

A religião se faz com a colheita da terra: problematização concetual de "religião" em África e o caso yorùbá

Religion is made with the harvest of land: a conceptual questioning of "religion" in Africa and the Yorùbá case

João Ferreira Dias



Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/etnografica/3303>

DOI: 10.4000/etnografica.3303

ISSN: 2182-2891

Editora

Centro em Rede de Investigação em Antropologia

Edição impressa

Data de publicação: 30 Outubro 2013

Paginação: 457-476

ISSN: 0873-6561

Refêrencia eletrónica

João Ferreira Dias, « A religião se faz com a colheita da terra: problematização concetual de "religião" em África e o caso yorùbá », *Etnográfica* [Online], vol. 17 (3) | 2013, Online desde 30 outubro 2013, consultado em 19 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etnografica/3303> ; DOI : 10.4000/etnografica.3303



Etnográfica is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

A religião se faz com a colheita da terra: problematização concetual de “religião” em África e o caso yorùbá

João Ferreira Dias

O presente artigo visa analisar o conceito de “religião” e suas implicações concetuais para a observação das religiões africanas, partindo do caso dos yorùbá da África Ocidental e visitando o candomblé, religião brasileira de matriz africana fecundada com o comércio de escravos. Pretende-se, então, traçar um roteiro diferente para a concetualização da experiência religiosa africana nos enfoques anteriores, procurando oferecer alternativas face às categorias clássicas de “monoteísmo”, “politeísmo” e “panteão” e observando simultaneamente o que constitui a atitude religiosa no caso yorùbá e seu descendente candomblé, a partir da ideia de que a religião nos presentes estudos de caso se faz.

PALAVRAS-CHAVE: yorùbá, candomblé, religião, categorias operatórias, localismo, África.

Religion is made with the harvest of land: a conceptual questioning of “religion” in Africa and the Yorùbá case ♦ This paper aims to focus on the concept of “religion” and its conceptual implications to the observation of African religions taking the yorùbá religious attitudes and beliefs, as well as candomblé’s, as case studies. It is our intention to trace a new itinerary in the conceptualization of African religious experiences taking the native structures as the scenery for theory. Having present the idea that religion in those contexts is made, it is intended to present alternative categories to the classic “monotheism”, “polytheism” and “pantheon”.

KEYWORDS: Yorùbá, candomblé, religion, operative categories, localism, Africa.

DIAS, João Ferreira (joaobferreiradias@gmail.com) – Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Portugal.

A HISTÓRIA DAS CIÊNCIAS SOCIAIS QUE SE FUNDARAM NA EXPERIÊNCIA da alteridade (Laplantine 2000: 21), a qual opera com as ferramentas de análise do sujeito europeu, i.e., através das categorias ocidentais, influi na definição de “religião”.¹ Mas, tal como notou Rodney Needham (1972), trata-se de um conceito dificilmente traduzível para as línguas não latinas. A etnologia lida, desta forma, com um problema complexo, cujas raízes tocam o âmago da experiência de entendimento do “outro”. Os problemas associados à delimitação da experiência a que se convencionou chamar “religiosa” alimentaram a história das mencionadas ciências. As dimensões e funções dos ritos, a função simbólica e o pensamento mítico, e o ordenamento social composto em função dos elementos intrincados na “religião” (convém aqui manter o cuidado com o termo) foram objeto de estudos clássicos, como os de Durkheim (1912), Malinowski (1925), Mauss (1968), Radcliffe-Brown (1968 [1945]), Geertz (1973) ou Testart (1993), entre outros, pelo que não requerem uma revisitação, em função de não caber aqui uma abordagem histórica da transformação e evolução dos conceitos.

Não obstante o percurso histórico dos conceitos, é intento presente entender e propor uma outra leitura da experiência religiosa em função do caso específico yorùbá (sem descurar a sua experiência diaspórica, o *candomblé*), expressões religiosas com as quais temos convivido longamente, quer como observadores quer como participantes, numa visão descrita como *emic*. Tal facto permite-nos e permitiu-nos em trabalhos anteriores compreender os dados a partir de uma leitura alternativa à alteridade, construindo uma leitura própria do fenómeno em causa, sem um “eurocentrismo metodológico” (Dias 2011).

Referindo-se *lato sensu* à África, afirma Awolalu que “religion enters into every aspect of the life of the Africans and it cannot be studied in isolation. Its study has to go hand-in-hand with the study of the people who practice the religion” (1976: 1). Dessa forma, permanece válida a teoria de Kishimoto (1961), de que cada contexto cultural gera a sua definição de “religião”, o que nos leva ao pensamento yorùbá, para sermos mais específicos e fugirmos ao perigo de pensar África unidimensionalmente. Neste, as coisas mais se incluem do que se excluem, pelo que delimitar fronteiras constitui um risco metodológico perigoso. Pensando na definição de “religião” em função do *stricto sensu* cristão, Horton (1960, 1993) recorda-nos que é nas fronteiras do que parece não ser religião que reside grande parte das atitudes que poderíamos chamar religiosas por parte dos africanos, pelo que a definição ocidentalizada de “religião” carece de operatividade no conceito presente.

1 O presente trabalho resulta de leituras sobre a religião yorùbá e sobre o *candomblé*, encontrando particular alicerce na experiência de convivência direta com ambas as realidades religiosas ao longo de vários anos.

OS YORÙBÁ: RELIGIÃO, MAGIA OU OUTRA COISA AINDA?

Há um problema histórico, nas ciências sociais, em relação ao traçar das fronteiras quanto ao conceito de “religião”. Devido à herança cristã e à sua estrutura de pensamento maniqueísta, tal como dissemos acima, as coisas excluem-se mais do que se incluem. Nesse sentido, tratando da religião como algo fortemente definido dogmaticamente, ficou entregue à categoria de “magia” tudo o que não cabia na receita do modelo ocidental de religião. No entanto, “magic is not an entity distinct from religion but a form of ritual behavior and thus an element of religion” (Hammond 1970: 1355). Este traçar de fronteiras entre “religião” e “magia” que encontramos em Hammond, mas também posteriormente em Claude Rivière (1997), ou entre “religião” e “ritual” com Christine Bell (1997), é ainda, crê-se, uma demarcação que é fruto de um certo modo de ver o que se convencionou chamar “religião”, em função da impossibilidade de usar termos alternativos na constituição histórica da antropologia. Antes de avançarmos para o caso concreto dos yorùbá, cientes de que cada contexto geográfico e cultural produz *clusters* específicos de definição de “religião”, importa recordar Versnel (1991), que bem dizia que nem “magia” nem “religião” existiam, como quem diz que, no fundo, as várias ciências que estudam o fenômeno descrito como religião produziram categorizações e mapearam as atividades humanas como laicas, religiosas ou mágicas, pese embora que não tenham sido capazes de se desprender das amarras concetuais comumente utilizadas, ao impor à “magia” uma identidade mecânica. Robin Horton (1993) é perentório em reconhecer que os modelos ocidentais de abordagem das “religiões” africanas são ineficientes.

LIDANDO COM O CASO YORÙBÁ:

DO MODELO DA EFICÁCIA AO “DEVER” COMO TERMO PRÓPRIO

O já citado Horton (1993) compreende as “religiões” africanas como expressando-se em atitudes de explicação, previsão e controlo, mas também num sentido de comunhão. Tal modelo é aplicável ao espaço yorùbá (e seu descendente afro-brasileiro, o candomblé). Tomando como exemplo o sistema de Ifá, sistema religioso centrado num *corpus* literário cujos versos sagrados, os odús, acedidos através do método divinatório apelidado *òpèlè Ifá*, e interpretados pelo sacerdote, *bàbálààwó*, explicam e enquadram os acontecimentos quotidianos em função de interferências religiosas. Exemplo disso são os falecimentos por varíola entendidos como influência da divindade com o mesmo nome, *Şànpònná*, conhecido no candomblé por *Ọbalúwàiyé* (“rei e senhor da terra”) e *Ọmólú* (“filho do senhor”), que acarretam rituais específicos para aplacar a ira e conduzir o defunto à morada da divindade, pelo que os parentes do falecido não podem saber onde os sacerdotes de tal divindade enterram o corpo. Ou, por exemplo, o caso em que uma esposa não consegue engravidar, pelo

que o sistema divinatório poderá prescrever uma oferenda a Ọ̀ṣun, deusa da fertilidade, ou até a Ọ̀ṣàlúfón, dependendo da localização geográfica e da tradição. Com os presentes exemplos temos pois o modelo de Horton claramente delimitado. O método divinatório (o que se aplica ao *òpẹ̀lẹ̀ Ífá*, aplica-se *mutatis mutandi* ao *ẹ̀ṣìndínlógún*, o método divinatório utilizado no candomblé e nos cultos aos Ọ̀rìṣàs fora do contexto do sistema de Ifá) explica e prevê, possibilitando através da oferenda, sacrifício ou demais aspetos rituais, o controlo do acontecimento e um sentimento de comunhão, na medida em que os sujeitos se encontram em correlação com as divindades e com os membros da sua comunidade/sociedade.

Ainda assim, partindo do modelo de Horton (1993), que se reconhece como válido, e observando o estudo de caso yorùbá, somos levados a propor a alternativa concetual de comunicação, manipulação e eficácia como vetores interligados de entendimento da especificidade religiosa yorùbá. Sabendo que no imaginário yorùbá e descendente os sistemas divinatórios constituem o processo pelo qual se entra em contacto com as divindades, o fator comunicacional é primordial nesta experiência religiosa. Sabemos que é através de tais métodos que no presente imaginário se conhece o passado, o presente e o futuro, é com estes processos de adivinhação que os sujeitos interagem com os deuses, mas também atuam no seu quotidiano, ou, por outro lado, é através de tais processos divinatórios que os sujeitos conhecem os fatores exógenos à sua condição presente e dessa forma comunicam com as divindades em função dos dados do quotidiano.² Na tradição yorùbá os sujeitos consultam o sistema divinatório para conhecer os dias propícios para todas as atividades, para conhecer os desígnios das divindades e quem agiu sobre si com recurso ao extra-humano. Este recurso ao extra-humano como processo de ação sobre outrem tem sido apelidado “feitiçaria”. Devido à sua carga linguístico-histórica, trata-se de uma categoria em necessário desuso, em função de comportar em si categorizações de tradição ocidental, as quais foram sempre um problema concetual no seio da antropologia religiosa, e pelo facto de conter em si as múltiplas possibilidades de definições opostas, como as de Lévy-Bruhl (1931), Malinowski (1933) ou Hertz (1970 [1907]). Ao mesmo tempo, a comunicação é feita entre sujeitos, pelo que a “religião” adquire uma dimensão social, i. e., a “religião” é produtora de sociedade, não numa dimensão ético-moral-filosófica de tipo judaico-cristão (*social behaviours*), mas antes como produtora de integração e compromisso social. Os cultos locais de natureza oficial conferem sentido comunitário às populações, como as celebrações Olójó em Ilé-Ifẹ̀, reavivando a memória coletiva em torno da figura heroica de Odùduwà e sua linhagem real,

2 As problemáticas teóricas (no sentido teológico que preferimos apelidar “padrões de pensamento religioso”) em torno da predestinação entre os yorùbá foram abordadas em dissertação de mestrado não publicada (Dias 2011) e não cabem na abordagem presente.

e da cidade como palco de tradição cultural, concebida como local da criação da humanidade e cidade santa (Beier 1980).

Em relação direta com a comunicação estão a manipulação e a eficácia, constando como uma interpenetração concetual e prática. Ao passo que o controlo proposto por Horton (1993) parece conter a premissa de dominação sobre determinado facto, acontecimento ou realidade, a ideia de manipulação, ao menos no caso yorùbá, apresenta-se como uma conceção mais dinâmica e operatória, na medida em que os yorùbá, através da comunicação pelos sistemas divinatórios, conhecem as vontades das divindades e assim podem manipulá-las em favor de determinado objetivo, exercendo uma correlação entre eles e as divindades com base na troca. Ou seja, a fim de que a terra seja fértil oferecem, por exemplo, um galo a Ògún, a fim de que o senhor do ferro permita uma boa atividade agrícola, ou a fim de que chova é oferecido um agrado a Òṣùmàrè, deus do arco-íris e da chuva, que pode ser uma oferenda alimentar confeccionada com milho, feijão, azeite de dendê, por exemplo. Deste modo, a manipulação das divindades (que se apresenta também como uma forma de comunicação) para determinados fins confere um sentido prático à “religião” yorùbá, embora tal facto não deva ser entendido como uma mecanização ritual do tipo “mágico”, mas antes como a própria essência religiosa. Por fim, adentramos na questão da eficácia. Quando se comunica com as divindades para conhecimento/enquadramento dos acontecimentos passados e presentes, pretende-se conhecer uma fórmula capaz de manipular a divindade tutelar, ou que está a exercer o controlo da situação, em favor do desejado. Dessa forma, tanto a comunicação quanto a manipulação têm de ser eficazes. Não sendo, os consulentes assumem quatro quadros explicativos: (1) a adivinhação foi mal feita; (2) a manipulação foi mal feita; (3) aquela divindade não é eficaz para o presente caso; (4) outra divindade está a influenciar o decurso do ritual. Como refere Horton (1993: 29), o imaginário africano – e isto é particularmente verificável no caso yorùbá – aceita mal que uma divindade não aja em consonância com o prescrito no ritual apenas porque decidiu não o fazer. Essa possibilidade está presente, por exemplo, no candomblé, onde uma noção de divindade de natureza judaico-cristã está bem patente. Em inúmeras casas de candomblé podemos ouvir: “O Òrìṣà é que sabe o que é melhor para nós e às vezes aquilo que nós queremos não é o melhor para nós”.³ No espaço yorùbá nativo, o entendimento processa-se de diferente modo, pelo que determinado indivíduo poderá recorrer a outra divindade em busca da “eficácia” como processo litúrgico, como bem nota Karin Barber (1997: 401).

Percebe-se, pois, que a ação ritual sobre as divindades é de suma importância no imaginário yorùbá. A esta manipulação está associada a ideia de troca.

3 Palavras do pai João de Şàngó, ògán do Ilé Àṣẹ̀ Ìyá Odò – Comunidade Portuguesa do Candomblé Yorùbá, proferidas em diversas situações de convívio em datas religiosas.

Èṣù, divindade das trocas (económicas, sexuais, linguísticas), dos caminhos e da proteção de casas, cidades, pessoas, é um exemplo paradigmático do sentido de manipulação/troca contido no nosso objeto de estudo. Os mercadores das cidades yorùbá oferecem sempre uma parte dos seus lucros a Èṣù, a fim de garantir que este nunca deixe de providenciar os bons negócios, ou seja, para que a capacidade de troca económica nunca deixe de estar presente. Os viajantes oferecem sacrifícios ao mesmo em nome da proteção durante a jornada, e quando é necessário escolher um rumo entre vários possíveis são feitas oferendas a Èṣù nas encruzilhadas, para que este indique o melhor caminho.

Não obstante o sentido prático da “religião” yorùbá, é inegável que existe uma conceção sobre o “sagrado”, uma teologia, como tratámos em trabalho anterior (Dias 2011), que preferimos apelidar “padrões de pensamento religioso”, porque não há *uma* teologia yorùbá, não obstante o papel agregador levado a cabo pelo sistema de Ifá, que unificou sistemas complexos e dinâmicos, mas antes um conjunto de conceções teóricas amplamente intrincadas nas performances rituais, concebidas e apreendidas em função de cada complexo sistémico. Assim, tratando-se do culto de Èṣù, são concebidos individualmente mitos e universos tutelares específicos. Em acordo com outras divindades, a sua função pode alterar-se, nomeadamente assumindo o papel de *élèḃò*, i. e., o mensageiro ou aquele que leva as oferendas às demais divindades, sendo então oferecido o sacrifício primeiro a Èṣù e depois à divindade objetivada, como acontece no *candomblé*.

Evan Zuesse (1979), a propósito do pensamento religioso africano, distingue entre “religiões de estrutura” e “religiões de salvação”. Enquanto as “religiões de salvação” se baseiam em valores como pecado, rendição, graça divina, expressando uma correlação face a um ser supremo cuja magnificência permitirá a salvação da alma rumo a um espaço celestial concebido como um paraíso que se opõe à existência terrena, tornando-se assim religiões de projeção para o além, as “religiões de estrutura” orientam-se para as “coisas boas da vida” como as apelida Hallgren (1991): fertilidade, saúde, bem-estar, conforto, prosperidade.

Esta definição de “religiões de estrutura” é particularmente interessante para o caso yorùbá. As principais questões de natureza teológica presentes neste imaginário são facilmente traçáveis aos *religious encounters*, para fazer uso da expressão de Peel (2000), que estão no âmago da criação do sistema de Ifá e de uma conceção filosófica-teológica da religião (Dias 2011) que podemos encontrar no caso da diáspora cubana, abordada por Palmié (2007). Pese embora a validade do modelo de Zuesse, é relevante pensarmos que, como diz Gérard Lenclud (1990: 7), estamos a lidar com um “modelo ocidental de crença”. Isto porque a procura de uma definição universal de “religião” cai invariavelmente no problema citado das fronteiras concetuais. Na observação do caso yorùbá, aquilo que constitui um modelo comumente aceite

de “religião” compreende essencialmente os padrões ocidentalizados, contidos essencialmente no sistema de Ifá.

Em yorùbá, a palavra para designar “religião” é *èṣìn*, que se traduz por “dever” ou “serviço”. Do ponto de vista linguístico temos um distanciamento significativo em relação à terminologia latina, que compreende uma noção de “voltar a ligar” ou “recolher” coisas dispersas, pressupondo um desligamento entre os sujeitos e o universo do extra-humano. Ora, se do ponto de vista linguístico há um distanciamento claro, tal deriva de uma distinção conceitual subjacente. Se o termo “religião” é problemático não menos o é “crença”. Tooker (1992), abordando os akha do leste da Birmânia, fala antes em “costume” ou “tradição” e da obrigatoriedade de “carregar” os espíritos, ao invés de “acreditar” na sua existência. Apesar da distância geográfica e não querendo cair em “universais culturais”, tal percepção encontramos-la no imaginário yorùbá. O “carregar” dos akha é semelhante ao “dever” dos yorùbá, na medida em que compreende algo que se impõe ao sujeito, realidade cujo culto tem caráter de obrigatoriedade. Não obstante o sentido de obrigação ou de dever contido no imaginário yorùbá, a realidade vivencial revela-se menos hermética e mais pluridimensional. No caso dos ancestrais Bàbá-Éégún entre os yorùbá, o seu culto tem um sentido de dever, é coercivo. Os ancestrais existem. Não há lugar para uma ideia de crença, mesmo tratando-se das divindades; os Òrìṣà, todas estas entidades extra-humanas são existentes, não há necessidade de um salto de fé do tipo cristão – entre os yorùbá, elas existem. Nesse sentido, cabe ao sujeito o dever de lhes prestar culto, a fim de que estas não interfiram negativamente nos afazeres diários. Os ancestrais representam a linhagem, uma linhagem que pode reencarnar no seio da família – razão pela qual entre os yorùbá existem nomes como Bábátundé, i. e., “o pai voltou” – ou que pode ser chamada à terra para resolver conflitos familiares. A sua lógica cultural é partilhada com o modelo de culto às divindades (sacrifício animal, oferendas alimentares, pedidos e agradecimentos, celebrações públicas), pois tanto os ancestrais quanto as divindades comem, bebem, e dançam através dos seus iniciados em fenómenos de transe ou possessão.

Dessa forma, ao dever vem associada a ideia de “tradição”. Não obstante o primado hobsbawmiano (Hobsbawm e Ranger 1992) acerca da tradição e sua invenção, entre os yorùbá a tradição não só pressupõe um *continuum* face a um passado idealizado, como representa algo que se impõe como presente, vigente, que se atualiza permanentemente no fazer. Os yorùbá com os quais temos interagido desde 2009 referem-se às suas práticas, a que chamamos “religiosas”, como “tradição”. Neste campo, a noção de “práticas religiosas” é particularmente importante, na medida em que os cultos religiosos yorùbá (Òrìṣà, Ifá, Bábá-Éégún), embora ricos em mitologia, não assumem uma atitude de louvor passivo, apresentando pelo contrário uma postura ativa, pelo que a religião dos yorùbá se faz. Apesar do uso operatório do conceito de “primitivo”,

a definição de W.R. Smith (1889) ecoou na antropologia longamente, ao afirmar que a religião em tempos primitivos se baseava em práticas rituais fixadas e aceites. Pesem embora todas as categorizações e conceitos desconstruídos e ressignificados e findo o evolucionismo como paradigma de análise, no caso africano/yorùbá afigura-se-nos que o modelo compreende uma relação direta entre mitologia como metáfora concetual e a prática ritual como “feitura” religiosa. A utilização aqui do termo “feitura” é intencional. No candomblé, religião de matriz africana formada no Brasil, o termo “feitura” traduz a iniciação na vida religiosa, momento em que o sujeito é recolhido num quarto destinado por um período nunca inferior a catorze dias e vê os seus cabelos rapados, tomará banhos rituais, aprenderá os comportamentos rituais, e terá direito a uma cerimónia pública de apresentação à sociedade religiosa do candomblé, onde exporá o seu novo “eu”, o “eu” religioso marcado por um nome em língua africana ligado à identidade mítica da divindade à qual está consagrado (Vogel, Mello e Barros 2001). Ora, o termo “feitura” remete-nos então para uma conceção de religião assente no fazer, uma vez que os próprios deuses se fazem (o sujeito A “fez” o seu Şàngó). Ora, o “fazer” da religião como modelo (ou a religião como “feitura”) intrinca-se na ideia de “dever” já mencionada. O fazer religioso (iniciação e prática ritual/cultural) deriva de um sentido de manipulação e eficácia, supramencionado, mas também de um sentimento de obrigação ou dever para com as entidades extra-humanas. Uma vez que estas são entendidas como tendo o poder de interferir com os afazeres quotidianos, devem continuamente ser aplacadas em nome do decurso pacífico desses afazeres. Esta lógica de dever apresenta-se particularmente nos casos em que os sujeitos são chamados a cumprir a iniciação religiosa. Nesse sentido, é dever do sujeito iniciar-se, uma vez que a recusa poderá incorrer na ira dos seres extra-humanos. Os yorùbá frequentemente observam os acontecimentos negativos da sua vida em função da interferência dos Òrìṣà, razão pela qual recorrem aos métodos divinatórios a fim de compreender a causa e conhecer o processo ritual para alterá-la. Na sua cosmovisão não existe acontecimento que não possa ser alterado. No candomblé, por seu turno, há uma expressão corrente que afirma: “Os orixás dão-nos tudo mas também nos tiram”. E salienta a importância de se cumprirem os preceitos rituais e as exigências das divindades.

Destarte, o imaginário yorùbá não é fragmentado. “Dever” e “tradição” andam, portanto, juntos. Os costumes herdados (que fazem do conceito de “herança” uma problemática de natureza religiosa, porquanto implica questões como “linhagem” e “memória” – problemáticas que em todo o caso ultrapassam o propósito do presente trabalho) impõem-se sobre os sujeitos, pelo que o ato de culto não é uma escolha livre mas antes um imperativo, um dever enquanto sujeito nascido naquela terra. Tal facto conduz-nos à compreensão de que a terra, em si mesma, é um ativo religioso importantíssimo, sendo morada das divindades e útero da existência, pelo que nascer no território conhecido como

yorùbá significa respeitar e cumprir as “tradições” locais. É o dever atuando sobre os sujeitos coercivamente. Mesmo nos casos em que os sujeitos tenham optado por determinada religião universal (movimento cristão ou islâmico), a obrigatoriedade de cumprir os preceitos rituais está presente. Tal facto é visível quer entre os yorùbá quer entre os afro-brasileiros. Bámídélé, natural de Òyó, é um yorùbá islamizado, mas que não deixa de cumprir os preceitos rituais, a “tradição”, termo que vimos Taywo usar repetidamente. No candomblé dão-se os mesmos acontecimentos. R.,⁴ um padre bahiano, natural de Salvador, foi iniciado no candomblé no Rio de Janeiro, em decorrência do transe que o assolava durante as missas que celebrava. O “dever” é, pois, real, uma vez que tal se manifesta fisicamente, razão pela qual se chama, no candomblé, “obrigações”.

Nesse sentido, a problemática da “fé” coloca-se muito pouco, conduzindo-nos ao termo *imọ*, na língua yorùbá, que se traduz por “conhecimento”. Dessa forma, estamos diante da ideia de que a realidade extra-humana é composta pelos Òrìṣà, entidades que se conhecem. Os mitos revelam em linguagem poética e metafórica os dados concretos da divindade: ela existe, o seu culto faz-se, ela tem determinada personalidade. É a conjugação destes elementos que produz a identidade religiosa yorùbá.

Não obstante, a experiência religiosa (mantendo o termo somente como identificador de objeto) yorùbá agrega ao “dever” um sentido de “comunhão”, que poderemos substituir por “matrimónio”. A religião yorùbá é, por natureza, iniciática (Verger 1999). Tal facto constitui todo um envolvimento de maior profundidade entre o sujeito e a divindade. A partir do momento em que este é iniciado na religião yorùbá (e com ela no candomblé, cuja matriz primária é aquela), ele torna-se *iyàwòdrìṣà*, i. e., “noiva da divindade”, independentemente de ser do género masculino ou feminino. Estabelece-se, então, um vínculo de matrimónio simbólico, no qual a divindade se “compromete” a cuidar do neófito e este presta juras de devoção. Este tipo de contrato com a divindade não é, pois, independente da ideia de “dever” contida na própria noção de “matrimónio”.

A esta noção de “dever” que vimos observando importa, por fim, associar um conceito de enorme significado entre os yorùbá: *Ìwà Pẹ̀lẹ̀*, “o bom carácter”. Apesar da sua ligação à tradição literária de Ifá (Abimbola 1975), o *Ìwà Pẹ̀lẹ̀* compreende o sujeito como responsável pela suas ações e como dotado (ou não) do carácter necessário à gestão da sua vida de acordo com uma lógica de compromisso social. Ou seja, o *Ìwà Pẹ̀lẹ̀* faz do sujeito um cumpridor dos seus deveres morais, sociais e religiosos.

Vemos, pois, que, na linguagem yorùbá, o que se compreende por “religião” tem pouca coincidência com as definições oriundas das línguas latinas.

4 Identidade ocultada por necessidade de preservação, atendendo ao sigilo iniciático.

O imaginário yorùbá é marcado pelo “dever”, pelo “fazer”, pelo “matrimónio”, pela “tradição”, pelo “conhecimento”. Assim, *ẹ̀sìn* é também *ìmọ*, recorrendo à terminologia própria yorùbá. A propósito do último termo, vemos que no *Dictionary of Yoruba Language* da Church Missionary Society (CMS), de 1918, teologia traduz-se por *Ìmọ Ọ̀lọ̀rún*, o que literalmente significa “conhecimento daquele que é senhor do espaço inteligível” e que correntemente é traduzido por “teologia”. Pese embora a aplicação dos termos em contexto cristão, em trabalho anterior (Dias 2011) demonstrámos que o termo *Ọ̀lọ̀rún* resulta de uma apropriação histórica de um epíteto ligado a Ọ̀ṣàálá. Dessa forma, estaremos a aceitar a utilização do termo *ìmọ* como operatório em contexto autóctone. Sabendo que o termo designa “conhecimento”, reconhece-se que tal é um conceito de grande operatividade no seio do imaginário yorùbá. Entre os yorùbá a ancestralidade ocupa aspeto central. Os mais velhos (*àgbà*) são compreendidos como repositório de conhecimento, e na sociedade yorùbá o irmão mais velho não é tratado pelo seu nome próprio mas por *egbon mi*, “meu mais velho”. Tal hierarquia familiar é reproduzida no interior do candomblé (Dias 2012). O conhecimento resultante da experiência de vida é o conhecimento antigo, aprendido também oralmente, razão pela qual a idade é sinónimo de conhecimento. No plano do extra-humano, presente que está a ideia de que as divindades existem e que os seus cultos se fazem, o conhecimento da sua mitologia e acima de tudo do *modus ritualium* é fundamental para a verificação da lógica de interpenetração dos fatores: comunicação ↔ manipulação ↔ eficácia ↔ comunhão.

Pesem embora tais formulações, que nos conduzem à compreensão do imaginário yorùbá pelos seus próprios padrões – o que implica despir uma visão eurocêntrica de religião –, a verdade é que a noção de *ẹ̀sìn ibílẹ̀*, i.e., “religião tradicional”, é produto das transformações históricas do espaço yorùbá, constituindo-se como um constructo de uma “comunidade imaginada” (Anderson 1991) sob o paradigma da “yorubáidade”. Naturalmente, a construção desta ideia de “religião tradicional” é resultado de um período em que a essencialidade proto-yorùbá era já ideológica, como bem nota Peel: “at a time when ‘Yoruba traditional religion’ was less precisely that than part of the communal furniture” (2000: 11). O sistema Ifá, herdeiro de categorias judaico-cristãs-islâmicas, e o avanço do cristianismo evangélico e do islamismo alteraram os modelos concetuais autóctones, como bem notou Olabiyi (1993). A experiência de retorno dos ex-escravos, particularmente para Lagos, contribuiu decisivamente para a formação da identidade yorùbá entre os *sàró* da Serra Leoa, os *nàgó* da Bahia e os *lukumi* de Cuba. Interessa-nos aqui particularmente a construção da identidade religiosa. Como referido, o sistema de Ifá teve um papel particular na construção desta “religião tradicional” yorùbá, que melhor será compreendida nos termos de Hallgren (1995) como “neotradicional” e cujo sentido foi objeto de análise noutra sede (Dias 2011). Ilésanmí (1991) apelida

os sacerdotes de Ifá “teólogos” e “profetas”, categorias que se adequam particularmente. A análise histórica dos discursos religiosos entre os yorùbá expõe o papel destes na orientação e modelação de um tipo de pensamento sobre o extra-humano. Herdeiro da geomancia haúsa e dos diálogos com os modelos de representação do sagrado no imaginário cristão, em particular em movimentos africanos como a Aladura Christianity, o sistema de Ifá constitui-se como um processo religioso em aberto, em permanente reconfiguração, não com um sentimento de “nostalgia” típico do candomblé (a dinâmica de reafricanização do candomblé é um tema marcante das suas ressignificações identitárias; ver Capone 2004), mas antes operando numa lógica de mercado religioso, concorrencial. É precisamente com esse espírito de “adaptação criativa” (Taylor e Lee s.d.), que junta Islão místico e cristianismo evangélico, que surge a Ijọ Òrúnmilà Adúláwò Ifékówapò, uma igreja de modelo cristão dedicada ao culto de Ifá, e onde os versos sagrados, os *esẹ ifá*, que compõem o *corpus* literário que reúne mitologia e conhecimento aplicados ao processo de adivinhação, se encontram organizados no *Ìwé Odù Mímó* (literalmente “Livro do Conhecimento Sagrado”), um livro utilizado e redigido segundo o modelo bíblico.

Grosso modo, o que se verifica, então, é que o exercício de construção teológica da religião yorùbá não é independente de uma certa síntese histórica dessa mesma religião. Tal síntese, todavia, não serve para suprimir as assimetrias derivadas da experiência local, onde, em boa medida, se vivencia a religião de um modo manifestamente diferente do modelo sistémico generalizado – a superestrutura religiosa yorùbá representa mais um enquadramento teórico e um exercício político-cultural do que espelha o quadro vivencial da mesma. Olhemos as especificidades do culto de Òṣun em Oṣogbo descrito por Olupona (2001), amplamente independente do sistema de Ifá, pese embora todo o esforço levado a cabo pelos sacerdotes de Ifá, os *bàbáláwo*. O culto de Òṣun na sua cidade de origem comporta uma dimensão política e civil. O peditério público e a celebração privada do rei (despido de artefactos num gesto simbólico de humildade diante da divindade) são aspetos importantíssimos da vivência prática da religião, espelhando mais uma vez o primado defendido *supra* de que a religião se faz e, uma vez que as “coisas boas da vida” estão ligadas à terra, é lícito afirmar que a religião entre os yorùbá se faz com a colheita da terra. Dessa forma, o que corresponde à teologia africana é, em bom rigor, um enquadramento teórico *lato sensu* dos principais padrões religiosos africanos, que Awolalu (1976), yorùbá nativo, resume com a figura de um ser supremo, de divindades locais, de ancestrais, e de festivais públicos em louvor das entidades anteriores.

Em enfoque ao caso yorùbá, Awolalu (1976) não leva em consideração a construção histórica em torno do ser supremo, é certo. Todavia, é inegável que uma ideia deste se encontra difundida entre os mais variados povos africanos, quer por influência do Islão quer por influência do cristianismo. Dessa feita,

são os *religious encounters* (Peel 2000) que fazem as transformações, bricolagens, simbioses religiosas. E, nesse encadeamento, são os encontros entre modos diferentes de vivenciar e pensar a religião que operam no sentido da construção de uma narrativa e de uma teologia entre os yorùbá e diversos povos africanos. Olabiyi (1993) relembra o papel dos missionários na implementação de categorias exógenas aos africanos no Golfo da Guiné. Categorias religiosas como “salvação”, “pecado”, “ser supremo”, “hierarquia”, “verticalidade”, “predestinação”, entre outras, que hoje podemos encontrar em variadas religiões africanas e que estão bem expressas no sistema de Ifá, são fruto dos diálogos com o Islão e o cristianismo.

Ainda a propósito da categoria “conhecimento”, importa adentrar pela categoria “tabu” (*ewọ*), tomada por Hallgren (1991) como fundacional para o pensamento yorùbá, e bem assim pela de “segredo” (*awó*), ambas cruciais no imaginário yorùbá nativo e diaspórico do candomblé. Estamos em crer que ambas (“tabu” e “segredo”) podem e devem ser parte integrante da categoria “conhecimento” no caso específico yorùbá. O *ewọ* compreende as interdições rituais, quer no espaço nativo yorùbá quer no candomblé, respeitantes particularmente à mitologia das divindades, em enfoque às interdições dietéticas. Os sujeitos consagrados (que no candomblé são entendidos como “filhos” da divindade) a Òḡṣàálá, por exemplo, não podem comer alimentos preparados com azeite de dendê, e os de Òṣun estão interditos de comer peixe sem escamas. Nesse sentido, os “tabus” estão associados ao “conhecimento”, na medida em que é preciso conhecer a tradição oral associada à divindade para ter acesso aos seus “tabus”, às suas interdições. Ademais, existem as interdições próprias das religiões, nomeadamente as ligadas aos processos iniciáticos. No candomblé, o período subsequente às “obrigações” religiosas (termo corrente para etapas iniciáticas, anteriormente referido) é conhecido por “resguardo”, e compreende a interdição de determinadas comidas, a utilização de utensílios e talheres que não os usados em tais cerimónias, entre outras. Ora, tal noção de interdição ou “tabu” acompanha a noção de “conhecimento” e ambas estão ligadas à noção de “segredo”, *awó* em yorùbá. O “segredo” compreende o “conhecimento” dos “tabus” mais íntimos da religião. Entre os yorùbá e no interior do candomblé existe um ditado que resume bem a questão do cruzamento entre “tabu”, “conhecimento” e “segredo”, por entre o “dever” que se expressa na iniciação: *Ògbèrì nkò mò màrìwò* (o não iniciado não pode conhecer o segredo do mariô).⁵ Ora, como vimos, o “dever” iniciático é parte fundamental destes universos religiosos. No candomblé, particularmente, quem não é iniciado não é membro da religião. É pela iniciação que se conhecem os “segredos” rituais, que se adquire o “conhecimento” litúrgico: como iniciar os sujeitos para cada

5 Mariô é a folha do dendeneiro, sagrada para os yorùbá; o termo é aqui usado como sinónimo de religião.

divindade, quais os “tabus” respeitantes àquela divindade para a qual se está a proceder à iniciação, que cânticos e rezas rituais correspondem a cada etapa da vivência religiosa, como e que animais sacrificar para as divindades, e por aí adiante. Todas estas questões não são de natureza filosófica, mas antes prática, uma vez que resultam de processos de transmissão e aprendizado da religião (Berliner e Sarró 2007). Ademais, o sentido de “eficácia” está patente, pelo que rituais que não surtem efeito tendem a ser suprimidos. Nessa lógica, os rituais em vigência são os considerados eficazes.

LIDANDO COM O CASO YORÙBÁ: MONOTEÍSMO OU QUE MODELO SISTÊMICO?

Os modelos sistêmicos utilizados na história da antropologia tendem a perpetuar os padrões de entendimento ocidentais. Não obstante, reportando-se à religião yorùbá e à sua concetualização sistémica, Peel escreve: “[...] the whole system looks different from different social standpoints” (1968: 29). O antropólogo inglês não poderia estar mais correto. A pluralidade interpretativa do universo religioso yorùbá resulta, pois, da real pluralidade de vivências, da pluralidade organizativa da mesma. Se é facto que o segmento religioso de Ifá tende a conferir um sentido monoteísta à religião em função das suas heranças islâmicas místicas, que orientam o discurso religioso em função do ser supremo *Olódùmarè*, também o é a tendência histórica de observar o universo yorùbá a partir do prisma de Ifá, um erro metodológico que permanece por visitar. Tal facto desemboca numa perigosa falácia na qual a antropologia se deixa imbuir por descurar, em variados momentos, a análise histórica das religiões em observação. Boa parte das categorias identificadas como intrínsecas ao pensamento yorùbá somente encontram validade no imaginário de Ifá, como Ilésanmí (1991) bem notou. Descobrimos tal assunção, a título de exemplo, na relação entre o ser supremo e as divindades, onde a “teoria mediúnica” e a de *Deus Otiosus* encontram terreno fértil. A “teoria mediúnica” foi explorada ao máximo por Idowu (1962) e seus proscritores, fazendo prevalecer a conceção do imaginário yorùbá como monoteísta, apesar de autores como Parrinder (1959) apelidarem os sistemas yorùbá e fon politeístas, ou de Verger (1999) falar em “monoteísmos justapostos”, opondo tal conceito ao “monoteísmo difuso” de Idowu (1962).

É inegável a presença de uma ideia de ser supremo no pensamento neotradicional (Hallgren 1995) yorùbá e fon. Olabiyi (1993) traçou um roteiro interessante em relação ao culto de Mawu entre os fon do Daomé (Benim) que nos revela o papel dos agentes cristãos na tarefa de implementação de categorias ocidentais. O sistema de Ifá cumpriu também importante papel, ao sobrevalorizar uma ideia de ser supremo, denominado *Olódùmarè*, ao qual estariam subjugados todos os Òrìṣà. Dessa perspetiva, o modelo yorùbá poderia bem ser

tomado como monoteísta e o problema concetual estaria resolvido. Mas não está, mesmo que o ser supremo Olódumarè surja nos discursos dos agentes religiosos. Todavia, quando nos posicionamos a partir do culto aos Òrìṣà *per se*, i. e., independentes do ser supremo e do contexto de Ifá, a perspetiva altera-se e uma certa noção de politeísmo emerge. Veja-se como exemplo Òyó, onde o culto de Ṣàngó não é independente do culto de Yèmonjá (Matory 2005), filho e mãe na mitologia local (são as águas de Yèmonjá que acalmam o fogo de Ṣàngó ou, na linguagem local, é Yèmonjá quem “arrefece” Ṣàngó). Entretanto, da perspetiva dos devotos de Ògún e Okò, por exemplo, diante uns dos outros, poderemos falar em “monoteísmos justapostos”, como referia Verger (1999). O diálogo entre devotos é também um diálogo entre deuses. Ainda que, no contexto intrayorùbá, a experiência da alteridade esteja patente.

O problema adensa-se quando um devoto de Ògún, divindade da metalurgia e das atividades que requerem o uso do ferro, tem de recorrer a Òṣun, divindade da fertilidade, da riqueza e das águas doces, e do rio com o mesmo nome que corre em Òṣogbo. Da sua perspetiva, ele permanece um devoto de Ògún, logo um “monoteísta”, mas em enfoque a um caso particular este reconhece valor, eficácia, a outra divindade que não aquela a que está devotado. Da perspetiva imediata em que se assume duas divindades, temos um “politeísmo”. Mas se a sugestão de recurso a Òṣun advier de uma consulta ao oráculo de Ifá, então estaremos diante de um “monoteísmo difuso”, no dizer de Idowu, como no caso dos cultos locais, ou seja, as celebrações de natureza política em torno de um Òrìṣà entendido como fundador e/ou protetor da cidade, vila ou aldeia. Complexificando mais o problema, observe-se o candomblé. No imaginário afro-religioso do candomblé, cada sujeito está, por nascimento, consagrado a um Òrìṣà, para o qual poderá ser iniciado ou não, consoante aquilo que lhe é prescrito pelo oráculo. Dessa perspetiva o sujeito é, individualmente, “monoteísta”. No entanto, ao “Òrìṣà pessoal” (termo comum) juntam-se pelo menos outros dois, compondo o *ájuntó*. Dessa forma, há no sujeito um certo “politeísmo” ou “monoteísmo difuso”, na medida em que um dos Òrìṣà é o chefe da cabeça deste (*èlèdà* no yorùbá do candomblé). Simultaneamente, os indivíduos participam da comunidade que são os terreiros⁶ de candomblé, pelo que cultuam não apenas o Òrìṣà para o qual estão consagrados, como ainda todas as divindades louvadas no candomblé, que podem ir de dezasseis a vinte, conforme a casa. A lógica “politeísta” impõe-se exteriormente. Ademais, cada casa de candomblé está consagrada a uma divindade, que pode ou não ser a mesma do(a) atual sacerdote(isa), dependendo da história própria da mesma. Dessa forma, há um tendencial “monoteísmo” em função destes, que são louvados com particular reverência.

6 Termo corrente para designar as casas de culto de candomblé.

Se adentrarmos pelo culto dos ancestrais, este torna-se amplamente difícil de categorizar. Os ancestrais masculinos (*Bàbá-Éégún*) são cultuados individualmente em sociedades coletivas, ao passo que os ancestrais femininos, as *Ìyàgbá*, são cultuadas coletivamente, enquanto princípio genitor, na sociedade *Gèlèdè*. Desta perspectiva poderíamos arriscar a categoria de “monoteísmo” como viável. O problema é que o culto dos ancestrais não é exclusivo, salvo raras exceções, na experiência religiosa dos sujeitos que recorrem ao oráculo de Ifá e seus padrões de organização do universo do extra-humano, e que cultuam os Òrìṣà em diferentes níveis, como já vimos.

Por fim, como se o problema por si só não fosse já complexo o suficiente para que as categorias eurocêntricas perdessem a sua operatividade, temos ainda a estruturação em função das redes familiares. Por regra, cada família yorùbá está consagrada a um Òrìṣà e todos os membros da família se dedicam a tal culto no *agbo-ilé* ou *compound*, um vilarejo familiar. No entanto, à medida que novas noivas vão chegando, trazem consigo os Òrìṣà das suas famílias. Portanto, o “monoteísmo difuso” deste agregado familiar extenso é muito pouco válido, porquanto a dinâmica do culto quer ao Òrìṣà patrono do vilarejo, quer aos variados Òrìṣà que vão chegando, desconstrói uma lógica hermética contida na ideia de “monoteísmo”, ainda que difuso.

O quadro pintado revela matizes plurais. Ao anteriormente disposto se junta o estruturalismo desenvolvido por Juana Elbein dos Santos (1976) em relação à religião dos yorùbá. A antropóloga organiza as divindades em “da esquerda” e “da direita”, sem referir à esquerda ou direita do que se encontram, diferenciando ainda *ẹbọra* de *irúnmálé* sem levar em conta o processo histórico da aculturação e simbiose yorùbá, sabendo que o termo Òrìṣà resultou de uma escolha em função do papel de *Òḡṣàálá* de entre uma pluralidade de termos disponíveis (Ilésanmí 1991).

As mutações são, pois, dados concretos da dinâmica religiosa do espaço yorùbá e fon, ambos interligados. A pluralidade experiencial já observada impossibilita que, quer no imaginário yorùbá, quer no fon, quer ainda no do candomblé, se possam aplicar as categorias ocidentais de pensamento face ao religioso: “monoteísmo” e “politeísmo” são conceções herméticas, estanques, que esbarram contra a dinâmica dos imaginários descritos. Levando em conta a organização dinâmica dentro do sistema de Ifá, a perspectiva plural dos cultos aos Òrìṣà em África e no candomblé, ou ainda a complexa interseção entre os ancestrais e os demais cultos, jamais se poderá aceitar as categorias expostas. Desta forma, estaremos a assumir os imaginários em análise como “fluidos” ou “dinâmicos” (em detrimento de “monoteístas” e “politeístas”), compreendendo que o pensamento sobre o extra-humano se constrói em função da perspectiva de análise, i.e., quando os agentes religiosos se posicionam nos vários segmentos do espaço yorùbá (Ifá, Òrìṣà locais, Òrìṣà ao qual se está devotado/iniciado, Òrìṣà da família, Òrìṣà do *compound*, Òrìṣà ao qual se recorre

em situações específicas, ancestrais) e do candomblé (Òrìṣà individual, os que acompanhem o anterior, o Òrìṣà do templo, do sacerdote ou sacerdotisa, os demais Òrìṣà cultuados).

Recomenda-se, ainda, a revisita à categoria de “panteão” em contexto presente, depois de excluídas as categorias de “monoteísmo” e “politeísmo” e levando em consideração que as categorias clássicas ocidentais não possuem grande operatividade para a observação das religiões africanas, em particular nos casos tomados em consideração neste trabalho. A helenização do imaginário yorùbá padronizou-se a partir de Leo Frobenius (1913). Com isso a ideia de “panteão” ganhou particular relevo. Hallgren (1991) levanta um pouco do véu em relação a tal categoria face ao imaginário yorùbá. Apesar de este reconhecer a problemática de “panteão” em função das múltiplas organizações em curso e responsabilizar os mais variados trabalhos antropológicos pela manutenção desse paradigma, não deixa de recorrer ao mesmo, apresentando três agrupamentos de divindades yorùbá: (1) os ligados à terra, água e fertilidade; (2) os ligados ao elemento celestial que ele associa a Ifè; (3) o das divindades que se vestem de branco, os *Òrìṣàs funfun*. Todavia, como afirma Peel, “[it] follows from this that for a realistic study of Yoruba religion in practice we should take the local cult complex, rather than a supposed Yoruba-wide pantheon” (2000: 109). Dessa forma, se é facto que poderemos agrupar as divindades do imaginário yorùbá segundo a proposta de Hallgren, não é menos verdade que esta é apenas uma de entre as várias estruturas possíveis, e que tal é tão lícito quanto a noção de um panteão, i. e., ambas as propostas são herméticas.

Assim, tal como vimos para a questão das categorias de “monoteísmo” e “politeísmo”, a experiência de culto no espaço yorùbá expressa-se pluridimensionalmente. Temos o sistema de Ifá, o culto da divindade padroeira local, o culto da perspectiva individual, a organização no *compound*, entre outras já mencionadas. Ora, perante ordenações plurais do complexo divino yorùbá que impossibilitam o uso das categorias supramencionadas, considera-se que a noção de “panteão” é pouco operatória, representando uma herança teórica alicerçada em metodologias comparativistas em desuso. Perante tal, propõe-se a categoria de “agrupamentos” (ou em alternativa de “círculos”), em consonância com a experiência pluridimensional yorùbá. À ordenação e estratificação própria da ideia de “panteão” opõe-se a ordenação (ou múltiplas ordenações) dinâmica(s) do espaço yorùbá. Um “panteão” geral das divindades yorùbá não traduz a realidade vivenciada pelas populações, mas antes um plasmar do modelo helénico. Ainda que estratificado, o próprio sistema de Ifá está longe de corresponder ao modelo rígido que a categoria em causa pressupõe. Ali é Olódùmarè quem reina, quem é o ponto máximo da hierarquia, apesar da presença da arquidivindade Òṣàálá e do lugar de destaque de Èṣù e de Òrúnmílá, divindade que se confunde com o método de adivinhação numa dupla identidade interpenetrada. Para além das divindades citadas, todas as outras estão

hierarquicamente difusas. As ordenações locais e pessoais que vimos anteriormente servem também para esvaziar a operatividade da categoria de “panteão” em contexto yorùbá e afro-brasileiro do candomblé.

CONCLUSÃO

Pensar a noção de “religião” em contexto africano e em particular yorùbá requer uma atitude de despreendimento face às categorias ocidentais de pensamento sobre o fenómeno religioso, como salientou Horton (1960, 1993). O problema começa no que se entende por “religião”, ou seja, onde se traçam as fronteiras entre atitudes religiosas e não religiosas. Versando o caso yorùbá, é impossível mapear o que são atitudes não religiosas, sabendo que a religião entra por todos os aspetos do quotidiano, razão pela qual a distinção entre “religião” e “magia” ou “religião” e “ritual” seja uma demarcação ocidental que se esvazia no contexto em análise.

Apesar de reconhecermos a validade da definição de Horton de que as “religiões” africanas se expressam em atitudes de explicação, previsão e controlo, mas também num sentido de comunhão, propomos a definição pela via da comunicação, manipulação e eficácia, como vetores interligados que permitem o entendimento da especificidade religiosa yorùbá e afro-brasileira do candomblé. O carácter eminentemente prático da “religião” em contextos presentes não acarreta a negação de uma atitude concetual-teológica, mas antes esta é a produção literária do fazer religioso. A “religião” entre os yorùbá e no candomblé faz-se, sendo uma herança cultural e mística que se impõe sobre os sujeitos, razão pela qual o termo nativo é *èsin*, significando “dever” ou “serviço”, conceito que se faz acompanhar do de “tradição” e de *imó*, i. e., de “conhecimento”, uma vez que o fazer “religião” pressupõe conhecer a identidade das divindades, o que por seu turno conduz à noção de *awó*, “segredo” e *ewo*, “tabu”. Estamos, pois, diante de um imaginário bem distante do ocidental de “religar” ou “recolher”.

Ao nível do modelo sistémico procurou-se refutar as clássicas categorias de “monoteísmo” e “politeísmo”, não lhes reconhecendo operatividade no contexto vigente. A experiência pluridimensional, quer em contexto yorùbá quer no candomblé, em função das ordenações sociais e dos segmentos religiosos como o sistema de Ifá, o *compound*, o Òrìṣà individual, da aldeia, da família, entre outros ordenamentos possíveis, conduziu à opção por categorizar os sistemas em análise como “fluidos” ou “dinâmicos”. Ao mesmo tempo, tomou-se em consideração a categoria de “panteão”, resultado de uma universalização do modelo helénico. Ora, em função da multiplicidade experiencial nos contextos abordados, torna-se impossível conceber um “panteão” yorùbá homogéneo, pelo que se optou por conceber os imaginários em causa a partir da categoria de “agrupamentos” ou, em alternativa, de “círculos”.

Em suma, é inevitável assumir que cada *cluster* cultural produz uma noção própria de “religião” com base na sua paisagem humana e no seu *oikos*, sendo impossível importar categorias gerais para a compreensão de imaginários particulares. As fronteiras identitárias são próprias e não raras vezes dinâmicas, o que equivale a dizer que a religião se faz com a colheita da terra.

BIBLIOGRAFIA

- ABIMBOLA, Wande, 1975, “Iwapele: the concept of good character in Ifa literary corpus”, em W. Abimbola (org.), *Yoruba Oral Tradition*. Ibadan, University of Ibadan, 389-420.
- ANDERSON, Benedict, 1991, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres e Nova Iorque, Verso (edição revista).
- AWOLALU, J.O., 1976, “What is African traditional religion?”, *Studies in Comparative Religion*, 10 (2): 1-10.
- BARBER, Karin, 1997, “How man makes god in West Africa: Yoruba attitudes towards the Òrìṣà”, em Roy Richard Grinker e Christopher B. Steiner (orgs.), *Perspectives on Africa: A Reader in Culture, History, and Representation*. Cambridge, Blackwell, 392-411.
- BEIER, Ulli, 1980, *Yoruba Myths*. Cambridge e Nova Iorque, Cambridge University Press.
- BELL, Christine, 1997, *Ritual: Perspective and Dimensions*. Nova Iorque, Oxford University Press.
- BERLINER, David, e Ramon SARRÓ (orgs.), 2007, *Learning Religion: Anthropological Approaches*. Oxford e Nova Iorque, Berghahn Books.
- CAPONE, Stefania, 2004, *A Busca da África no Candomblé: Tradição e Poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Pallas.
- CMS – Church Missionary Society, 1918, *Dictionary of Yoruba Language*. Lagos (Nigéria), CMS.
- DIAS, João Ferreira, 2011, *Fórmulas Religiosas entre os Yorúbás: Olódùmarè, Òrìṣà, Àṣẹ, Orí e Ìpín*, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, dissertação de mestrado.
- DIAS, João Ferreira, 2012, *Candomblé em Português: História, Organização, Teologia*. Lisboa, Comunidade Portuguesa do Candomblé Yorùbá (edição revista e ampliada).
- DURKHEIM, Émile, 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*. Paris, Alcan.
- FROBENIUS, Leo, 1913, *The Voice of Africa*. Londres, Hutchinson & Co.
- GEERTZ, Clifford, 1973, *The Interpretation of Culture*. Nova Iorque, Basic Books.
- HALLGREN, Roland, 1991, *The Good Things in Life: A Study of the Traditional Religious Culture of the Yoruba*, Lund Studies in African and Asian Religions, 2. Lund (Suécia), Department of History of Religions, University of Lund.
- HALLGREN, Roland, 1995, *The Vital Force: A Study of Àṣẹ in the Traditional and Neotraditional Culture of the Yoruba People*, Lund Studies in African and Asian Religions, 10. Lund (Suécia), Department of History of Religions, University of Lund.

- HAMMOND, Dorothy, 1970, "A problem in semantics", *American Anthropologist*, n. s., 72 (6): 1349-1356.
- HERTZ, Robert, 1970 [1907], *Sociologie religieuse et folklore*. Paris, Presses Universitaires de France.
- HOBSBAWM, Eric, e Terence RANGER (orgs.), 1992, *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- HORTON, Robin, 1960, "A definition of religion, and its uses", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 90 (2): 201-226.
- HORTON, Robin, 1993, *Patterns of Thought in Africa and the West: Essays on Magic, Religion and Science*. Cambridge, Cambridge University Press.
- IDOWU, Bọlaji, 1962, *Olódùmarè: God in Yoruba Belief*. Londres, Longmans.
- ILÉSANMÍ, Thomas Mákanjúólá, 1991, "The traditional theologians and the practice of Òrìṣà religion in Yorùbáland", *Journal of Religion in Africa*, 21 (3): 216-226.
- KISHIMOTO, Hideo, 1961, "An operational definition of religion", *Numen*, 8 (3): 236-240.
- LAPLANTINE, François de, 2000, *Aprender Antropologia*. São Paulo, Brasiliense.
- LENCLUD, Gérard, 1990, "Vues de l'esprit, art de l'autre: L'ethnologie et les croyances en pays de savoir", *Terrain*, 14: 5-19.
- LÉVY-BRUHL, Lucien, 1931, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris, Presses Universitaires de France.
- MALINOWSKI, Bronisław, 1925, *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe, IL, The Free Press.
- MALINOWSKI, Bronisław, 1933, *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*. Paris, Payot.
- MATORY, J. Lorand, 2005, *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé*. Princeton, Princeton University Press.
- MAUSS, Marcel, 1968, *OEuvres*, tomo 1: *Les fonctions sociales du sacré*. Paris, Minuit.
- NEEDHAM, Rodney, 1972, *Belief, Language and Experience*. Oxford, Basil Blackwell.
- OLABIYI, Babalola Yai, 1993, "From Vodun to Mawu: monotheism and history in the Fon cultural area", em Jean-Pierre Chrétien (org.), *L'Invention religieuse en Afrique: Histoire et religion en Afrique noire*. Paris, Karthala, 241-265.
- OLUPONA, Jacob, 2001, "Òrìṣà Òṣun: Yoruba sacred kingship and civil religion in Òṣogbo, Nigeria", em Joseph M. Murphy e Mei Mei Sanford (orgs.), *Òṣun Across the Waters: A Yoruba Goddess in Africa and the Americas*. Bloomington, IN, Indiana University Press.
- PALMIÉ, Stephan, 2007, "O trabalho cultural da globalização iorubá", *Religião e Sociedade*, 27 (1): 77-113.
- PARRINDER, E. G., 1959, "Islam and West African indigenous religion", *Numen*, 6 (2): 130-141.
- PEEL, J. D. Y., 1968, *Aladura: A Religious Movement among the Yoruba*. Oxford, Oxford University Press.
- PEEL, J. D. Y., 2000, *Religious Encounters and the Making of the Yoruba*. Bloomington, IN, Indiana University Press.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred, 1968 [1945], "Religion et société", em Alfred Radcliffe-Brown, *Structure et fonction dans la société primitive*. Paris, Minuit, 230-260.
- RIVIÈRE, Claude, 1997, *Socio-anthropologie des religions*. Paris, Armand Colin.
- SANTOS, Juana E., 1976, *Os Nâgô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Ègun na Bahia*. Rio de Janeiro, Vozes.
- SMITH, W. R., 1889, *Lectures on the Religion of the Semites*. Londres, A. and C. Black.

- TAYLOR, Charles, e Benjamin LEE, s.d., “Multiple modernities project: modernity and difference”, disponível em <<http://www.sas.upenn.edu/transcult/promad.html>> (última consulta em 27/9/2013).
- TESTART, Alain, 1993, *Des dons et des dieux: Anthropologie religieuse et sociologie comparative*. Paris, Armand Colin.
- TOOKER, Deborah, 1992, “Identity systems in Highland Burma: ‘belief’”, Akha Zan and a critique of interiorized notions of ethno-religious identity”, *Man*, 27 (4): 799-819.
- VERGER, Pierre, 1999, *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.
- VERSNEL, H.S., 1991, “Reflections on the relationship magic-religion”, *Numen*, 38 (2): 177-197.
- VOGEL, Arno, Marco Antonio da Silva MELLO, e José Flávio Pessoa de BARROS, 2001, *A Galinha d’Angola: Iniciação e Identidade na Cultura Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas.
- ZUESSE, Evan M., 1979, *Ritual Cosmos: The Sanctification of Life in African Religions*. Athens, OH, Ohio University Press.