de sua família – *Iya-Nasô Akala mabo Olodumare Aseda Adeta*, nome tradicional da *Iyanaso* sacerdotisa de *Sángó* no Palácio do *Alafin Oyo*, Nigéria.

Por esse motivo é que hoje, dia da abertura da 2ª CONFERÊNCIA MUNDIAL SOBRE A CULTURA E A TRADIÇÃO DOS ORISA, aqui prestando esta homenagem a ela e a todos aqueles que trouxeram, plantaram e zelaram pela preservação do *Ase* e da Tradição dos Orisá no Brasil.

- I
- 1- A guerra trouxe a mãe
 - 2- Filha de Zangô que chegou com a guerra
 - 3- Mas não teme a guerr
 - 4- A mãe perdeu o medo
 - 5- Roguemos aos Orisá
 - 6- Para que a alegria se expanda no mundo
- II
- 1- Oh, mãe, mãe
 - 2- Afirmo tua existência
 - 3- Boa saúde e longa vida
 - 4- Oh, mãe, mãe
 - 5- Cabeça que nos cobre
 - 6- Com coisas boas!
 - 7- Assim Xangô imortaliza o relâmpago no ar
 - 8- Mãe, estaremos sempre gratos ao mundo por

V. existência

9- Mãe, estaremos sempre gratos ao mundo por

V. existência

10- A minha mãe anciã fez o sacrifício por todos nós

11- Mãe estaremos sempre gratos ao mundo por

Vossa existência.

- III
- 1- Filho descendente de mãe poderosa
 - 2- Filho descendente de mãe poderosa
 - 3- O filho e a imagem (continuação) de mãe poderosa
 - 4- Somos os filhos descendente de Xangô
 - 5- Aqui estamos.

- IV
- 1- A morte voz traga paz
 - 2- O filho é a continuação dos pais na vida
 - 3- A morte vos traga paz
 - 4- Nos abençoe
 - 5- Venham ver o que os filhos fazem por ela.

- V
- 1- Os filhos descendente da mãe poderosa estão aqui
 - 2- Os filhos descendente da mãe poderosa estão aqui
 - 3- Eles são bem conhecidos por todos
 - 4- Eles são bem conhecidos por todos
 - 5- Os filhos descendente da mãe poderosa estão aqui

- VI
- 1- Chegamos e estamos aqui
 - 2- Chegamos com muita alegria
 - 3- Somos adoradores e filhos de Xangô
 - 4- Poderoso Rei onipotente

- 5- A pantera não pode ser facilmente caçada
- 6- Ela pode também comer
- 7- Ela tem poderosos dentes
- 8- Chegamos e aqui estamos

- VII
- 1- Não há no mundo o que possa contra nós, aqui estamos
 - 2- Não há no mundo o que possa contra nós, aqui estamos
 - 3- Nunca deixaremos de ofertar e rogar em nossos altares por nossa gente
 - 4- Podem usar o poder que quiserem
 - 5- Não há nada no mundo
 - 6- Pessoa nenhuma pode fazer nada de mal contra nós
 - 7- Todos unidos num mesmo corpo, não há nada no mundo do que possa contra nós.

(Tradução. No texto original consta a versão em nagô)

ANEXO III
Documento sobre a Sociedade Agbonira

I Conferência Internacional dos Orixás e Cultura
(Nigéria)

You will not die
And I will not die
By this time of next year
May we all form a society of
those destined not to die.

CAPÍTULO III

A MORAL NA CULTURA NEGRA

Introdução

Data apenas de 1906 a coleta de dados sobre as leis e costumes dos africanos. Entretanto, o trabalho cuidadoso e original do prof. A.K. AJISABE, realizado em 1924 na Universidade da Nigéria, serviu de base e estímulo a inúmeros pesquisadores, como Robin Horton em 1967, Forde Karyll em 1968 e, destacadamente, John Mbiti que, nos anos setenta, vai situar a estreita relação entre as religiões africanas e a Filosofia.⁽¹⁾

Ressalta-se no trabalho de John Mbiti a constatação da idéia própria do negro sobre aspectos éticos ou morais, estabelecendo-se o que Buber clama de diálogo Eu e Tu, isto é, uma leitura que permite o conhecimento do outro num diálogo pleno de abertura, despojado do etnocentrismo ocidental, já que se pode afirmar que não há sociedade que tenha o privilégio de ser o motor da História e que deva levar todas as outras para um mesmo caminho. Segundo tais reflexões, entende-se que a diversidade é a palavra de ordem que irá permitir a descoberta real e profunda da verdadeira natureza do homem e da sociedade.

- Idéias básicas do homem negro sobre o universo

Por viverem a vida em toda a sua plenitude, os negros observaram que o mundo em torno deles se refletia

diretamente sobre eles. Assim, observaram o céu com as estrelas, a lua, o sol e os meteoritos; com as nuvens, os raios, a chuva e o movimento dos ventos. Constataram que abaixo deles existia a terra com uma pluralidade de vidas, formas, animais, insetos e plantas, além de rios, lagos, rochas e montanhas. Eles viram os limites dos poderes dos homens e de seu conhecimento, e a brevidade da vida humana. Experimentaram e assistiram ao processo de nascimento, crescimento, procriação e morte, sentindo as agonias do corpo e da mente, fome e sede, emoções de alegria, medo e amor. Todos os cinco maiores sentidos – audição, visão, sensação, tato e cheiro – tiveram suas portas abertas através de todas as experiências que fizeram. Essas experiências foram estimuladas pelo reflexo sobre suas vidas e o universo em que viviam. O resultado de tal fato foi a gradual construção de uma visão africana ou idéias sobre o mundo e o universo, muito amplas.

Não se pense que esta forma pessoal de ver a vida e o mundo surgiu simplesmente da experiência. Muitas dessas idéias foram desenvolvidas através da reflexão individual, continuamente expressa entre o povo, através de discussões, formas de expressão artística etc. O povo negro foi estimulado por outros povos a refletir posteriormente, utilizando velhas idéias, abandonando muitas das suas, adquirindo novas concepções e modificando a prática de sua vida. E, somente no processo que agora ocorre, as idéias do povo negro, que estão acumuladas e definidas em visões e sistemas próprios, começam a emergir.

Sabe-se que ainda não está terminada esta visão específica do negro para o pleno desenvolvimento de seu povo e do universo, mas tem-se a certeza de que tal processo continua existindo e avançando.

Logicamente, muitas idéias sobre o mundo atual emergiram dos povos africanos. Seria impossível impedir que tal reconhecimento fosse feito pelos demais povos do mundo. Essas visões ou perspectivas são expressas através dos mitos, das lendas, dos contos, dos rituais, dos símbolos, dos valores e provérbios plenos da sabedoria. Não há uma visão formal ou sistematizada do universo negro, mas quando essas diferentes idéias são colocadas lado a lado, o quadro geral aparece e a estrutura se completa. Há muitos mistérios no universo, entretanto, é possível ao homem tentar encontrar uma explicação para eles, mesmo que não seja uma colocação final, definitiva.

1. A criação do universo

Para todos os negros o universo foi criado por Deus e todas as coisas que existem a ELE se deve.

Em várias línguas africanas, o nome DEUS significa CRIADOR.

A crença em Deus é básica para todos os africanos. Quando o povo fala sobre o universo, situa que foi criado por Deus e, automaticamente, olha o universo de uma maneira negra de ver o universo seja unicamente religiosa. Os africanos vêem o universo

como uma religião e o tratam como tal, mas o sentido de religião que usam é dinâmico e contextual, que implica numa forma de viver, que forja uma identidade, que transmite e elabora a experiência individual e coletiva de maneira específica.

Enquanto existem várias maneiras de contar a criação do universo, existe, no entanto, *um ponto comum*: é que o **HOMEM SE COLOCA SEMPRE NO CENTRO**. Todos os povos africanos mostram que todas as coisas foram criadas, mas que o **HOMEM** foi a criação mais importante e mais privilegiada por Deus.

Assim, temos Deus, o criador, que primeiro criou o espaço e depois, fixou-se nele criando a terra. Alguns mitos **CONTAM** o universo. Outros dizem que o universo inteiro foi criado por um só ato. O importante, é que para toda a visão africana, para todos os negros, Deus criou o mundo e continua criando, num processo que, provavelmente, nunca terá fim.

Religião é uma palavra difícil de definir, e se torna ainda mais complexa dentro do contexto da vida tradicional africana. John Mbiti⁽²⁾ situa muito bem, que para a tradição africana, o indivíduo tem uma participação na religião que começa antes do seu nascimento e que continua depois de sua morte. O ponto situado aqui é que para o negro a totalidade da existência é um fenômeno religioso.

2. A natureza do universo

Para os negros o universo é dividido em 2 partes: uma visível e outra invisível, que se pode chamar céu e terra.

Para alguns povos, no entanto, o universo tem uma terceira forma de criação, que situam como: céu, terra e mundo dos espíritos – que faz a ligação entre eles. A maioria dos povos negros, porém, não pensa que exista uma separação entre as partes que compõem o universo, vendo-as ligadas entre si.

A parte do espaço do universo é a casa das estrelas, do sol, da lua, dos meteoritos, dos ventos, da chuva e de todos os fenômenos a eles ligados, como o trovão, o relâmpago, as tormentas, os eclipses do sol e da lua, as estrelas cadentes etc. O espaço é, também, segundo pensam, a casa de Deus, ainda que o povo não possa localizar exatamente onde ele mora. Alguns dizem que ele vive “no céu”, outros “no espaço” ou “além das nuvens” ou simplesmente que “Deus não vive na terra como o homem!”

Deus é freqüentemente acreditado juntamente com outros seres que com ele vivem ou por ele são protegidos. Estes seres são responsáveis por diferentes departamentos do universo, sendo que alguns atuam como mensageiros ou servidores, ou ministros de Deus e outros, são como seus filhos. Assim sendo, os negros entendem que existem mais partes entre o céu e a terra do que o que nós podemos ver.

Por sua vez, a terra também é plena de coisas criadas. Alguns povos africanos a consideram como “Iniciadora da vida”, e a chamam “Mãe Terra”, “Terra Sagrada” ou “A Divindade da Terra”. Simbolicamente é olhada como a mãe do universo, enquanto o espaço é o pai.

Na cultura negra brasileira, assim como na nagô, angolana e Gêge vários rituais são feitos para demonstrar o respeito pela terra.

Em algumas partes da África, quando uma calamidade atinge uma população, sacrifícios são feitos para a “divindade terra”, já que nele estão objetos animados e inanimados, que existem por razões religiosas. São eles: montanhas, cachoeiras, pedras, florestas, árvores, pássaros, animais mamíferos e insetos.

O homem, que vive na terra, é o centro do universo. Ele é também, o sacerdote do universo, sendo a ligação do Universo com Deus, seu criador. O homem desperta o universo, fala com ele, ouve o que ele diz, tenta criar a harmonia entre todos os seus componentes. É o homem que transforma partes do universo em objetos sagrados, e que usa outras coisas para sacrifícios e oferendas. Assim, há uma constante revisão do povo no sentido de olhar o universo como pleno de religiosidade.

Os africanos têm a sua própria ontologia, mas a religião é que propicia a aquisição e o aprofundamento deste conhecimento. John Mbiti⁽³⁾ estabelece cinco categorias para a ontologia africana, que situa como

extremamente antropocêntrica, já que tudo é visto em função de suas relações com os homens. São elas:

a) Deus – suprema interpretação da criação e mantenedor do homem e de todas as coisas;

b) Espíritos – são constituídos pelos seres suprahumanos e pelos espíritos dos homens que já morreram;

c) Homens – são todos os seres humanos vivos e tudo sobre eles desde o seu nascimento;

d) Animais e plantas – constituem o restante da vida biológica;

e) Fenômenos e objetos sem vida biológica – o meio físico.

Expressando a concentração no homem, tais categorias situam Deus como criador e mantenedor do homem; os Espíritos explicam o destino do homem; o Homem, centro desta ontologia; animais, plantas, fenômenos naturais e objetos constituem o meio no qual o homem vive, provendo os recursos para sua existência e, se for necessário, estabelecendo uma relação mística com ele.

Esta ciência do ser em geral é antropocêntrica porque o homem estabelece uma completa unidade entre as diferentes categorias, que não pode ser quebrada. É impossível destruir ou retirar uma dessas categorias sem destruir, automaticamente, a existência, inclusive o Criador, o que seria impossível. Uma forma de existência pressupõe todas as outras e o equilíbrio precisa ser mantido de qualquer forma, já que a soma dessas cinco categorias é uma força, poder ou energia,

que permeia todo o universo. Deus é a fonte e o último controlador desta força, mas os espíritos também têm acesso a ela. Poucas pessoas têm o conhecimento e a habilidade para lidar, receber e usar esta força, a que chamam AXÉ. São elas: os médicos que lidam com medicina natural (conhecimento de ervas e química natural), os feiticeiros, os sacerdotes, que tanto podem usar esta força vital para o bem, como para o mal de suas comunidades.

Em muitos mitos africanos se diz que, há tempos atrás, o céu e a terra eram unidos. Segundo Juana Elbein dos Santos⁽⁴⁾ alguns babalaôs – sacerdotes conhecedores dos mistérios dos oráculos – descrevem o *orun* (céu) como composto de nove espaços. Os nove espaços, formando um todo, unidos por um pilar que liga o *orun* (céu) ao *aiyé* (terra).

Os nove espaços do *orun* figuram em várias histórias de Ifá, os itán-Ifá. Numa dessas histórias são mencionados os nove *orun*, sendo quatro deles situados sob a terra e quatro acima.

A união do céu com a terra – do *orun* com *aiyé* – é indicada pela linha do horizonte, que separa céu e terra, mas que também une essas duas partes. Juana Elbein situa que a representação mais conhecida do universo, da unidade que constitui o *aiyé* e o *orun* é simbolizada por uma cabaça formada de duas metades unidas, sendo a metade inferior a representação da terra e a superior a do céu, sendo o conteúdo uma série de elementos. Esta representação é conhecida por IGBA-ODU ou IG-BADU.

- A questão do tempo

O universo é considerado em termos de espaço e de tempo. Ninguém pode alcançar a borda do universo, desde que não se conhece a sua orla. Justamente porque não existe beira, conclui-se que não há margem no universo. Assim sendo, em termos de tempo, não se sabe quando o universo começou nem o que ocorre depois dele. É o mistério da Vida e da Morte. No entanto, todo o povo negro acredita que “o mundo nunca terá fim”, nós é que ainda não fomos capazes de conhecer tudo.

As idéias africanas sobre o tempo se relacionam ao presente, ao passado e a alguns elementos do futuro, que em alguns casos, podem continuar indefinidamente. Segundo Mbiti⁽⁵⁾, tudo possui um ritmo, maior ou menor. O ritmo menor é encontrado na vida das coisas que vivem na terra, assim como o homem, os animais e as plantas, em seu nascimento, crescimento, procriação e morte. Esses ritmos são sentidos na vida de todas as coisas que têm vida física. O ritmo maior do tempo são acontecimentos como o dia e a noite, os meses – que se baseiam nas fases da lua – as estações de chuva e de seca e os acontecimentos da natureza que podem ter grandes intervalos para ocorrer (aparecimento ou desaparecimento de certas plantas, migração de animais e insetos, secas e certas movimentações dos astros). Todos esses ritmos de tempo sugerem que o universo não muda sem ser no momento em que deve mudar. Sendo assim, não há nada na terra que o homem possa imaginar que tenha um poder maior do que o do

universo ou que possa fazê-lo terminar. Enfim, o universo é considerado permanente, eterno e interminável.

Entende-se, assim, que a visão africana apresenta um universo que é visível e invisível, infinito e sem limites, já que foi criado por Deus, que é seu sustentáculo, seu mantenedor e guardião. Por outro lado, o homem é o verdadeiro centro do universo, pois é capaz de conectar o visível com o invisível, de estabelecer a relação de todas as coisas que existem com o Criador.

3. Ordem e poder no universo

Os negros consideram que o universo é profundamente organizado. Assim sendo, esta ordem implica em harmonia. Logo, ordem no universo é vista como utilização de várias leis:

Primeira lei: Há uma ordem nas leis da natureza, preservar tal função dá ao homem segurança e certeza de continuidade do universo. Se estas leis forem mudadas, poderá advir o caos, que colocará o mundo e a existência do homem em perigo.

Um exemplo desta primeira lei está na preocupação com o equilíbrio ecológico que se observa em vários contos e mitos negros. Mestre Didi em seu

conto *O Caçador e a Caipóra*, situa isto muito bem, como se pode constatar:⁽⁶⁾

“Há muitos anos passados, existiu um homem que só vivia no mato caçando. Uma vez ele foi caçar, e não conseguindo trazer nada para casa, pensou que nunca tinha dado um presente para o mato. Assim foi que ele se comprometeu de levar, todas as vezes que fosse caçar, cachaça, fumo e mel para entregar à Caipóra.

Daí por diante ele sempre fazia boas caçadas e vinha tendo bastante lucro. Um certo e determinado dia ele resolveu não levar mais os presentes para a Caipóra, conforme tinha se comprometido. Mesmo assim, ele fez uma grande caçada. Neste dia ele matou muitas pacas, cotias, perdizes, nambus, teiús e coelhos. Quando estava tratando os frutos da sua caçada e tinha acabado de cair uma chuvinha bem fina, apareceu um pintinho, todo peladinho. Foi e ficou na beira do fogo que estava aceso lá dentro da barraca que o caçador tinha feito para se recolher quando fosse deitar.

De repente surgiu de dentro da mata um grito, bastante agudo, chamando uma pessoa por nome Estevon. O pintinho então levantou a cabeça, como se estivesse escutando. Tornaram a chamar e o pintinho então respondeu por essa forma:

- Ohi! Homem!

Aí disseram: - Venha cá e traga os outros com você.

- Ele também?

- Não; deixe ele pra outra vez.

E o pintinho se pôs a chamar todas as caças que já estavam mortas, uma por uma, menos a que o caçador já tinha destrinchado e moqueado. Fazendo uma fila enorme, se pôs na frente e marchou em direção ao lado de onde surgiu o grito chamando por Estevon.

O caçador quando viu aquela grande cena, com os animais por ele mortos se levantarem e acompanharem o pintinho em fileira pra dentro do mato, ficou desolado.

Com muito medo, foi logo se arrumando para sua casa com o que sobrou da grande caçada, e nunca mais, enquanto teve vida, quis saber de ir para o mato caçar.”

Assim, usando o conto como uma pedagogia iniciática, os negros vão passando o seu acervo de sabedoria da cultura, já que a comunicação oral é uma forma de articulação que permite a organização social do grupo.

Segunda lei: Há uma ordem moral para o trabalho do HOMEM.

Os negros acreditam que Deus dá dignidade para aqueles que buscam harmonia e felicidade com os outros. Através desta ordem moral, costumes e instituições são criadas nas sociedades, procurando salvaguardar a vida do indivíduo e da comunidade em geral. A ordem moral ajuda o homem a trabalhar e a se fazer conhecer dentre os outros, por suas qualidades, direitos e capacidades.

Cada sociedade é capaz de formular os valores em função dos quais irá preservar a ordem moral do universo. Esses valores promovem relações de amizade e harmonia entre os povos, e entre os povos e Deus e entre os homens em suas relações com o mundo e com a natureza.

Segundo A. K. Ajisafe⁽⁷⁾ os nagô ou iorubás, estabeleceram padrões morais e éticos muitos significativos, sendo a preocupação primeira a família, que é extensiva, já que inclui empregados e escravos como seus componentes, sendo o chefe da grande família chamado BALE – cabeça de um grupo de casas nas quais moram os familiares. Todo Bale é a autoridade máxima de sua família e tem o poder de julgar e decidir sobre as pessoas que vivem em sua casa, podendo punir e até prender quem for culpado de algum crime ou tenha má conduta, sem precisar recorrer às autoridades competentes. Quando o Bale morre, seu sucessor, que deve ser seu filho, irmão ou primo, ocupa seu quarto ou apartamento depois de ser formalmente conduzido ao posto. Ninguém pode contrariar as ordens ou determinações do Bale.

As terras, fazendas e casas são propriedades consideradas imóveis. Já mercadorias, móveis, gado, mulheres são consideradas propriedades móveis. As propriedades imóveis são herdadas pelas crianças da família, não podendo ser vendidas ou cedidas a outra tribo ou família. A terra pertence a seu dono e a seus descendentes eternamente.

Consta-se entre os iorubás a preocupação máxima com a terra e com sua preservação pela família, já que estabelecem uma relação básica entre sua vida e os elementos à volta.

Entre as fazendas há uma faixa de terra chamada ALA, que é de propriedade pública e que pode ser usada por qualquer fazendeiro da vizinhança. É de utilização

pública qualquer rio que passe por uma fazenda, sendo que o proprietário deve plantar bambus até 50 jardas de cada margem formando o que chama Oju Ipa, isto é, cama da água.

Certas terras ou objetos são propriedades resguardadas, que pertencem ao governo e aos cidadãos, tais como reservas florestas, terras onde foram construídos os palácios dos reis e terras com árvores sagradas e casas sagradas.

Os direitos de caça e pesca são reservados aos proprietárias das terras ou a seus empregados, mas somente nos período permitidos pela autoridade local, de forma a não desequilibrar a fauna.

Todas as crianças pertencem aos homens da tribo e não às mulheres. Quando uma criança nasce, suas marcas tribais, feita na face, são sempre da tribo a que pertence o pai e nuca à mãe. E se por acaso, uma mulher infringir tal lei, sua criança deixa de pertencer à família paterna e não terá direito à propriedade.

Pode-se constar a preocupação dos nagô com valores que se ligam à Segunda Lei, de preservação da ordem moral para o trabalho do homem. Restabeleram, inclusive, determinados padrões de organização social, que comprovam tal fato, segundo Ajisafe⁽⁸⁾ e Johnson⁽⁹⁾, tais como:

- Governo

Toda tribo tem sua forma própria de governo, segundo o modelo geral seguinte:

a) o rei é o supremo líder. Todos os outros chefes e senhores estão subordinados a ele e suas ordens e governos se fazem através do rei;

b) existem chefes conselheiros do rei, que formam o corpo executivo ou conselho privado do governo do país;

c) as cidades e vilas do país são governadas pelos Chefes que nelas residem, mas que são subordinado ao rei;

d) cada chefe de cidade ou vila tem um sub-chefe para apoiá-lo, que deve criar conselhos que ajudem na administração da cidade ou vila, quando for necessário baixar leis ou decidir sobre problemas locais;

e) pequenas cidades estão sob a proteção da cidade ou vila mais próxima da mesma tribo;

f) os conselheiros do rei, que constituem o conselho do país, são responsáveis, cada um, por uma diferente parte do país, incluindo uma ou mais cidades ou vilas fora da capital;

g) Os elementos que compõem o governo são:

- *o rei*

Ele e toda a família real ocupam as mais altas posições sociais do país;

- *os homens de estado*

São responsáveis, juntamente com o rei, pela administração do país, no que tange a assuntos políticos, judiciais e comerciais. São também responsáveis, junto ao povo, pela conduta do rei. Eles têm poder para destituir qualquer rei que abuse da sua soberania, desde que ponha em risco a saúde e a segurança do povo e do

país. Em tais casos, eles podem pedir ao rei que se mate – Kirikiri⁽¹⁰⁾ – e evite desgraças, e caso ele se recuse, será deposto e mandado para fora da cidade.

Os homens de estado têm poder para selecionar e eleger um novo rei. Mas há uma classe especial de pessoas que têm o dever de selecionar o rei, assim como empossá-lo. Nenhuma seleção ou posse será válida sem a autorização dessas pessoas.

Durante o período em que o país estiver sem rei, os homens de estado são responsáveis pelo governo do país; o chefe supremo atua como presidente do conselho até que o novo rei tome posse.

- Os militares

Para todos os homens nagôs é uma honra e uma glória lutar em defesa da terra, da casa e do país, valor que lhes é dado desde o nascimento. Assim sendo, o governo não necessita pagar a seu exército.

Os chefes militares ou homens de guerra, e os caçadores protegem o país e o defendem durante o tempo de guerra. Quando em guerra, os jovens se reúnem à volta de seu capitão, que também está subordinado ao chefe do estado-maior de guerra.

O capitão deverá suprir seus guerreiros com pólvora. Ele também deverá supri-los com armas ou qualquer outro tipo do material bélico. Caso o capitão não forneça pólvora a seus guerreiros, ele tem a possibilidade de perdê-los, já que ficam livres para escolher um novo capitão.

O chefe do comando de guerra deverá suprir cada capitão sob seu comando com munição e armas, etc., falha que o fará perder o direito a qualquer saque que seus capitães possam ter ganho, se a guerra lhes for favorável. Mas os guerreiros imediatamente abaixo do chefe do estado-maior de guerra são obrigados a entregar seus saques, para que este faça sua própria escolha e devolva o restante aos respectivos donos.

Se a guerra for ganha e muito saque for obtido, o guerreiro capturador deverá dar um quinhão de seu espólio para o capitão que o municiou com armas, pólvora ou armamentos de guerra com os quais tenha lutado.

Se por acaso a guerra se realizou por ordem dos reis, e o resultado foi favorável, os despojos deverão ser presenteados ao rei, que ficará com uma parte, deixando o restante para os chefes de guerra e seus guerreiros.

Existem outras classes de pessoas que atuam em tempo de guerra, consultando o oráculo sobre o país, a cada cinco dias, e oferecendo sacrifícios pela paz e prosperidade de toda a população: São elas:

- a) o Onimole ou Abore (o mais alto sacerdote) é a única pessoa isenta de ficar prostrada diante do rei;
- b) o Babalaô ou Adahune – consultor do oráculo do país ou adivinho chefe;
- c) o Inosegun ou Olosanyn, o médico ou homem-juju.

Com o controle do governo, uma mulher com até seis auxiliares é admitida para a guerra. O título desta

mulher é Iyalode. Ela representa as mulheres do país, cujas vozes são ouvidas e sentimentos tornados conhecidos através dela. Ela às vezes vai para os locais de guerra como um capitão com seus próprios guerreiros.

- Títulos

Todos os títulos do povo iorubá são dados por mérito, já afirma Ajisafe.⁽¹¹⁾ Porém certos títulos se ligam especialmente a famílias especiais ou a algumas pessoas consideradas importantes.

O título de rei pertence a toda a casa da família real e não apenas ao filho mais velho do rei que esteja no trono.

Todo título se relaciona a direitos especiais, privilégios e poderes, sem se dever, entretanto, negligenciar ou abusar por se ser possuidor do título. Caso tal fato ocorra, o possuidor receberá uma pesada multa, podendo ou não perder seu título. Se suas atitudes forem profundamente ofensivas, sua casa deve ser demolida e ele deverá ser expulso do país segundo as do rei ou será executado.

- Crimes na sociedade iorubá

O povo iorubá ou nagô tem uma noção muito nítida de moral e por suas leis naturais, como situa Ajisafe⁽¹²⁾, fazem uma classificação dos delitos por setores:

- a) bruxaria, feitiçaria e administração de veneno são punidos com a morte;

- b) roubo, assalto a residências e furto às escondidas são também punidos com a morte ou o culpado é deportado para ser vendido como escravo;
- não é necessário que o ladrão seja pego e flagrante ou com o resultado de seu roubo. A simples identificação por uma testemunha é suficiente para condená-lo;
 - é também irrelevante que um crime seja cometido ou não. A simples tentativa, se for provada, é suficiente para condenar o culpado;
- c) se o medico nativo administrar algum medicamento que cause a morte do paciente, ele será responsabilizado por isto. Não importa que o erro tenha sido acidental;
- d) se um homem livre matar um escravo, o assassino deverá pagar o dinheiro correspondente ao escravo ou a dois escravos, como compensação ao dono do escravo assassinado. Mas, se foi o dono do escravo quem o matou, não há crime;
- e) incesto é crime. As partes interessadas são obrigadas a oferecer sacrifícios para apaziguar a cólera dos orixás da família e são seriamente prevenidos contra a repetição deste ato abominável. Porém, o filho é legitimado e pode herdar as propriedades do pai, da mesma forma que as outras crianças do pai. A repetição de tal ato causa a emasculação do

homem em questão ou sua expulsão da família para ser vendido como escravo;

- f) falsa acusação é crime. A penalidade é igual à penalidade que deveria ser infligida ao acusado pelo crime que lhe foi atribuído, se o crime fosse comprovado.

Se uma criança for culpada de roubo, chicoteá-la será a primeira medida a ser tomada para castigá-la pelo crime cometido. Como tal medida não surta efeito, métodos mais severos serão adotados, cortando-se a palma da mão direito da criança ou a face, esfregando-se a pimenta, em seguida, por toda a superfície cortada. Se isto também falhar, a criança será, então, vendida como escrava.

- g) assalto em estradas é crime, mas fazer armadilhas para inimigos em tempo de guerra não é crime. A execução é a pena aplicada;
- h) caso uma mulher pretenda saber ou se ficar provado que ela conhece os segredos de Oro, Egungun, Eleku, se for apanhada ou se tiver descoberto algum bosque sagrado, onde não seja permitido o ingresso de mulheres, será executada e seu corpo escondido no bosque;
- i) xingar ou rogar pragas para outro homem ou mulher é crime. O agressor será pesadamente multado e deverá ser responsável por qualquer mal que ocorra com a pessoa amaldiçoada, durante doze meses ou sem limite de tempo,

se o agressor for considerado responsável pela provocação deste mal;

- j) traição e sedição são ofensas muito sérias, e a penalidade para tais crimes é a morte, expulsão ou deportação. A propriedade do ofensor será confiscada. Seus filhos devem ser multados ou expulsos ou, ainda, vendidos fora do país;
- l) fuga é crime punível com uma multa elevada, segundo o crime cometido;
- m) rapto é crime. A penalidade é uma multa, de acordo com a natureza do crime;
- n) homicídio culposo ou involuntário é considerado crime;
- o) apropriação indébita de dinheiro ou mercadorias é crime;
- p) contrabando é crime;
- q) exportação e importação secretas, em tempo de bloqueio, é crime. As mercadorias são confiscadas e muitas multas elevadas impostas;
- r) pirataria é crime passível de execução ou prisão perpétua;
- s) incêndio culposo é crime, sendo o culpado, se pego em flagrante, jogado dentro do fogo;
- t) chantagem é crime punível com elevadas multas e/ou prisão;
- u) conspirar para matar ou roubar é uma ofensa muito séria. Os conspiradores, se pegos, serão castigados com chicotadas e elevadas multas, e são destinados a proteger a vida e a

propriedade objetos de sua conspiração. Eles serão, a qualquer tempo, responsáveis por qualquer dano que ocorra com as pessoas contra as quais conspiraram;

- v) receber uma propriedade roubada como presente ou doação, quando se sabe que o homem que está oferecendo a propriedade não teria condições para tal, é crime. O doador recebe elevadíssimas multas ou é preso ou ambas as punições, sendo, também, passível de execução;
- x) se alguém faz feitiços ou “jujus” para padrões, assaltantes ou arrombadores, ou instrui alguém para roubar ou furtar por ele, ou ainda, intencionalmente abrigar e proteger um ladrão em sua própria casa ou sob seu próprio controle, é ofensa grave. O transgressor é passível da perda de sua vida;
- z) as mulheres não devem assobiar. As que fizerem isto serão olhadas como bruxas e deverão ser mortas.

As mulheres não podem utilizar a canoa na lagoa. Tal crime é passível de morte.

Nas vilas em que as mulheres estão proibidas de subir no fôrro das casas, a penalidade para tal fato é a morte. A razão disto é que as roupas de Egungun e Oro são aí guardadas, sendo assim um segredo que as mulheres não devem conhecer.

- Crueldade com animais

Qualquer pessoa que maltrate seus animais ou de outrem, é multada duas vezes: paga uma multa ao dono do animal e outra ao chefe da vila. Caso o animal venha a morrer e se prove que tal ato foi desnecessário, o ofensor será responsável pelo custo de todas as rendas que ele daria a seu dono em seu tempo de vida e, se o animal for uma fêmea, ele também pagará indenização pelas crias que o animal daria. O preço corrente do animal é tomado com base para o cálculo.

Quando um animal se torna perigoso para os vizinhos, seu dono deverá ter contato com eles para preveni-los e tomar providências para que nada ocorra a seus vizinhos nem ao animal. Caso tal fato se dê, o proprietário será responsável por perdas e danos.

Todo proprietário de fazenda ou criação próxima da cidade, que possua grande quantidade de aves domésticas e gado, deve fazer uma cerca bem forte que os isole e lhes permita liberdade de movimentos. Caso isto não ocorra, o proprietário será processado por tratar seus animais com crueldade.

- Provocação e adultério

Segundo pesquisas de Ajusafe⁽¹³⁾ e Johnson,⁽¹⁴⁾ se alguém foi ofendido e assume a responsabilidade de se vingar, sem o consentimento do chefe ou de autoridades, deverá ser punido com uma multa, prisão ou execução, se a vingança envolver perda de vida. Neste caso, seus direitos tornam-se nulos e, sendo assim, não poderá pedir justiça oficialmente e nada poderá ser feito contra seu oponente.

Exceções:

- a) é permitido cortar, ferir, aleijar ou até mesmo matar um ladrão ou assaltante que entre em propriedade alheia no meio da noite, ou esteja saindo com mercadorias e se recuse a devolvê-las ou entregá-las quando solicitado para tal;
- b) bater, açoitar ou ferir um homem que seja encontrado cometendo adultério ou tentando seduzir a mulher de outrem, de um parente ou de um amigo íntimo. É indiferente se o homem está agindo em seu próprio nome ou em nome de alguém;
- c) bater ou ferir alguém após ato de provocação, violência ou opressão, que justifique ou necessite de imediata represália.

Adultério é um crime no qual homem e mulher são responsáveis e recebem punição muito severa. A mulher será punida por seu marido, associado a seus pais e o homem pelas autoridades judiciais. Porém, se a mulher foi forçada contra sua vontade e imediatamente após o incidente fez queixa a seu marido ou a seus pais, ela está livre de punição. Qualquer homem que cometa adultério com a esposa de outro é responsável por uma pesada multa acompanhada de chicotadas.

- Sociedades

Os negócios de cada sociedade são dirigidos pelos seus participantes e seguem as diretrizes indicadas por seus próprios regulamentos e normas.

Toda sociedade secreta admite seus membros por iniciação. Qualquer membro que revele os ritos e cerimônias de sua sociedade a um não-membro, é responsável por uma pesada multa, com ou sem chicotadas, podendo também ser expulso ou suspenso, e até morto, juntamente com a pessoa a quem revelou o segredo. É indiferente que o membro tenha sido persuadido ou não. É também irrelevante se o não-membro não pretendia revelar o segredo, e mostrou desinteresse pela revelação do mesmo.

Mulheres e homens devem ter sociedades separadas. A protetora da sociedade das mulheres é chamada Iya Egbe e a presidente Iyalode. Em muitos casos, Iyalode é o mais alto título que uma sociedade de mulheres costuma usar.

Há uma determinada sociedade chamada Esusu. Esta sociedade negocia somente com matéria financeira, e ajuda seus membros a economizar e levantar dinheiro dessa maneira:

- a) todo membro deve pagar uma determinada quantia fixada pelo grupo, durante um determinado tempo (a cada 5º ou 9º dia). Um dos participantes pode se inscrever para usar o dinheiro em seu próprio benefício. E assim, todos poderão fazer o mesmo, seguindo-se a ordem das solicitações, segundo um princípio de rotatividade. Qualquer membro que apanhe o Esusu deve continuar a pagar regularmente sua subscrição, devendo ser enforcado se não pagar o seu débito;

- b) permite-se que um membro coloque um substituto em seu lugar, que poderá fazer sua retirada no momento em que seu antecessor deveria fazer. É possível, também, que um membro pague duas taxas, o que lhe possibilitará duas retiradas;
- c) algumas vezes Esusu não é rotativo. As subscrições regulares são guardadas pelo presidente e no final de três meses ou do tempo fixado por seus membros, o total arrecadado é dividido e todos os membros recebem sua cota. O presidente, que é também o tesoureiro, é agraciado com uma quantia equivalente a 2,5% do montante arrecadado.
- d) quando um membro da Esusu morre, seus filhos ou parentes mais próximos recebem a cota que lhe corresponde ou pagam o débito que por ventura possuía.

Existe outra sociedade que é a Associação de Comerciantes. Segundo as leis e costumes dos nagô, antes de um homem ou mulher poderem abrir um negócio, eles deverão se informar com os profissionais da área ou com o seu chefe, sobre como estão levando à frente este tipo de negócio. Uma certa taxa (em dinheiro, sementes e bebidas) é paga para que se participe do grupo, passando-se, assim, a conhecer os papéis e regulamentos que regem a profissão, tendo, também direito a ajuda financeira, proteção, alimentação e orientação para o bom andamento do negócio.

Terceira lei: Há uma ordem religiosa no universo.

A base de tal afirmação é que o universo foi criado e continua sendo mantido por Deus, que interpreta a vida e as experiências das pessoas. Logo, as leis da natureza são modificadas ou preservadas por Deus diretamente ou através de seus ministros.

A oral e as instituições sociais devem apoiar Deus nesta tarefa de organização e preservação do mundo. Entretanto, Ele não é um punidor nem controlador dos homens. Há, contudo, tabus que têm a força de manter a ordem moral e religiosa. Esses tabus se ligam a diferentes aspectos da vida, tais como palavras, comidas, roupas, relações entre as pessoas, casamento, enterro, isolamento social, infortúnios e também morte. Se a pessoa não é punida por ofensas ou erros, então o mundo invisível poderá puni-la. Esta visão se liga à crença na religiosidade da ordem do universo, na qual Deus e outros seres invisíveis são pensados por estarem engajados na vida do homem.

O Dr. E. Bolaji Idowu, da Universidade de Ibadan, em seu livro *OLÓDÚMARÊ – God in yorubá belief*, ao falar sobre os valores morais africanos, coloca a problemática da moral, situando como seu ponto de vista que a moral é basicamente fruto da religião e que, começando com ela, torna-se dependente dele. Assim, para os nagô, a moralidade é fruto da religião e seria impossível separar as duas, sem que ocorressem sérias conseqüências. Os nagô denominam

TABU a tudo aquilo que é desaprovado pelos orixás. Assim, eles chamam TABU EWÔ a todas as coisas que são proibidas. Todas as punições determinadas pelos homens são vontades expressas pelos orixás e, automaticamente, por Deus.

Na religião tradicional negro-africana não existe o sentido de pecado. Os nagô distinguem entre falhas rituais que possam ofender os orixás, abandono de tradições que devam irritar seus ancestrais, e quebra de ordens dadas pelos orixás que se relacionem à moral adotada pelo grupo. Às vezes é difícil distinguir entre o que é simplesmente problema de ritual e o que é puramente ético. Comenta Idowu que, muitas vezes um envolve o outro, como por exemplo, a abstinência sexual, de vinho, carne e pão, e os banhos necessários para a participação nos ritos. Tais dados são vistos como aspectos que tiram a pureza do rito, mas que assumiram conotação ética com o decorrer do tempo. Assim, a abstinência sexual é vista como um aspecto moral e uma base espiritual. Por muito tempo se disse que cada divindade se sentiria ofendida e que seria uma ofensa moral para a comunidade que alguém participasse das atividades rituais sem estar de corpo limpo e que Olódúmarê julga o homem pela pureza que ele tem, conseqüentemente, por seu caráter.

Idowu⁽¹⁵⁾ analisa a origem da palavra Olódúmarê, afirmando que olódúmarê é o nome de Deus, e se compõe de duas palavras com um prefixo: OL – ODU – MARÊ. OL é um prefixo que resulta da elisão da vogal “i” de ONÍ, que significa “proprietário de” ou “senhor

de”. ODU é a palavra-chave, cujo significado irá variar segundo o acento que se dê às suas vogais. Assim, se tivermos ODÚ, significará um capítulo formado de textos oraculares do sistema Ifá, entendido como “chefe, principal ou cabeça”. Se tivermos, porém ÓDÚ, o significado será “muito grande e vaso profundo” ou ainda “muito extenso”. Não há, no entanto, como saber que sentido tem ODU em Olódùmarè. Porém, Olódù indica alguém que é a mais alta autoridade ou que possui o máximo dos atributos, sendo o maior e melhor possuidor do mundo.

A palavra MARÊ, dizem ser resultado da contração de “Olódù – omoèrè”, que significa “Olódù, o filho da cobra”. Esta idéia se baseia no mito que conta a origem do arco-íris. Os nagô acreditam que o arco-íris se forma com uma imensa cobra: o réptil se solta do interior de uma matéria sulfurosa que se põe a circundar a terra, produzindo um reflexo, que é arco-íris (osùmarè) no céu. A matéria que é liberada é conhecida como Imi Osùmarè, sendo considerada muito valiosa por tornar as pessoas saudáveis e prósperas.

Segundo o Sr. Awolalu⁽¹⁶⁾, professor de Religião Tradicional Africana da Universidade de Ibadan, outros nomes são dados ao Supremo Se Olódùmarè, tais como Olórum, Elédàá etc., sendo que o nome Olórun é o mais comumente usado na linguagem popular. Olórun é composto do prefixo OL (oni) e ORUN, que significa “O proprietário ou Senhor do Céu”.

Elédàá significa “Criador” e indica que o Supremo Se é responsável pela existência de todas as coisas.

Pode-se constatar assim, que os nagô, nas mais diversas situações, estão sempre relacionando suas atividades e pensamentos com Deus, já que os orixás não tem existência distinta da DELE. Logicamente, em seu sistema ético, eles vão dar uma grande importância ao pacto que fazem com a divindade e, automaticamente, com outras pessoas. O pacto entre as pessoas é, usualmente, uma igualdade de compromissos entre as partes, sendo, segundo Anderson⁽¹⁷⁾ “recíproco – que significa ambas as partes envolvidas, tendo as mesmas obrigações”.

O Sr. Idowu⁽¹⁸⁾ afirma que, provavelmente, originariamente os nagô faziam seus pactos diante da “Divindade Terra” e, portanto, o nome genérico dos pactos (IMÙLÉ), significa literalmente “bebendo junto com a Terra” ou “bebendo juntos por causa da Terra”.

A sociedade nagô é profundamente hierárquica e leva em consideração a idade das pessoas. Os mais velhos possuem uma posição de autoridade. Assim, nas relações sociais, não é correto um jovem se aproximar diretamente de uma pessoa mais velha, quando desejar um favor especial. Em casa, na prática, as mães são mais acessíveis para com os filhos do que os pais. As crianças dizem suas necessidades à mãe, que as discute com o pai. Isto não significa que o pai esteja afastado ou desinteressado dos problemas dos filhos, é simplesmente uma questão de hierarquia.

Olódúmarè é entendido como o criador de todas as coisas e seres, sendo também o Juiz Supremo de todos. As ações dos homens e dos orixás não se livram de seu aviso ou de seu julgamento. Tudo é ordenado por Ele, e a falha existente é punida, como, da mesma forma, as boas ações são recompensadas. Acredita-se entre os nagô que bom é ter uma conduta correta e mau ter-se uma conduta errada. Assim, as pessoas não devem perder suas recompensas por bons atos ou serem punidas por suas às ações durante muito tempo. No entanto, as conseqüências chegarão. Este julgamento é para os dois níveis, tanto aqui na terra como fora, sendo que o julgamento final no espaço, é dado pelo Supremo Ser, por Olórun, Olódùmarè ou Elédàà.

Desta forma, a cultura negra estabelece uma profunda interação entre a cultura geral e os valores religiosos do povo. A compreensão da ênfase existente na sociedade nagô para a “organização hierárquica” está ligada à concepção existente no reino espiritual. É sob tal ângulo que se compreende o status do Supremo Ser e a posição dos orixás na cosmogonia nagô. Eles sabem que há o Supremo Ser que é o Criador, o Governador do universo e o Decisor do destino. O reinado deste mundo é teocrático uma vez que Deus é, ELE MESMO a Cabeça, enquanto as divindades que não existem sem ele, são seus intermediários e agentes.

Para o Dr. Idowu⁽¹⁹⁾ a moralidade está num plano muito importante para os nagô, sendo que além dos rituais usados para a realização de acordos, acredita-se que a confiança nos amigos, a afeição por eles, a

hospitalidade, tanto para oferecer-lhes comida como recebê-los simplesmente para conversar em suas casas, fazem parte de uma obrigação moral. Assim sendo, cada homem tem uma preocupação básica com seu caráter, porque acredita ser julgado por Olódùmarè.

Afirma ainda Idowu que, segundo o ODU chamado OGBÊ EGUNDA de Órunmilá, as pessoas devem procurar o significado de sucesso na vida e devem encontrar o melhor caminho a trilhar, mas para isso é necessário ter caráter (IWÂ), isto é, ser uma *PESSOA*, a que chamam OMOLÚWÀBI (OMO-ON-ÍWÃ-ÍBI), que quer dizer “filho privilegiado que agrada a Deus, que tem caráter”, estabelecendo assim, uma relação entre bom caráter e muito sucesso. Eis o que diz um dos versos do Odu Ogbê Égundá:

“Ìwà nikàn l’ó sòro o,
Ìwà nikàn l’ó sòro;
Orí kin kí ‘buru l’otù Ifè,
Ìwà nikàn l’ó sòro o.”

Caráter é tudo o que é necessário,
Caráter é tudo o que é necessário;
Não há destino que seja infeliz na cidade de Ifé
Porque caráter é tudo o que é necessário.

Um ditado muito comum entre os nagô é: ENI L’ORÍ RERE TI KÚ ÌWÁ L’O MÃ B’ ORÍ RÈ JÉ, que quer dizer “por mais que uma pessoa possa ser feliz, se ela não tiver caráter, isto irá arruinar o seu destino”.

Assim, acreditando que todos devem demonstrar as suas qualidades de *PESSOA* em sua vida e em suas

relações com os demais, os nagô estabelecem padrões que determinam uma pessoa socialmente digna, isto é, que não será capaz de cometer atos indignos. Costumam mesmo dizer que “o bom caráter é a proteção do homem”. Logo, as pessoas de mau caráter são ruins, dispensáveis, devendo ser afastadas do grupo.

Ter bom caráter implica, naturalmente, em boa reputação. A pessoa de boa reputação pode ser descrita como ÀLÀ (roupa branca), por se remeter à pureza de Olórun.

Para AWOLALU⁽²⁰⁾ o Supremo Ser Olórun utiliza seus intermediários e agentes ou funcionários para manter a ordem religiosa do universo.

Awolalu afirma, ainda, que após criar o céu e a terra, além de todos os seus habitantes, segundo os mitos, Olórun trouxe consigo divindades e espíritos (geralmente chamados Orixá ou Imolè ou Eborá) para servir a seu mundo teocrático. As divindades e os espíritos estão colocados juntos porque os nagô não deixam muito clara a distinção entre eles. Ambos são divinos e vivem no mundo espiritual. Assim, tais seres são de natureza complexa, sendo que alguns deles, já contam os mais velhos, acompanham Deus antes da criação da terra e dos seres humanos, podendo ser chamados de “Divindades Fundamentais”. Além deles, a figuras históricas de reis, heróis e heroínas, campeões de guerra, fundadores de cidades etc., podem ser divinizados. Existem ainda outras divindades que representam a personificação das forças naturais ou

fenômenos, tais como: terra, vento, árvores, rios, lagoas, mar, rochas, montanhas e vales.

O número atual das divindades não é facilmente determinável aqui no Brasil ou em África. Tal quantidade tem sido estimada em 200, 201, 400, 401, 460, 600, 601, 1.700 ou mais. Sabe-se que o número duzentos é simbólico, por representar na cultura nagô, grande quantidade.

Segundo um ODU de Ifá, existem seiscentos IMOLÊ conhecidos, sendo quatrocentos da direita e duzentos da esquerda. Quanto à quantidade 201 ou 401 ou 601, são a representação de mais um que se adiciona, e que simboliza EXU, já que ele tanto se liga à direita quanto à esquerda, veiculando AXÉ de um lado para outro, por ser o comunicador do sistema.

No Brasil o número e o nome das divindades provenientes do panteão africano vão variar muito, segundo a casa a que pertençam, além de terem sido acrescidas de outras surgidas aqui. No entanto, Olórun é entendido como o dono do mundo, senhor da existência (ÌWÀ), da força sagrada (AXÉ) e da permanência (ABÁ).

As “Divindades Fundamentais” são apontadas por AWOLALU⁽²¹⁾ como sendo:

a) OBÁTALÁ ou ÒRISÀNLÁ ou OXALÁ

É o principal orixá dos nagô. Seu culto é conhecido em toda a África iorubá, sendo que seu nome varia de acordo com a comunidade que o cultua, apesar do culto ser o mesmo em toda a África.

OXALÁ é conhecido por “Escultor Divino”, já que é o Deus da Criação, pois modela o ORI (cabeça) dos seres que habitam o universo. Simboliza “MASSA DE AR” e “MASSA DE ÁGUA”, elementos básicos com os quais realiza sua criação. Notável por sua pureza, já que pertence ao BRANCO, é a imagem da totalidade, pois é o Deus dos começos, das realizações, da vida e da morte. O BRANCO é a sua cor, sendo conhecido como um dos orixás FUNFUN (do branco), que são todos os da criação.

Os africanos alegam que os albinos, os anões, os corcundas, os aleijados e os mudos foram criados por Oxalá para cultuá-lo.

Inúmeros são os mitos sobre Oxalá e a criação do mundo, sendo que em um deles é tido como marido de Odùduwà (Orixá FUNFUN); em outro, Oxalá e Odùduwà são entendidos como divindades andróginas que, representadas por uma cabaça branca fechada, se constituiriam na parte superior (Oxalá) e na inferior (Odùduwá), representando o céu e a terra (igbá-odu).

Os nagô da Bahia dizem ser Oxalá o Deus do branco (que é a reunião de todas as cores), da criação dos seres, além de ser o dono do cajado (OPAXORÓ), emblema que o caracteriza, e que se constitui de uma haste de metal branco que tem um pássaro também de metal em sua extremidade superior. Oxalá é o orixá que inicia o ano em cada terreiro de candomblé, através do ciclo das águas de Oxalá que, em Salvador, tem sua exteriorização na sociedade global pela Lavagem do Bonfim.

Oxalá é a representação do princípio masculino e Odùduwà do princípio feminino, sendo que, segundo o *Itán igbá-ndáaiyé*⁽²²⁾ Obàtalá é encarregado de criar a terra, mas ao beber a seiva da palmeira IGI-ÒPE perde as forças. Odùduwà vendo Obàtalá sem cumprir sua missão, consulta Ifá e faz um ebó (sacrifício aos pés de Olórun), conseguindo assim a autorização do Sypremo Deus para ocupar o lugar de Obàtalá. Odùduwà chama todos os orixás e vai criar a terra. Ao acordar Obàtalá vai a Olórun que, tentando acalmá-lo, transmitiu-lhe profundo saber e poder para criar os seres que iriam povoar a terra.

Obàtalá encontra os orixás que esperavam por ele para a criação dos seres (Olúfon, Eteko, Olúrogbo, Olúwofin, Ògíyán e os demais FUNFUN) e, encontrando Odùduwá, tem uma série de divergências, e até mesmo atritos. Orúnmilá consulta Ifá para acabar com a disputa, recebendo a solução pelo ODÙ ÍWÒRI-ÒBÈRÈ: colocou-os face a face, explicando a importância de suas tarefas, reconfortando Obàtalá, acalmando e aconselhando Odùduwá, e indagando se sua missão não é viverem juntos na terra. Assim, Òrúnmilá fez Odùduwá sentar-se a sua esquerda e Obàtalá à sua direita, fazendo os sacrifícios necessários para selar o pacto.

Simbolicamente, a cabaça *igbá-odù* não pode ser quebrada, já que representa a união entre Obàtalá e Odùduwá, entre ORUN (céu) e AIYÉ (terra), elementos que possibilitam a procriação e a continuidade da existência.

b) ORUNMILÁ ou IFÁ

Um dos mitos africanos afirma que Orunmilá recebeu de Olórun a incumbência de acompanhar Oxalá e de lhe dar a ajuda necessária para equipar a terra.

Ifá pode ser caracterizado por seus conhecimentos, já que acumula todos os ensinamentos universais, teológicos e cosmológicos dos nagô, assim como da gênese, das experiências míticas dos seres e dos mundos sobrenaturais e naturais.

Sua função é dar resposta às necessidades dos indivíduos a fim de restaurar e manter harmoniosamente a vida. Esta resposta é dada simbolicamente através de ODÚ, sendo que a relação de Órunmilá com os seres criados (descendentes) só se concretiza através de um intermediário, EXU. Somente EXU é capaz de atuar veiculando AXÉ, já que é o comunicador do sistema.

O sacerdote de Òrunmilá é o Babalâwô (pai dos mistérios) ou Oluwô (Senhor dos Mistérios).

c) ODÛDUWÁ

Os mitos indicam ODÛDUWÁ como uma divindade fundamental e, também, como um ancestral deificado.

De fato, esta é uma figura controversa para os nagô, sendo que vários escritores e informantes têm apresentado numerosas versões sobre ela, que variam segundo o tipo de pesquisa realizada.

Para os nagô de ILÉ-IFÉ, a tradição indica ODÛDUWÁ como o criador da terra e de seus habitantes, em lugar de Oxalá, que teria sido o indicado

por OLÓDUMARÉ, mas que, segundo os mitos, ao beber a seiva de palmeira perdeu suas forças, adormecendo e falhando em sua missão. Um outro mito revela que ODÛDUWÁ recebeu de OLÓRUN o elemento terra, com o qual criou o nosso mundo – o AIYÉ.

ODÛDUWÁ é considerado o chefe dos orixás do princípio feminino e OBÀTALÁ dos do princípio masculino.

d) EXU

Como já situamos em outros capítulos, EXU é uma das principais divindades do panteão negro-africano. É o elemento comunicador do sistema, estabelecendo a transformação e a dinamização de tudo. Só através de EXÚ se veicula AXÉ!

Filho de ÒRÚNMILÁ, EXU fala através do oráculo de IFÁ, estabelecendo assim a relação AIYÊ-ORUN, orixá-orixá, orixá-pessoa, por meio dos EBÓS ou oferendas que transporta. EXÚ propicia o favorecimento das relações do sistema vital, ao levar as obrigações das pessoas que estão no AIYÉ para as divindades do ORUN. As obrigações realizadas por intermédio de EXU implicam em capacidade de realização, em força vital (AXÉ) para as pessoas.

e) OGUN

É considerado o “Deus do Ferro”, sendo o protetor de todos que lidam com ferramentas. Entretanto, seu simbolismo é muito amplo, podendo ser visto sob o

aspecto guerreiro, já que defende seus fiéis com a força de suas armas.

Alguns mitos apresentam OGUM como HERÓI CIVILIZADOR, como o INVENTOR DA METALURGIA, como aquele que “abre os caminhos”, tendo EXÚ sempre a seu lado.

OGUM simboliza o poder masculino, sendo o representante das leis dos homens, e das sociedades dos guerreiros. É o destruidor dos inimigos e o protetor da comunidade.

- ALÀ, o ideal de PESSOA na cultura negra

Pelo que podemos constatar, o homem se organiza em função de uma ordem religiosa existente no universo, que o estrutura social e psicologicamente.

Para o Dr. IDOWU⁽²³⁾ o caráter do homem se estrutura em função desta ordem religiosa do universo, sendo que em consequência do bom caráter, cada um terá uma boa reputação, descrita como ÀLÀ, que significa “roupa branca”, e que os mitos apontam com aqueles que atendem aos aspectos básicos seguintes:

a) Castidade por parte da mulher antes do casamento.

Para os negros, a mulher que não é virtuosa até o casamento, destrói a si e à sua família. Castidade, na vida matrimonial é um dever obrigatório para todas as mulheres. Apoiando tal dado, é proibido a um homem seduzir qualquer mulher casada, sob pena de sofrer grande castigo, além de fazer face a graves consequências.

b) Hospitalidade.

É considerado como um altíssimo valor. Os negros são naturalmente hospitaleiros, principalmente com pessoas estranhas.

Afirmam os africanos que antes da vida ter-se tornado artificial e sofisticada nos grandes centros urbanos, como é atualmente, em quase todas as partes do continente africano um viajante não precisava se preocupar com alojamento ou alimentação, pois tinha certeza de que iria encontrar pronta hospitalidade nos lugares em que chegasse.

Os nagô acreditam ser normal a hospitalidade, por acharem certo fazer isto, assim como dizem ser impossível se dizer a alguém que seja ou não seja hospitaleiro. Cada um deve agir segundo seus próprios princípios e convicções.

c) Não ter egoísmo.

A ética nagô se opõe fortemente ao egoísmo, sendo a pessoa egoísta olhada com desprezo, não encontrando ajuda por parte de ninguém se ficar em dificuldades.

Há um ditado que diz:

“Agbà t’ o je à-je-‘w’=enin á ru ‘gbá lè dé llé” – que quer dizer “Se uma pessoa mais velha come sem pensar nos outros, carregará seu fardo sozinha!” Isto significa que ninguém irá ajudá-la.

Uma história do ODU intitulado IRETÊ – MÉJI diz que ÒRUNMILÁ foi egoísta uma vez e, por causa

disto, tornou-se desprezível para seus vizinhos. Acontece que um dia, ao passar por baixo de uma árvore, ÒRUNMILÁ caiu, desavisadamente, num poço profundo, de onde não conseguiu sair. Passaram-se três dias. No meio deste terceiro dia, ele ouvir alguns passos e os reconheceu como sendo os do povo de ÀRÉ. Esperando que de bom grado eles viessem em seu socorro, gritou pedindo ajuda. Porém, em resposta eles disseram que ficasse onde estava e guardasse, com prazer, as conseqüências de seu egoísmo.

Eis o que ÒRUNMILÁ gritou:

“Okùnrin Àrè:
Obirin Àrè;
À-t’ òni m’ òni,
À-t’ àna m’ àna,
Erungbòn Íjéta;
Aláde bem ninú òfin,
O ný gbiri!”

Homens de ÀRÈ!
Mulheres de ÀRÈ!
Eu estive aqui todo o dia de hoje
E também o de ontem
Agora é, praticamente, o terceiro dia.
Um coroado tem estado no poço,
Rolando.

E eles responderam:

“Igbàti o nje apá ajá,
Tall o ké sí
Igbàtí o nje igè àgbò,
Tal’ o pè?
Igbàtí o nf’ apá òbúko wà ‘ko mu,

Tal' o rí o?
Nje Okùnrin Àrè!
Obírin Àrè!
À-t' òni m' òni,
À-t' àna m' àna,
Erungbòn ijéta:
Jeki Aláde jokò s' inú òfíin
K' ó mã yí gbiri”.

Quando você se alimentava com seus braços de cachorro,
A quem você convidava?
Quando você comia peito de carneiro,
A quem você chamava?
Quando tomava caldo de trigo com seu braço de bode,
A quem você via?
Agora, é praticamente, o terceiro dia:”
Deixe um coroadado ficar no poço,
Rolando!

d) Gentileza envolvendo generosidade.

É uma grande virtude e profundamente cultivada.
A pessoa amável é abençoada por Olódùmerà e é sempre aceita pelos homens.

Isto fica comprovado pelo provérbio iorubá que diz:

“Igbá, olôre kí ‘ofô,
Àwo olôre kí ‘fà ya
T’ owó t’ omo ní ‘ya ‘lé olôre.”

A cabeça do rei não se quebra
O prato do rei não se racha
Não é só dinheiro, mas também crianças que correm na casa do rei.

Isto significa que não há azar que possa ocorrer com o rei; sua sorte é sempre matéria abençoada: Òre l’ôre ‘wó to. Gentileza gera gentileza. As crianças

sempre trazem bondade, alegria e abundância. Todos devem ser amáveis e doces como as crianças.

e) Não ter perversidade

É claro que ser perverso é extremamente condenável. A lei da justiça pelas próprias mãos funciona como um caminho de retorno para a perversidade, não somente para o perverso, mas também para sua descendência.

Os nagô acreditam que o efeito da maldade acaba sempre sendo sobre quem a causou. Por esta razão, exigir ou aceitar indenização de um vizinho pela perda ou danificação da propriedade é considerado mesquinha e perversidade. Por outro lado, o fato de que esta exigência cria relações tensas, gera tal tristeza no coração que se no futuro aparecer uma chance de represália, a situação poderá ser terrível.

Eis uma história que mostra como a repercussão da crueldade pode se voltar contra quem a fez:

“Um homem emprestou a seu vizinho uma panela de louça que estava sem fundo, com o objetivo de proteger dos animais no novo pé de OBI. Quando o OBI já estava do tamanho de uma árvore foi impossível retirar o pote sem quebrá-lo, o homem foi exigir o seu pote, estipulando que queria de volta exatamente o que havia emprestado ao vizinho. Nada foi capaz de convencê-lo de que era inútil fazer tal exigência, mas tudo era inútil; ele insistiu em recuperar o seu pote “*intacto*”. No fim, a árvore teve de ser destruída pois só assim a panela de louça poderia ser devolvida. Não muito tempo depois, este mesmo homem teve um filho e

pediu emprestado uma argola de pescoço que pertencia ao vizinho para quem ele tinha sido tão mau. O vizinho disse que era a oportunidade de ensinar a ele uma lição inesquecível. Assim, por isso, esperou que a criança crescesse até uma idade em que seria impossível remover a argola sem cortá-la ou sem tirar a cabeça da criança. Então ele foi e exigiu sua argola, estipulando que a queria de volta sem corte. Naturalmente, não havia outra maneira de fazer com que a argola saísse sem ser decapitando a criança, o que teria de acontecer afinal!”

Esta história soa como fantástica, naturalmente. Porém, ela serve para inculcar da maneira mais forte possível a lição de que atos de crueldade, geralmente, retornam com terríveis conseqüências para o autor: “Eniti ó kó d’ óro kì ‘mò ó ‘dá, bí enití o dá a k’ ehìn” – Quem faz primeiro um ato de atrocidade contra um vizinho não pode deixar de esperar retaliações de volta.

f) Verdade e honestidade tem lugar especial dentre as virtudes essenciais.

Acredita-se que a verdade e a honestidade são suportes infalíveis para as benções dos orixás.

Há uma canção muito popular, de um ODÙ intitulado ÈTÙRÙPÒN-MÈJÌ:

“S’ òtító; se rere,
S’ òtító, o, se rere;
Eni s’ òtító
N’ ímalé ígbè.”

Ser verdadeiro, fazer o bem

Ser verdadeiro, fazer o bem
É a verdade
Que serve de base às divindades.

ÒRUNMILÁ é frequentemente saudado como “o produto do Chefe do Céu, que ganha a terra por meio da honradez”: “A-f’-òtító-gb’ –aiyé, omo Àjàlórun.”

g) Não roubar.

A ética dos negros condena o roubo. Nos tempos antigos, os ladrões eram colocados no pelourinho e depois mortos.

Eles acreditam que mesmo que se roube escondido, os olhos de OLÓDÙMARÈ estão vendo (“A-m’ -òkùn-s’ olè, bi ojù obá aiye ‘ò ri i, t’ Oba òrun nwò o”).

h) Não quebrar compromisso e nem ter falsidade.

Um compromisso desfeito é considerado não apenas condenável, mas também amaldiçoado. Aquele que quebrar seu compromisso, não poderá mais progredir, pois quebrou seu compromisso com a terra.

Cultos e sacrifícios de quem não cumpriu seus compromissos nunca são aceitos, enquanto os feitos sem falsidade e por pessoas que cumprem seus deveres sempre o são.

No corpo de um ODÚ, há um ÈJI-OGBÈ que conta a história de que quatrocentas e uma divindades acusaram Òrunmilá falsamente diante do Olódùmarè. E, por ser inocente, ele enviou para as divindades a seguinte praga:

“Àse d’ owó, ilè a jo mu;
Àse d’ owó, ilè a jo mu;
A jo gb’ orí ilè, a j’ eku,
A jo gb orí ilè, a j’ eja
A jo gb1 orí ilè, a je ‘kòkò igbin,
Ase d’ owó ilè, a jo mu.”

O julgamento pertence à terra sobre a qual nos comprometemos,
O julgamento pertence à terra sobre a qual nos comprometemos,
Nós estamos juntos sobre a terra e comemos ratos,
Nós estamos juntos sobre a terra e comemos peixe,
Nós estamos juntos sobre a terra e comemos caracóis,
O julgamento pertence à terra sobre a qual nos comprometemos.

i) Não ter hipocrisia.

A hipocrisia é covarde e censurável. Um hipócrita assim como a hipocrisia são chamados de ÀGÀBPA-GEBÈ, que quer dizer “aquele que anda em sigzags”, o que tem caráter deformado. OLÓDÙMAREÈ proíbe a hipocrisia (OLÓRUN KÓ FÉ BÊ).

j) Proteger a mulher, por ser o sexo mais frágil

É responsabilidade do homem nagô dar proteção para a mulher, como sexo mais fraco. Quando homem e mulher caminham juntos, a mulher deve ser levada em conta e caminha à frente do homem, que fica mais atrás para lhe propiciar proteção e defesa caso haja algum perigo imprevisto. Em momentos de crise as mulheres devem ter a primeira chance de escapar, se isto for necessário.

l) Honrar e respeitar os mais velhos.

Honrar e respeitar os mais velhos é um dever de todas as pessoas. O jovem deve respeitar o mais velho porque sua experiência assim como sua sabedoria enriquecem e auxiliam aos jovens. Então eles ensinam:

“Omodé, e wo ‘lè f’ egbà;
Àgbà ni ‘gba ni;
N’ ijó a rí je,
Àgbà ni ‘gba ni
N’ ijó àìr’je
Àgbà ni ‘gba ni.”

Jovens, façam homenagens aos mais velhos;
São os mais velhos que trazem socorro;
Se um dia temos muito que comer,
São os mais velhos que trazem socorro;
Se um dia não temos nada para comer,
São os mais velhos que trazem socorro.

Os mais velhos constituem a base e a consciência moral da comunidade.

Todos esses aspectos, segundo o Dr. Idowu⁽²⁴⁾, procuram indicar o que descrevem como “Regulamento de Ouro”. Este arrolamento dos valores morais dos negros indica o alto grau de consciência da sociedade nagô, demonstrando o que acham certo e errado para cada pessoa, ficando claro, inclusive, que se a religião permeia tais valores, ela não é, sozinha, responsável por eles. Há toda uma elaboração do grupo que extrapola a religião e se prende ao sentido efetivo do que se entende como PESSOA HUMANA num determinado grupo social, num determinado tempo e num dado espaço.

Conhecendo os valores negros, passa-se a entender comportamentos e informações que nos chegam truncadas e amalgamadas.

Quarta lei: Há uma ordem mística a governar o universo.

Segundo Mbiti⁽²⁵⁾ a fé nesta ordem mística pode ser demonstrada claramente na prática da medicina tradicional, da magia, feitiçaria e bruxaria. Os poderes a que o homem tem acesso se ligam a conhecimentos que só poderão ser usados em determinadas situações, e com sérios riscos. Em todas as sociedades africanas sente-se o poder do universo, proveniente de Deus. Porém, há um poder místico, considerado oculto e misterioso. Este pode está presente nos espíritos e também em certas pessoas. Essas pessoas têm acesso a certos conhecimentos e possuem condições de ver e se comunicar com o mundo invisível, sendo capazes de fazer coisas extraordinárias e até milagres, que qualquer outra pessoa não consegue normalmente realizar.

Este conhecimento místico tem um poder que deve ser usado para ajudar as outras pessoas (AXÉ) mas também pode prejudicá-las. No entanto, quando este poder é usado para prejudicar alguém, é visto como bruxaria, feitiçaria ou poder maléfico. As pessoas normais não conhecem bem este poder misterioso. É preciso muito tempo para que as pessoas que têm este dom possam ser treinadas e desenvolvidas neste conhecimento e no uso do poder místico, sendo que tal

conhecimento é protegido e guardado secretamente. Em alguns casos esta habilidade de uso do poder místico é simplesmente herdada ou transmitida sem uma consciência do que isto significa. Quando uma pessoa descobre que possui tal poder, deve procurar entender o que ele representa e treinar o seu uso, ou ele ficará esquecido.

- Sociedades secretas

Existem sociedades secretas de vários tipos. Mas as mais conhecidas, segundo as pesquisas de Ajisafe⁽²⁶⁾ são:

- a) A Ogbni ou Osugbo
- b) A Egungun ou Adamorisha
- c) A Oro e Eluku ou Arungbe.

a) A Ogbni ou Osugbo

Seu chefe é o Oluwô ou Babalawô (pai dos mistérios), que geralmente, é a pessoa que a preside.

Os deveres da Casa Ogboni são:

- eleger e empossar reis ou chefes, por serem pessoas especialmente indicadas para tal;
- legislar com a aprovação do rei;
- ouvir e decidir casos importantes com o rei;
- ajudar o rei no governo do país;
- não deixar que ninguém seja eleito como um membro sem ser por iniciação;

Os bastões de mando do EDAN ou OGBONI são em número de dois, feitos de bronze, levando as imagens de um homem e de uma mulher, respec-

tivamente. O bastão do rei é de contas. Obi Edan ou o bastão feminino é usado para paz e boa bondade. Mas AKO EDAN ou o bastão masculino é o contrário.

O OLUWÔ ou cabeça da sociedade Ogboni é ajudado por seis outros chefes chamados Iwarefas, com o Ashipa como membro extra-oficial.

Em saudação os Ogbonis apertam as mãos, usando a mão esquerda, numa maneira exclusivamente conhecida pelos membros do culto.

O ASHIPA é um personagem muito importante, tal como um oficial do tribunal, ou como um oficial executando outros deveres ligados à sociedade Ogboni. Ele é o homem que fala no tribunal e em muitos casos pronuncia e julga com a autoridade do ALUWÔ e dos IWAREFA.

O sucesso ou fracasso do OLUWÔ e de suas observações judiciais depende, em grande parte, do tato e da conduta do ASHIPA. Se não houver cuidado na seleção do ASHIPA, que deve ser justo, imparcial, paciente, inteligente, honesto, respeitável, amável, e hábil para dizer corretamente as mensagens que lhe dão, o OLUWÔ se prejudicará.

Existem famílias especiais ou casas das quais os ASHIPAR são selecionados, no entanto, nenhuma outra pessoa pode ser credenciada e mesmo que prove ser capaz e competente não poderá ser indicada como ASHIPA.

No Brasil, vamos encontrar a figura do OLUWÔ, que segundo os contos de Mestre Didi⁽²⁷⁾ é um adivinho,

é quem dá consultas às pessoas, usando os búzios para saber o que está acontecendo na vida de cada um.

b) A sociedade Egungun ou Adamorisha.

Já se tratou do culto de Egun no Brasil nos primeiros capítulos deste trabalho. No entanto, o Dr. Ajisafe situa a sociedade Egungun na África, demonstrando o mesmo sentido de preservação da ancestralidade e os mesmos componentes para o culto.

Para Ajisafe os membros da sociedade Egungun cultuam os espíritos, acreditando que entram em contato conosco usando máscaras e roupas que os recobrem da cabeça aos pés.

A preocupação básica desta sociedade é a manutenção do mistério, sendo que tal violação é brindada com a morte. Ela não permite a participação de mulheres e todos devem zelar para que elas não saibam saudar o primeiro elemento de suas atividades.

Todo Adamorisha deve saudar o primeiro elemento do grupo, que se intitula OPABATA, com um aperto de mão peculiar à sociedade.

A sociedade Egungun mantém os valores e tradições da comunidade, através do culto aos ancestrais, que foram pessoas proeminentes e marcantes por suas qualidades morais e profissionais.

c) Sociedade ORO e ELEKU ou ARUNGE

A sociedade ORO participa anualmente um festival, para o qual utiliza os últimos sete dias do ano. Na véspera do festival e cerca de meia-noite, o

sacerdote ORO, chamado OBORE, com o chefe e os mais velhos da cidade vão para muito longe sob espessa escuridão, pois nenhuma luz pode ser usada. Os chefes e os mais velhos esperam num lugar espaçoso, enquanto o ABORE, sozinho, sai e se afasta cerca de meia milha, vai para o santuário, retinindo seu sino sagrado chamado AJA sob uma máscara de atrair ORO para cidade, a fim de que o sacrifício seja aceito e para que a cidade se livre dos mais espíritos. Tudo deve ser completamente silencioso salvo pela prece e palavras mágicas do ABORE com seu signo.

Subitamente ele chama por ORO e com o maior volume de voz possível diz: “Oro baba o”. Esta frase deve ser repetida três vezes antes do som do ORO ser ouvido. É como se dissesse “Deus, aqui estou eu”.

O ORO está num prato, fina peça de madeira, geralmente de árvore OSUNSUN, com cerca de nove polegadas de comprimento e uma de largura, entalhado e trabalhado com cordas.

O som do ORO é ouvido e uma súbita explosão de fogos misturada com canções, acompanhadas de batidas de tambores.

Somente os homens divertem-se do lado de fora, enquanto as mulheres entretêm-se dentro da casa, confinadas. Esta festividade se intitula ODUN ORO, que quer dizer Festival Anual ORO. As festas continuam por sete dias consecutivos, mas o ORO deve ser retirado para baixo de um arbusto todas as manhãs e removida dali até o por do sol, sendo que esta seqüência dá às

mulheres uma oportunidade de dedicarem-se às suas distrações.

No entanto, separadamente do Festival Anual, ORO pode ser saudado em qualquer ocasião como as seguintes:

- a) a fim de deter criminosos culpados de sérias ofensas ou um ladrão;
- b) dominar um conflito que é temido por poder criar derramamento de sangue ou guerra civil;
- c) tornar amistosa qualquer disputa de natureza séria ou na qual se tema a presença de mulheres que possam impedir o sucesso do acordo;
- d) oferecer e realizar um grande sacrifício em caso de peste ou qualquer calamidade ameaçadora.

Todas as sociedades secretas admitem jovens entre 10 e 15 anos, e qualquer pessoa desqualificada que tente entrar ou tenha um vislumbre ou pretenda conhecer os mistérios que as sustentam, certamente perderá sua vida.

Escravos ou seus descendentes e estrangeiros podem ser admitidos até certo ponto. Porém há certas sociedades que segundo os costumes, nunca permitem sua admissão. É irrelevante se o escravo foi redimido ou tornado livre, ou caso seja estrangeiro, tenha ou não se naturalizado no país.

Todas as leis do homem negro sobre o universo apontam sempre para um alto nível de desenvolvimento da PESSOA, do ponto de vista social, psicológico e

filosófico. É sempre um posicionamento global, coerente, e profundamente ético.

Na cultura negra brasileira encontramos todas essas idéias do universo africano consubstanciadas nos ODUs dos terreiros e nos contos que a tradição oral preservou. Um exemplo claro de tais fatos, são os contos de Mestre Didi (Deoscóredes Maximiniano dos Santos), já situados nesta pesquisa. Mestre Didi através de seus livros retrata os aspectos morais da cultura negra, como se pode verificar no livro *Contos Crioulos da Bahia*, onde aparecem os exemplos seguintes:

1) A vingança de EXU (p. 19)

Este conto ilustra o princípio moral que não se deve xingar, praguejar ou maltratar uma criança. Fala de um senhor dono de engenho, maior criador de galinhas do lugar, que xingou um pinto de EXU. Quanto o pinto se tornou o galo do terreiro, criou uma série de problemas para seu dono, não permitindo que outros galos ali permanecessem, nem dando condições para as galinhas terem ovos. Só após a consulta a um ALUWÔ (pai dos mistérios) foi que o dono do terreiro conseguiu regularizar sua vida, após fazer oferendas a EXU, jurando ter cuidado com as palavras que iria dirigir aos animais e às crianças, daquele dia em diante.

2) A viagem dos Babalawô (p. 33)

Esta história ilustra a lei que se preocupa com a ordem mística do universo. Mostra, de forma bem clara,

que quem possui poderes mágicos, que permitem veiculação de AXÉ, não pode fazer mal aos outros.

Conta que dois babalawôs foram viajar, sendo que um deles pretendia trair o outro. Porém, como antes da viagem, como mandam os preceitos, o babalawô que seria traído consultou Ifá, descobrindo que sofreria uma traição na viagem. Então, fez um EBÓ para se livrar de qualquer perigo. Assim sendo, quem acabou morrendo foi o babalawô traidor.

Pelo que pudemos demonstrar nos exemplos citados, os contos negros brasileiros conservam os valores morais africanos, mantendo a tradição de nossos ancestrais e obedecendo às leis africanas de organização e manutenção do universo. Os ditados populares que representam a síntese de alguns mitos também se relacionam a tais valores:

“Quem com o ferro fere, com ferro será ferido”
- ilustra o valor “não ter perversidade”.

“Quem muito quer, pouco enxerga!”
- demonstra os cuidados que se deve ter com os mistérios, que precisam ser respeitados e preservados em sociedades secretas.

“Quem não ouve cuidado, ouve coitado!”
- se prende ao respeito aos mais velhos, vistos como sábios, como detentores de muita sabedoria e experiência pela sociedade negro-africana.

Assim, por permearem todos os inúmeros grupos negros brasileiros, os valores africanos têm se mantido, conservando-se no decorrer de aproximadamente quatro séculos, aparecendo em diferentes situações de vida, em hábitos, costumes e na tradição oral, resistindo bravamente à dominação européia.

NOTAS

- (1) John S. Mbiti nasceu no Kenya, tendo trabalhado como professor em Uganda, onde atualmente leciona religiões negras na Makerere University. Fez doutorado em Teologia na Cambridge University e lecionou como professor convidado no Barrington College, Rhode Island.
- (2) MBITI, J. *African religions and philosophy*. New York: Anchor Books, Doubleday & Company Inc., 1970.
- (3) MBITI, J. *African religions and philosophy*. New York: Anchor Books, Doubleday & Company Inc., 1970, p. 20.
- (4) SANTOS, J.E. *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 57.
- (5) MBITI, J. African views of the universe. In *African history and culture*. Editor Richard Olaniyan. Lagos: Longman Group Limited, 1982.
- (6) MESTRE DIDI. *Contos crioulos da Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1976, pp. 58/59.
- (7) AJUSAFE, A.K. *The laws and customs of the yoruba people*. Lagos: Nigéria, George Routledge & Sons, Ltda., 1924.
- (8) AJUSAFE, A.K. Obra citada, pp. 17/20.

- (9) JOHNSON, S. *The history of thye yorubas*. Lagos: Ed. Dr. Johnson, 1921. Reimpresso em Londres: Ed. Lowe & Brudone Ltd., 1973, p. 40.
- (10) *Kirikiri* – é um costume peculiar dos iorubás. Quando o rei ou chefe ou um homem poderoso do país está fazendo mal à nação, o povo se rebela na cidade ou no país, cantando cantigas injuriosas demonstrando aos homens de estado que querem o afastamento do rei, dando três meses para que isto ocorra. Se o rei não se afastar um homem será selecionado para o Kirikiri, isto é, para durante a noite, rápida e eficientemente, matar o rei.
- (11) AJISAFE, A.K. Obra citada, p. 24.
- (12) AJISAFE, A.K. Obra citada, pp. 28/31.
- (13) AJISAFE, A.K. Obra citada, p. 35.
- (14) JOHNSON, S. Obra citada, p. 113.
- (15) IDOWU, E.B. *Olódùmarè, god in yoruba belief*. Ibadan, Longmans of Nigéria Ltd., W.R. Industrial Estate, Ikeja, 1962, pp. 33/34/35.
- (16) AWOLALU, J.O. *Yoruba beliefs and sacrificial rites*. Singapore, Hunstmen Offset Printing Pte Ltd., 1981, 1ª edição 1979 por Longman Group Limited.
- (17) ANDERSON, B.W. *The living world of the old testament*. London, Longmans, 1959, p. 56.
- (18) IDOWU, E.B. Obra citada, p. 149.
- (19) IDOWU, E.B. Obra citada, p. 155.
- (20) AWOLALU, J.O. Obra citada. pp. 18/33.
- (21) AWOLALU, J.O. Obra citada, pp. 21/33.

- (22) SANTOS, J.E. *Os nagô e a morte*. Petrópolis, Vozes, 1977, p. 60.
- (23) IDOWU, E.B. *OLÓDÙMARÉ, God in yoruba belief*. Ibadan, Longmans of Nigeria Ltd., X.R. Industrial Estate, Ikeja, 1962, pp. 157/166.
- (24) IDOWU, E.B. Obra citada, p. 166.
- (25) MBTIT, J.S. African views of the universe. In *African history and culture*. Nigeria, Longman Nigeria Limited, 1982.
- (26) AJISAFE, A.K. Obra citada, pp. 90/94.
- (27) MESTRE DIDI. *Contos negros da Bahia*. Rio, Edições GRD, 1961, p. 25 e p. 37.

Capítulo IV CONCLUSÕES

A exposição precedente mostra o conjunto de valores em torno dos quais se estrutura a cultura negra brasileira. Se seguir o processo através do qual o Ocidente explicita os seus valores fundantes – o que se fará logo adiante no exame do processo de constituição da moral ocidental – se verá desde logo que, pelo menos em dois casos a cultura negra já os toma por base em seu ponto de partida:

a) Integração com os ancestrais

No Brasil os “mais velhos” são objeto de veneração, representando linhagens familiares, dinastias, protetores de cidades etc., tendo assim funções e cultos diversos.

Os ancestrais que assumem formas corporais – os Egun são cultuados de acordo com a hierarquia que tiveram dentro da comunidade e por sua atuação em prol da preservação e da transmissão dos valores culturais. O objetivo do culto aos Egun é tornar visíveis os espíritos dos ancestrais, agindo como uma ponte, um veículo, um verdadeiro elo entre vivos e mortos, distinguindo nitidamente os dois mundos, isto é, os dois níveis de existência: o dos vivos e o dos mortos.

Os terreiros de Egun existem a cerca de duzentos anos no Brasil, funcionando regularmente, seguindo seus calendários litúrgicos, obedecendo a hierarquias e rituais bem definidos.

Os Babá ou Eguns trazem a seus descendentes e fiéis suas bençãos e conselhos, sendo também, controlados pelos OJÉ, sacerdotes do culto, que soa exclusivamente homens, que constituem uma espécie de maçonaria com características bem definidas. Os OJÉ acreditam na imortalidade dos espíritos e, por causa disto, veneram seus ancestrais. Acontece que o Ocidente tem que exercer uma vigilância enorme sobre si mesmo para se manter integrado aos ancestrais, à tradição. O impulso básico dessa cultura é no sentido das rupturas. A adoção do cristianismo pretendeu ser um rompimento radical com a “barbárie” precedente.

A Época Moderna, em seu projeto original, pretende enterrar para todo o sempre o período medieval.

A superação dessas cisões requer um esforço gigantesco que permanece largos ciclos como pretensão de grupos intelectuais restritos. A cultura negra está, talvez, privada da riqueza que a meditação ocidental descobriu no conceito de pessoa, mas essa riqueza, mais das vezes, é também uma pobreza.

b) A questão da ECOLOGIA

Apenas há poucos anos o mundo ocidental vem se preocupando com a ECOLOGIA, sendo assim um

fenômeno tardio na sociedade moderna. Entretanto, como se observou no presente trabalho, a cultura negra se pauta na integração com o meio, tendo assim a questão da ECOLOGIA como seu momento fundante, enfim, como a base de sua visão do mundo.

A preocupação com todos os elementos dos reinos animal, mineral e vegetal, situando a todo momento a profunda integração entre eles, além do reconhecimento do homem como o elemento responsável pela manutenção do equilíbrio da natureza, é a base da cultura negra.

A cultura ocidental pode beneficiar-se do contato com os valores da cultura africana em outros aspectos, enquanto a cultura brasileira muito ganhará em adquirir consciência da presença desses componentes em seu ideário moral. Segundo Scheler, a cultura do Ocidente precisa utilizar o processo de “igualação do espírito humano” de forma a se chegar ao homem integral pela fecundação de outras culturas, já que o eurocentrismo não será o caminho para o alcance deste objetivo.

Scheler comenta que a sociedade precisa de uma metafísica que abranja luz e trevas, espírito e ímpeto, englobando desta forma o homem espiritual e o ser de instintos, numa aceitação plena da REFERÊNCIA da vida ao espírito e do espírito à vida, de forma a se atingir a UNIÃO destes atributos.

Assim, Max Scheler, com sua “igualização”, abre espaço para a especificidade negra.

Para evidenciar os valores negros que podem ser incorporados à cultura brasileira e até mesmo à cultura

do Ocidente, apresenta-se, ainda que de modo sumário, os principais valores revelados no Ocidente pelo processo de constituição da moral.

1. Refletindo sobre Moral

Avaliando-se os costumes dos negros brasileiros, evidencia-se a forte presença dos valores culturais e éticos da civilização africana. Logicamente, uma avaliação sobre costumes teria de incidir obrigatoriamente sobre a moral que, segundo o Prof. Paim⁽¹⁾ “corresponde a algo de constitutivo da sociedade”.

Afirma ainda o Prof. Paim que a cultura ocidental pautou sua moralidade no texto de Deuterenômio de Moisés, mostrando que a moralidade assumiu feições completamente diferentes para o Ocidente e o Oriente, sendo que se registraram mais avanços de teorização no Oriente do que no Ocidente.

A moralidade judaico-cristã aparece associada à religião, já que o DECÁLOGO de Moisés (os Dez Mandamentos) se constituiu no ponto de partida para a construção de moralidade no Ocidente.

O segundo momento da moral Ocidental, segundo Paim, é representado pela meditação grega, que se volta para a delimitação das esferas da vida humana. Surge então o *ÉTICA*, que foi a denominação dada pelos gregos para a “elaboração teórica que se dirige à conceituação da moralidade”. Assim, a Grécia vai apresentar muitas reflexões importantes sobre o comportamento moral do homem, porém, será Aristóteles

(384/322 a.C.) o fundador da *ética*, sendo o responsável pela formulação de seus principais problemas teóricos. A obra de Aristóteles contém a idéia de que *a virtude é uma aquisição*, que nem todos poderão conseguir, associando-se também à cultura, ao saber.

O cristianismo vai fazer a aproximação das tradições grega e judaica ao chegar à idéia de PESSOA. A civilização greco-romana caracteriza o homem como *cidadão*, como pertencente à cidade. Assim sendo, somente com o cristianismo irá se vincular a moralidade à idéia de uma pessoa ideal, do homem virtuoso.

Para o Prof. Paim⁽²⁾ o cristianismo também possibilitou uma elaboração teórica significativa sobre a ética, sendo que a doutrina moral, formulada durante a Idade Média (*ética da salvação*) dava precedência à vida eterna, situando que a conquista de virtude na terra seria um elemento essencial para a obtenção da paz interior após a morte. Na época do Renascimento, em função deste caráter novo da ética, surge a religião protestante, que vai dissociar a salvação do comportamento terreno. Com o protestantismo ao homem só cabe cumprir a lei moral.

Max Weber constata que a Reforma deixou o homem entregue sozinho a seu destino. Porém, a discussão maior acerca dos fundamentos da moral social ocorreu na Inglaterra, nos meados do século XVII. Das diversas idéias discutidas, a que se fez mais importante foi a da *moral social do tipo consensual*, que faz a dissociação entre moralidade social e religião.

Paul Hazard afirma que Pierre Bayle (1647/1707), conforme situa Paim⁽³⁾ foi o primeiro pensador a afirmar a independência entre MORAL e RELIGIÃO.

As colocações feitas por Bayle afirmam ser possível ser religioso sem ser moral e se ser moral sem ser religioso.

Locke, no seu *Ensaio sobre o entendimento humano* situa que:

“com exceção dos deveres, que são, absolutamente necessários à conservação da sociedade humana, não se poderia indicar nenhum princípio de moral, nem imaginar nenhuma regra de virtude que em toda parte do mundo não seja desprezada ou contraditada pela prática generalizada de algumas sociedades inteiras.”

No entanto, caberia a Cooper (1617/1713), discípulo de Hazard, conde de Shafsterbury, que em seu famoso texto “*A Letter Concerning Enthusiasm*” (1708) destaca o caráter imperativo do estabelecimento da moralidade social.

Anthony Cooper acredita em inclinações, sociais, dirigidas em cada espécie animal, para o bem da espécie. Tais inclinações são obras de uma providência e mantêm a harmonia perfeita da ordem universal. Assim o homem possui um “sentido moral” que o faz conhecer o bem e o mal.

Organizando tais idéias, Francis Hutcheson (1694/1746) começa na Universidade de Glasgow a tradição de elevar ao sentimento a moralidade social, o

que se constata no livro *An Inquiry into the Originals of our Ideas of Beauty and Virtue* (1725).

Adam Smith, discípulo de Hutcheson, publicou em 1759 *Theory of moral sentiments*, ampliando a discussão em torno do entendimento da moralidade como eminentemente social.

David Hume (1711/1776) afirmou que a universalidade dos juízos morais se explicaria pela aprovação ou reprovação a que estão sujeitos nossos atos, definindo virtude como ação ou qualidade da alma que excita um sentimento de prazer e aprovação entre “os que a conhecem”. O sentimento moral somente pode expressar-se numa sociedade que julga segundo suas próprias medidas.

Segundo o Prof. Paim⁽⁴⁾ a consideração da moral social estabelecida consensualmente constitui-se em momento destacado no processo de formação da moral ocidental. Situa, também, que só na obra de Kant (1724/1804) chamada *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de 1785, estabelece-se a completa separação entre moral e religião, no plano teórico.

Para Kant não há uma contestação de validade dos Dez Mandamentos ou da tradição moral cristã. Todavia, como as pessoas fazem avaliações morais, formulando juízos morais, é preciso saber como tais juízos se fundamentam. Kant faz uma síntese magnífica dos Dez Mandamentos, formulando-a da seguinte forma: “Procede de maneira que trata a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de todos os outros, sempre ao mesmo tempo como FIM e nunca como puro MEIO.”

Paul Janet (1823/1899), filósofo francês muito conhecido no Brasil, busca soluções ecléticas para a moral, tentando conciliar a solução Kantiana com a interpretação tomista da ética aristotélica.

Finalmente, destaca-se Max Weber (1864/1920) com a *ética de responsabilidade*, que se propõe a ser o desdobramento natural do processo de dissociação entre moral e religião. Assim sendo, Weber retoma a herança Kantiana, mas também submete à crítica a suposição da sociedade racional, indo ao encontro de um modelo ético que conserva a tradição, mas inclui princípios consagrados pelo consenso.

- Objetividade e subjetividade

Já que a moral corresponde ao conjunto das regras de conduta admitidas em determinadas épocas, podendo ser, de igual modo, consideradas como absolutamente válidas, conforme conceituação do Prof. Antonio Paim, entende-se que seja subjetiva – quando o valor moral é adotado pela comunidade e tornado lei, mas também objetiva, já que é válido para todos, universalmente, na civilização ocidental.

Tal validade universal do código judaico-cristão decorre do fato do ideal de pessoa humana ter penetrado fundo em nossa cultura, já afirma o Prof. Paim.

Kant situa que os ideais são arquétipos inspiradores.

O código moral cristão está centrado no ideal de pessoa humana e Max Weber constatou que o formalismo Kantiano não poderia ser entendido de

forma desassociada do conteúdo da atividade humana, escrevendo:

“Tomemos um exemplo tanto quanto possível distanciado de toda política e podemos talvez compreender claramente qual é a significação “puramente formal” da ética Kantiana, debatida com tanta freqüência. Suponhamos que a propósito de suas relações eróticas um homem faça a uma mulher esta confidência: “De início nossas relações eram somente paixão; agora, constituem um valor”. De acordo com o espírito moderado e sem calor da ética Kantiana, exprimiríamos a primeira metade da frase na seguinte forma: “De início não éramos um para o outro senão um meio” e deste modo poderíamos considerar a frase inteira, como um caso particular do célebre imperativo que chegou a ser curiosamente apresentado como expressão puramente histórica do “individualismo”, quando em realidade é uma formulação verdadeiramente genial para caracterizar multitude infinita de situações éticas, e que deve ser entendida corretamente.”⁽⁵⁾

Assim sendo, já afirma o Prof. Paim, a validade universal daquele princípio decorre precisamente do fato de que sintetiza o ideal de pessoa humana arraigada na tradição cultural ocidental.

Por isso, sem se deixar de considerar o caráter subjetivo da moral, o seu núcleo, isto é, o IDEAL DE PESSOA HUMANA, é pleno de objetividade, já que é válido para TODOS. Pode-se discutir a fundamentação que tenha, presa à religião cristã ou presa à razão.

É o caráter subjetivo da moral e a condição de objetividade do código que permitem o desenvolvimento da existência humana.

- O ideal de pessoa humana

Por ser o núcleo da moral ocidental, o ideal de pessoa humana vem se enriquecendo desde o seu surgimento no Decálogo de Moisés.

Sua evolução pode ser registrada no Ocidente por momentos. O primeiro seria o dos Dez Mandamentos. O segundo corresponderia ao conceito elaborado na Idade Média, que toma por base o método racional estruturado na Grécia, em função do livre arbítrio. E em terceiro, o ciclo que vai da idéia de *ética social* inglesa, na primeira metade do século XVII, à obra amadurecida de Kant.

As idéias que configuram o ideal de pessoa não derivam dos sentidos nem são encontradas na experiência, porém se constituem em ideais. Derivam todas do código judaico-cristão, sendo as seguintes, segundo o Prof. Antonio Paim.⁽⁶⁾

a) Perfeição

A busca da virtude é uma regra moral apontada, havendo um compromisso, radical com a busca de perfeição, dado que se tornou uma das contribuições essenciais de Kant para dissociar moral e religião.

b) Amor ao próximo

Antonio Paim situa com muita propriedade no trabalho de que tratamos, que as idéias de *perfeição*, *responsabilidade* e *amor ao próximo* se encontram no Código. No entanto, uma idéia essencial à configuração deste ideal, que é a idéia de LIBERDADE, não figura no código. Coloca que a solução do problema da liberdade foi ensejada por Kant, que a vincula à escolha da lei moral. Desta maneira, a liberdade do homem consiste em ceder às inclinações e escolher-se como ser moral.

Situamos algumas idéias sobre o núcleo da moral, que é o ideal de pessoa humana, porém a moral atende igualmente às numerosas situações que surgem na convivência social.

A experiência histórica indicou que já que não se pode prever as situações de convivência social, caberá à sociedade promover a virtude. Dentre os estudiosos do assunto destaca-se Kant, que sugeriu uma fórmula de avaliação do comportamento moral que se considera eficaz, no seu *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

Kant acha que é possível se saber se uma ação cometida é ou não moral. Em sua opinião, basta que se verifique se a ação a avaliar poderia ter a forma de uma regra válida para todos.

A meditação sobre a moral, além de ir de encontro a uma fórmula de avaliação, delimitou algumas questões fundamentais. O próprio Decálogo de Moisés, no conjunto da convivência social, delimita a moral sexual e as relações familiares de um lado e o problema da propriedade de outro. Assim, família e propriedade se

tornaram questões básicas da moral, que se relaciona a seu núcleo.

- O que é mutável na moral

Para o Prof. Paim não se pode dizer que o núcleo da moral no Ocidente tenha mudado através dos tempos, mas sim se enriquecido.

Como exemplo situa a questão da escravidão. Na Grécia Antiga – na qual não se contava com o conceito de pessoa, mas sim de cidadão – considerava-se legítimo escravizar bárbaros. Na época do descobrimento das Américas apareceram doutrinas que justificavam a escravização de civilizações ditas “primitivas”. Naquela época o direito à liberdade era uma prerrogativa do cristão.

Mais tarde, com o conhecimento dos povos ditas “primitivos” nas Américas e na África descobriu-se que a escravidão já se praticava em seu meio, o que fez com que se reforçasse a idéia de que a escravidão seria um fenômeno natural.

Desta forma, se alguém, nos dias de hoje, disser o que se dizia no tempo de Aristóteles, de que há homens nascidos para escravos, não se poderá achar estranho, no entanto, é *cultural* que a escravidão não exista.

Pode-se então, indagar: mudou o ideal de pessoa humana?

A resposta é negativa.

O ideal de pessoa humana ganhou, através dos séculos, maior explicitação. No entanto, a moral social

muda através dos tempos, sendo que os ciclos históricos modificam a importância dada a certas questões.

Nos dias atuais o homem das ditas “nações em desenvolvimento” ao invés de se preocuparem com a salvação de alma, como na Idade Média, estão colocando como valor mais alto a conquista do bem estar material enquanto as chamadas “nações desenvolvidas” se preocuparem com a qualidade de vida.

Assim, pode-se concluir que a questão moral que engloba a família, a propriedade, enfim, todos os aspectos de convivência social, vai variar de cultura para cultura.

2. Algumas conclusões sobre a moral brasileira

Os problemas com as quais a Filosofia Brasileira tem se defrontado se ligam à idéia de pessoa, de livre-arbítrio, que toma caminhos diversos em função das interpretações católicas e protestante.

O homem para exercitar o livre-arbítrio tem que ter a intervenção da graça, segundo Santo Agostinho. No entanto, a graça de Deus é dada pela igreja. Os protestantes não aceitam tal posição, achando que a graça vem antes da igreja.

O pensamento brasileiro começa tentando fundamentar empiricamente a dimensão moral.

Um dos trabalhos mais objetivos sobre o que se refere à moral no pensamento brasileiro é o do Prof. Antonio Paim⁽⁷⁾ que apresenta as idéias básicas seguintes:

- 1º) A cultura brasileira até o presente momento, apresentou três modelos éticos:
 - o ideal de uma cultura laica que incorporasse o sentimento religioso, entendido sobretudo como sentimento moral;
 - aspiração de uma moral absoluta fundada na ciência;
 - hipótese de que o ideal estético pudesse fundar o projeto da cultura nacional.
- 2º) O modelo de cultura laica foi utilizado pela elite que concebeu as instituições imperiais e tentava conciliar o sentimento religioso com o sentimento moral. Para o Prof. Paim não houve uma completa fundamentação moral deste projeto, apesar da adoção oficial do compêndio de Paul Janet.
- 3º) Paul Janet crítica o utilitarismo, sobretudo na acepção de Stuart Mill, chamando-o MORAL DE INTERESSE. Situa a lei moral como um constrangimento que se impõe à nossa razão, mas que não violenta a liberdade. Procura conciliar o racionalismo Kantiano (com a tradição escolástica, que considera a moral como o meio adequado à conquista da felicidade (doutrina do *eudemonismo*)). Janet, com sua doutrina eclética, que denominou-se *eudemonismo racional*, busca fundamentar a moral, elaborando o tratado

“*La Morale*” em 1874, que foi adotado no Colégio Pedro II e que alcançou grande sucesso no país. Em seu tratado sobre a moral, Janet diz que “nosso princípio fundamental é que o BEM MORAL supõe o BEM NATURAL que lhe é anterior e serve de fundamento”. Assim, a felicidade é uma escolha racional que se reveste de um caráter de obrigatoriedade.

4º) Paim ressalta algumas expressões da moral eclética, tais como:

- o BEM NATURAL ou ESSENCIAL, ontológico, objeto do metafísico;
- o DEVER, sendo a realização deste bem;
- o BEM MORAL, que é a obediência ao bem definido como moral.

Faz também colocações sobre as relações entre moral e metafísica situando o bem ontológico como o ponto de partida da moral.

5º) Paim situa que a necessidade de se encontrar suportes teóricos para a moral no pensamento moderno não é resultado apenas da novidade do tema. Afirma que o dominicano Gautier contesta que na obra de São Tomás se encontre algo mais que teologia moral, dizendo que a moral de São Tomás é uma moral de Deus, que leva em consideração os temas primeiros da moral: o bem ou o dever, a consciência ou a lei moral.

Do ponto de vista da cultura brasileira, no entanto, a solução eclética não deu base para fazer face aos novos modelos em emergência.

- 6º) O cientificismo e o esteticismo morais estavam presentes na cultura brasileira, por herança pombalina o primeiro e, o segundo, no romantismo. No entanto, apenas no século XX encontraram expressão acabada.

Paim informa que Paulo Mercadante valoriza muito a chamada Questão Militar, que ocorreu nos fins do período imperial, quando surge a colocação de um oficial, que põe a honra militar acima da lei, alegando que “oficial ferido em sua honra, tem o direito imprescindível de desagrar-se.”

O curso de História iria revelar que as colocações da ética absoluta iam contra o relativismo dos liberais do Império, vinculando-se à emergência do positivismo. A base dessa espécie de moral está no entendimento da pessoa humana como determinada e determinável pelas condições sociais, o que possibilita a elaboração de um tipo de saber como o da ciência física, aplicável à sociedade.

Do ponto de vista moral, um segmento da intelectualidade brasileira passa a acreditar na possibilidade da moral científica, pautando-se na reforma pombalina e indiferente à natureza da moralidade.

Mário Vieira de Mello, autor de *Desenvolvimento e cultura* vê o tipo humano brasileiro com a característica essencial seguinte:

“um homem que se contempla a si mesmo e que contempla os outros como se o mundo fosse um palco e como se a sua vida devesse ser destituída de sentido, caso não pudesse se constituir como um espetáculo a que assistissem um certo número de pessoas assíduas e atentas.”

Dessa forma a visão do mundo como se fosse um palco leva o brasileiro a uma exteriorização excessiva de seus sentimentos, exteriorização que nem sempre é possível levar a efeito sem uma certa insinceridade.

Eis o que diz ainda Mário Vieira de Mello.⁽⁸⁾

“O brasileiro não é uma ilustração de bondade natural do homem de Rousseau, mas tampouco um representante típico da humanidade tal como a imaginou Maquiavel. A sua concepção de bondade, de generosidade, de cordialidade não é nem falsa nem sincera – é estética – isto é, consiste numa apreensão dos valores bondade, generosidade, cordialidade que não é suficientemente existencial para que esses valores se traduzam em atos verdadeiramente bons, generosos ou cordiais.”

Outro dado do ideal estético do brasileiro é a valorização da inteligência em detrimento do caráter.

Os positivistas, de uma certa forma, propunham-se a ir contra tal espírito estetizante, e o modernismo fica com a hipótese de que a contemplação estética seria

a única forma viável de relacionamento com a realidade nacional.

Vieira de Mello constata que se reconhecemos o problema de uma compreensão ética da realidade brasileira, precisamos buscar em nossas contradições internas a solução tentando-se mostrar na cultura brasileira que o elemento estético não implica obrigatoriamente no ético.

3. Conclusões finais

Pelo que já se apresentou no presente trabalho, o aprofundamento nas realidades múltiplas da cultura brasileira, buscando-se a solução de contradições íntimas e o encontro de uma fundamentação efetiva para a moral social brasileira é uma necessidade real.

Partindo-se do conceito scheleriano de “igualização do espírito humano” reflito sobre a concepção de pessoa segundo um código judaico-cristão e a concepção dinâmica de pessoa da cultura negra. Ora, se um mergulho mais profundo no conceito de Axé permite a constatação de que cada um tem a responsabilidade inalienável do cumprimento de seu próprio destino e se tal fato deverá significar alegria e júbilo para *todas* as pessoas, concluo que a cultura negra vem sendo um elemento de resistência cultural e de preservação da identidade de um segmento populacional brasileiro. Se tal ocorre, a aquisição do Axé será um desafio lançado à capacidade de criação e transformação de cada um,

atuando como um dado propulsor para a nova filosofia, para uma nova maneira brasileira de ser!

Não se trata aqui de qualificar-se uma maneira de ser ou uma concepção de pessoa como melhor ou pior do que outra, mas sim de integrar elementos, de recriar idéias com base nas possibilidades apresentadas, buscando a igualação destas formas diversas de entender o mundo e a vida, que envolvem toda uma estruturação de identidade, toda uma formulação do Ego, do Outro e de Deus. É importante se frisar que a cultura negra representa a criação cultural de grupos, como os nagô, angola ou gêge, que se orgulhem de suas raízes e que apresentam uma forma possível de manifestação de criatividade e de organização, exteriorizada durante a realização de suas festas, que obedecem a rituais específicos, incluindo vestimentas, comidas, bebidas, músicas, objetos de arte e o encontro de muitas pessoas. Assim ocorre no carnaval, nas escolas de samba, como, em outro nível, ocorre nos rituais das comunidades-terreiro.

Cabe, também, indagar se o caminho para a determinação de uma identidade brasileira não teria que passar, obrigatoriamente, pelos diferentes segmentos populacionais que formam a nação. Em assim sendo, será que o princípio do Axé não oferecerá elementos para uma atuação efetiva em diversos setores da vida brasileira, segundo a visão scheleriana do homem integral, já que o Axé é uma força poderosa, que estabelece a possibilidade de ampliação do conhecimento de cada um pela troca contínua com os

outros? Tal fato gera transcurso, movimento, crescimento e transformação, que parece ser uma necessidade premente para a resolução dos impasses de nossa sociedade. A noção de que o Axé pode ser dado, criado, aumentado ou diminuído demonstra o extremo poder que possui e, também, o poder político que pode engendrar, já que o conhecimento ampliado e reelaborado que propicia poderá atender à visão pluralista de nosso país, permitindo, ao mesmo tempo, a preservação dos traços culturais específicos de cada segmento populacional e mais os acréscimos relativos a amalgamentos e recriações porventura existentes. Desta forma acredito que se poderá atender à preocupação atual com a recuperação do passado histórico do povo brasileiro que, especificamente no caso negro, se reportará aos ancestrais africanos, ao mesmo tempo que continuará a criação cultural de nossos antepassados, recriando a cultura negra nos diferentes setores da vida brasileira: nas artes, na literatura, na música, no cinema, na culinária, nos costumes e, também na moral.

O Axé, ao atuar como um condutor de mudanças radicais, poderá influir em aspectos tais como:

- **Identidade.** O axé dá a cada um confiança em si mesmo e fé em sua própria capacidade de transformação e criação.
- **Valores como liberdade e responsabilidade moral.** A cultura negra vê a pessoa humana como um ser integrado aos demais elementos do universo, consciente de si mesma, da substância e forças que a formam, assim como

de sua responsabilidade para com os demais. Desta forma, a consciência plena do que se faz, aliada ao que se sente e pensa, será um passo em direção a uma forma de ser que ajude à comunidade e ao indivíduo, já que a dimensão social é muito importante na cultura negra, que, no entanto, acredita que ela só poderá existir em função do crescimento individual.

- **A idéia de família.** Aspecto fundamental na cultura negra e que em nossa moderna sociedade poderá funcionar, já que a família extensiva extrapola os meros interesses consangüíneos e amplia a área da afetividade, que se estende aos amigos e vizinhos. Será que numa sociedade multirracial e pluricultural tal forma de organização familiar não permitiria a obtenção de bons resultados? De uma certa maneira, alguns negros brasileiros já vivem tal experiência, já que o vizinho olha as crianças e os diferentes membros de uma escola de samba se identificam como sendo de uma mesma família, além das comunidades-terreiro serem a família extensiva: a mãe de santo e os irmãos de santo.
- **Tradição.** O Axé se transmite em função do desenvolvimento pessoal e grupal, e também é recebido dos antepassados, que são responsáveis por, simbolicamente, auxiliarem o grupo a resolver os seus conflitos internos,

segundo sua própria linha histórica. Tradição para os negros é sinônimo de atividade, que se expande pela ORALIDADE. É preciso que conservemos o saber de uma geração para outra, num faz-se, desfaz-se e refaz-se, valorizando-se os mitos e contos estruturadores da identidade.

- **A arte como expressão de vida.** Uma forma de buscar a integração do estético com o ético, já que a arte negra é funcional, integrada à dinâmica social.
- **Respeito à mulher negra.** A cultura negra estabelece um equilíbrio de forças entre o princípio masculino e feminino, mostrando sempre a dimensão da luta, mas indicando claramente os diferentes papéis que lhes cabe e a importância de cada um deles. Scheler em seu conceito de igualação situa a necessidade de num mundo masculino, como o do Ocidente, contar com uma nova dimensão, que seria a ótica feminina. Será que a cultura negra não contará com elementos que indiquem caminhos para a reabilitação da mulher negra e, logicamente, da mulher brasileira, já que a história da mulher negra brasileira é plena de lutas, criatividade, capacidade de transformação e participação política, social e econômica?

A modificação do conceito existente na sociedade brasileira sobre a mulher negra é

necessidade mais do que urgente. Sendo que num momento em que se precisa unir forças e descarregar todos os preconceitos para a resolução dos impasses e dilemas de nossa sociedade se faz necessário um voto de confiança à capacidade de trabalho, à inventiva e à resistência das mulheres negras, que precisam ser vistas como detentoras de um “saber de salvação”, como diz Max Scheler e que podem atuar como verdadeiros líderes de uma revolução social, que não poderá deixar de ocorrer se, realmente, se pensa na transformação de um projeto de nação em uma nação real.

Será que não se deverá pensar que as religiões afro-brasileiras hoje não são mais religiões ‘de negros’, como se afirmava no tempo de Arthur Ramos e Edson Carneiro, mas sim a fé do povo, que não apresenta limites étnicos nem sociais, podendo servir de apoio a qualquer brasileiro que nela se integre, podendo até mesmo ser entendida como um sistema de vida, como um fator determinante da manutenção da dignidade humana?

NOTAS DO CAPÍTULO IV

- (1) PAIM, A. *Modelos éticos – Introdução ao estudo da moral*. Rio de Janeiro, 1983, Mimeografado, p. 1.

- (2) PAIM, A. Obra citada, p. 5.
- (3) PAIM, A. Obra citada, p. 6.
- (4) PAIM, A. Obra citada., p. 9.
- (5) WEBER, M. Ensaio sobre sentido da neutralidade axiológica nas ciências sociológicas e econômicas (1817). Trad. francesa de Julien Freund in *Essais sur la théorie de la science*. Paris, Plon, 1965. p. 425/426.
- (6) PAIM, A. Obra citada, p. 44/50.
- (7) PAIM, A. *O estudo do pensamento filosófico brasileiro*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1979, Cap. V.
- (8) MELLO, M.V. *Desenvolvimento e cultura – O problema do estetismo no Brasil*. 2ª edição, Rio, José Álvaro, 1970, p. 188.

BIBLIOGRAFIA GERAL

- ABIMBOLA, W. *The Yoruba Concept of Human Personality*. Trabalho apresentado no Colloque International sur La Notion de Personne en Afrique Noir, CNRS, 1971.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo, Abril Cultural, 1979 (Os pensadores. Aristóteles – II).
- BASCOM, N.R. *Ifa Divination, Communication Between Gods and Men in West África*. University of Indiana Press, 1969.
- BASCOM, W. *The Yoruba of Southwestern Nigeria*. Berkeley, University of California, 1969.
- BASTIDE, R. *Estudos Afro-Brasileiros*, 3ª série, Boletim 154 da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, 1953.
- O Candomblé da Bahia (Rito Nagô)*, São Paulo, Brasiliana, 1961.
- BEIER, V. *The Egungun Cult*. Nigéria, nº 51, 1956.
- CARNEIRO, E. *Candomblé da Bahia*. Bahia, Publicações do Museu do Estado, 1948.
- CHERNOFF, J.M. *African Rhythm and African Sensibility*. Chicago, University of Chicago Press, 1979.
- COURLANDER, H. *African Folclore*. New York, Crown Publishers, Inc., 1977.
- HARRIS, J. *Global Dimensions of the African Diaspora*. Washington D.C., Howard University Press, 1982.
- HAZARD, P. *La Crise de la Conscience Européene*. Paris, Gallimard, 1961.
- KANT, E. *Crítica da Razão Pura*. Tradução francesa de Tremesaynes e Pacaud. Paris, PUF, 2ª ed., 1950.

- LAÉRCIO, D. *Vida e Doutrina dos Grandes Filósofos da Antiguidade*. Tradução espanhola, Buenos Aires, Ed. Claridad, 1947.
- LOCKE, J. *Tho Treatises of Government*. Cambridge University Press, 1965.
- MENEZES, D. *Ferocidade e Fraternidade*. Carta Mensal 25 (296), novembro 1979.
- MONDOLFO. *Figuras e Ideias de la Filosofia del Renacimiento*. Buenos Aires, Ed. Losada, 1945. São Paulo, Mestre Jou, 1967.
- REALE, M. “Liberdade Antiga e Liberdade Moderna”. In *Horizontes do Direito e da História*, São Paulo, Saraiva, 1959.
- SANTOS, D.M. *Contos Negros da Bahia*. Rio, GRD, 1961.
- SANTOS, J.E. e SANTOS, D.M. *La Religion Nago Génératrice et Réserve de Valeurs Culturelles au Brésil*. Colloque International sur Les Valeurs de Civilisation de la Religion Traditionnelle de l’Afrique Noire, Cotonu, SAC et Unesco, 1971.
- Os Nagô e a Morte*. Petrópolis, Vozes, 1977.
- TRAPIELLO, J.G. *El Problema de la Moral en el Antigo Testamento*. Barcelona, Herder, 1977.
- WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo, Pioneira, 1967.

BIBLIOGRAFIA DO CAPÍTULO I

- AUGRAS, M. *O duplo e a metamorfose*. Petrópolis, Vozes, 1983.
- BASTIDE, R. *O Candomblé da Nahia, rito nagô*. São Paulo, Brasiliense, 1961.
- BROOKSHAW, D. *Raça e cor na literatura brasileira*. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1983.
- BRUNO, S. *A idéia de Deus*. Porto. 1902, Cap. IV.

- DIOP, C.A. *Nations negres et culture*. Paris, Presence Africaine, 1979, Tomo II.
- FERRETI, S.F. *Querebentam de somadonu – um estudo de antropologia da religião na casa das minas*. Natal, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Mimeografado, 1983.
- FREIRE, G. Aspectos da influência africana no Brasil. In *Cultura*, 6 (23), out./dez. 1976.
- New world in the tropics*. New York, Alfred A. Knopf, 1966.
- FREUD, S. O futuro de uma ilusão. In *Obras completas de Sigmund Freud*. Editorial Nueva Vision, Barcelona, 1967.
- HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Rio, Tempo Brasileiro, 1969.
- LUZ, M.A. *Cultura negra e ideologia do recalque*. Rio Achiamé, 1983.
- MBITI, J. *African religions and philosophy*. New York, Anchor Books, Doubleday & Company Inc., 1970.
- MONTEIRO, N.R. *Teses Angolanas*. Luanda, União dos Escritores Angolanos, 1981.
- MOURA, C.E.M. (Coordenador). *Olóòrisà – Escritos sobre a religião dos orixás*. São Paulo, Agora, 1981.
- MOURA, C. *Os quilombros e a rebelião negra*. São Paulo. Brasiliense, Coleção Primeiros Passos, 1981.
- RAMOS, A. *O negro brasileiro*. São Paulo, Nacional, 1940.
- RAMOS, G. “O problema do negro na sociologia brasileira”. In *Cadernos do nosso tempo* (2), 1954.
- RIO, J. *As religiões no Rio*. Rio, Organizações Simões, 1951.
- RUFINO, J. *O saber negro*. Rio, CEAA/Candido Mendes, Mimeografado, 1984.
- SANTOS, J.E. *Os nagô e a morte*. Petrópolis, Vozes, 1977.
- SCHELER, M. “O futuro do homem”. In *Revista do Ocidente*. Madrid, Tomo XVII, nº 50, agosto, 1927.

- SODRÉ, M. *A verdade seduzida*. Rio, Codecri, 1983.
- TURNER, M. *Manipulação da religião: o exemplo afro-brasileiro*. Rio, CEEA/Candido Mendes. Mimeografado, 1980.
- TURNE, V. *The forest of simbols, aspects of ndembu ritual*. Nova York, Cornel University Press, 1967.
- VITA, L.W. *Pequena história da filosofia*. São Paulo, Saraiva, 1968.
- VITA, L.W. *Antologia do pensamento social e político no Brasil*. São Paulo, Grijalbo, 1968.

BIBLIOGRAFIA DO CAPÍTULO II

- AGUESSY, H. *Visões e percepções tradicionais*. In Introdução à cultura africana. Luanda, INLD/UNESCO, 1977.
- ALTHUSSER, L. *Análise crítica de teoria Marxista*. Rio de Janeiro, Zahar, 1968.
- Ideologia e aparelhos ideológicos do estado*. Lisboa, Editorial Presença, 1974.
- AUGRAS, M.R. *Problemas teóricos e metodológicos da pesquisa psicológica em comunidades-terreiro*. Rio, CEEA/Candido Mendes, III Congresso Internacional da ALADAA, Mimeografado, 1982.
- BALOGUN, O. *A escultura dos signos*. In Imagens da África. *Correio da Unesco*, nº 7. Rio, FGV, 1977.
- BROOKSHAW, D. *Raça e cor na literatura brasileira*. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1983.
- CARNEIRO, A.S. *O poder feminino no culto dos orixás*. São Paulo, Pesquisa da Fundação Carlos Chagas. Mimeografado, 1982.
- FREUD, S. *El porvenir de una ilusion*. In Obras Completas. Madrid, Biblioteca Nueva, 1968, v. 2.

- Totem y tabu*. In *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968, v. 2.
- GORENDER, J. *O escravismo colonial*. São Paulo, Ática, 1978.
- HASENBALG, C. *Discriminações e desigualdades raciais no Brasil*. Rio, Graal, 1979.
- LÉVI-STRAUSS. *L'homme nu*. IV, Finale.
- LUZ, M.A. *Cultura negra e ideologia do recalque*. Rio, Achiamé, 1983.
- MOTA, C.G. *Ideologia da cultura brasileira*. São Paulo, Ática, 1977.
- MOURA, C. *O negro de bom escravo a mau cidadão?* Rio, Conquista, 1977.
- OLIVEIRA, E. et Alii. *O lugar do negro na força de trabalho*. Rio, IBGE/Departamento de Estudos e Indicadores sociais. Mimeografado, 1981.
- PADILHA, T.M. *Filosofia, ideologia e realidade brasileira*. Rio, Cia. Editora Americana, 1971.
- RODRIGUES, J.M. *A mulher operária*. São Paulo, Ed. Hucitec, 1979.
- SANTOS, C.S. *Individuação Junguiana*. São Paulo, Sarvier, 1976.
- SANTOS, J.E. *Os nagô e a morte*. Petrópolis, Vozes, 1977.
- Pierre Verger e os resíduos coloniais: o outro fragmentado. In *Religião e sociedade*, nº 8, Rio, Cortez Editora/Tempo Presença, 1983.
- SODRÉ, M. *A verdade seduzida*. Rio, Codecri, 1983.
- THOMAS, L.V. *Les religions de l'Áffrique noire*. Ifan, Dacar, 1971.
- THOMPSON, R.F. *Black gods and Kings*. Bloomington/London. Indiana University Press, 1976.
- THOMPSON, R.F. *African Art in Motion*. Los Angeles, Berkeley, London, University of California Press, 1979.

VERGER, P.F. *Orixás*. Salvador, Editora Corrupio Comércio Ltda./Círculo do Livro S.A., 1981.

WATZLAWICK, P. et alii. *Pragmatics of Human Communication*. New York, W.S. Norton, 1967.

BIBLIOGRAFIA DO CAPÍTULO III

AJISAFE, A.K. *The laws and customs of the yoruba people*. Lagos: Nigeria, George Routledge & Sons, Ltd., 1924.

ANDERSON B.W. *The living world of the old testament*. London, Longmans, 1959.

AWOLALU, J.O. *Yoruba beliefs and sacrificial rites*. Singapore, Longman Group Limited, 1981;

IDOWU, E.B. *Olódumarè, god in yoruba belief*. Ibadan, Longmans of Nigeria Ltda., W.R. Industrial Estate Ikeja, 1962.

JOHNSON. S. *The history of the yorubas*. Lagos, Ed. Dr. O. Johnson, 1921. Reimpresso em Londres, Ed. Lowe & Brudone Ltd., 1973.

MBITI, J. *African religions and philosophy*. New York Anchor Books, Doubleday & Company, Inc. 1970.

MESTRE DIDI. *Contos crioulos da Bahia*. Petrópolis, Vozes, 1976.

Contos negros da Bahia. Rio, Edições GRD, 1961.

OLANIYAN, R. (editor). *African history and culture*. Lagos, Longman Group Limited, 1982.

SANTOS. J.E. *Os nagô e a morte*. Petrópolis, Vozes, 1977.

BIBLIOGRAFIA DO CAPÍTULO IV

CRIPPA, A. (Coordenador). *As idéias filosóficas no Brasil*. São Paulo, Convívio, 1978, 3 vols.

- MELLO, M.V. *Desenvolvimento e cultura – O problema do estetismo no Brasil*. 2ª edição, Rio, José Álvaro, 1970.
- MENEZES, D. *O Brasil no pensamento brasileiro*. 2ª edição, Rio de Janeiro, Conselho Federal de Cultura, 1971.
- PADILHA, T.M. *Filosofia, ideologia e realidade brasileira*. Rio, Cia. Editora Americana, 1971.
- PAIM, A. *Modelos éticos – Introdução ao estudo da moral*. Rio, Mimeografado, 1983.
- O estudo do pensamento filosófico brasileiro*. Rio, Tempo Brasileiro, 1979.
- História das idéias filosóficas no Brasil*. 3ª edição. São Paulo, Editora Convívio/INL. 1984.
- REALE, M. *Experiência e cultura: para a fundação de uma teoria geral da experiência*. São Paulo, Grijalbo/USP, 1977.
- VITA, L.W. *Antologia do pensamento social e político no Brasil*. Washington/São Paulo, União Pan-Americana, Grijalbo, 1968.