

RELIGIÃO, LUGAR, ESPAÇO E TERRITÓRIO: um discurso geográfico sobre o Sagrado no continente africano

*RELIGION, PLACE, SPACE E TERRITORY:
a geographical discussion about the Sacred in the african continent*

Emerli Schlögl^()*

*Roberto Filizola^(**)*

*Thadeu Guaraciaba de Aquino^(***)*

RESUMO

Refletir acerca da temática religião e geografia no contexto do continente africano implica lançar o olhar para as diversas formas como os seres humanos compreendem e se relacionam com o sagrado, com o sobrenatural. Implica, também, compreender as representações simbólicas que tornam comunicáveis os muitos sentidos religiosos vividos pelas comunidades. Encontramos muitos símbolos do sagrado expressos na tradição oral e que fortalecidos pela prática tornaram-se, além de uma força religiosa, um poderoso instrumento de preservação da identidade e de resistência diante dos conflitos territoriais, o que inclui as tentativas de dominação por parte de algumas potências estrangeiras. As religiões, seus cultos ancestrais, seus orixás, representam não apenas o corpo da natureza divinizada, mas também a possibilidade de preservação da dignidade dos diferentes povos que habitam a África.

PALAVRAS-CHAVE: Geografia. Sagrado. Representações simbólicas. Continente africano.

ABSTRACT

To reflect on the theme of religion and geography in the context of African continent implies in launching an eye to the diverse forms in which humans comprehend and relate to the Sacred, with supernatural. Implies also in comprehending the symbolic representations which become communicative for many religious sentiments lived by the communities. We encounter many symbols of sacred expressed in the oral tradition which are fortified with the constant practice have become not only the religious force but also one strong instrument of identity preservation and of the resistance for the territorial conflicts, which include the attempts of domination from the part of strong foreign forces. The religions, their ancestral cults,

^{*} Psicóloga, musicista, especialista em Ensino Religioso Escolar, mestre em Educação e doutoranda em Geografia Cultural pela UFPR, com foco de pesquisa na Geografia da Religião.

^{**} Professor da UFPR, mestre em Geografia Física pela USP e doutorando em Geografia Cultural pela UFPR.

^{***} Especialista em Engenharia Ambiental (UTFPR,2005). Psicólogo (UTP,1998)

their orixás, represent not only the divinized body of the nature, but also the possibilities of preservation of dignity of different peoples inhabit Africa.

KEYWORDS: *Geography. Sacred. Symbolic representations. African continent.*

INTRODUÇÃO

Tratar da religião no continente africano é tratá-la no plural, dada a diversidade de formas com que os seres humanos compreendem e se relacionam com o sagrado, com o sobrenatural. Essa multiplicidade de formas, contudo, apresenta um elemento comum, que é a transmissão oral de seus ensinamentos. Mais do que isso, impressiona o fato de permanecerem religiões que guardam muito bem suas raízes, embora o continente tenha sido palco dos interesses das potências econômicas e militares desde os idos dos séculos XVIII e XIX.

Nesse sentido, não custa recordar que a partilha da África foi um processo que, de um lado, revelou rivalidades e negociações entre as potências européias e, de outro, uma certa incapacidade de resistir da parte dos povos divididos. A partilha, assim, significou a submissão africana diante das potências estrangeiras, uma verdadeira perda de soberania. Porém, se do ponto de vista geopolítico a África subsaariana foi capturada e convertida em zona de influência européia, do ponto de vista cultural seus territórios resistem...

É importante assinalar que, transcorridos cerca de 75 anos da Conferência de Berlim (1884-85), a independência ao sul do Saara foi conquistada, exceção feita, à época, às poucas colônias lusitanas. Isso não deve representar o nascimento de novas nações. O conceito de Estado-nação, essa invenção particularmente européia e copiada pelos grupos favoráveis às antigas metrópoles, não pode ser aplicado à realidade africana, embora pudesse ser coerente, quiçá, à homogeneidade do povo somali. Porém, tão grave quanto o estabelecimento das fronteiras artificiais pela Conferência de Berlim foi a opção feita pelo princípio da intangibilidade das fronteiras herdadas da colonização, em 1963, pela Organização da Unidade Africana (OUA). Mesmo que essa opção pudesse significar uma saída diplomática diante de uma eminente instabilidade, sua assunção só fez avalizar uma infinidade de graves anomalias.

Faz-se necessário acrescentar a essas observações que o equilíbrio nuclear definiu zonas de estratégia indireta, aí incluída a África, especialmente a África subsaariana. Convém comentar que essa estratégia era empregada para provocar ou agravar crises. Tratava-se de gerá-las para assumirem a função da guerra, no contexto de uma guerra não declarada. Foi nesse contexto, por-

tanto, que a partir de 1975 o continente passou a integrar a estratégia global dos EUA e da URSS. Ocorreu com isso o apoio a determinados governos e a transformação de inúmeras áreas em terreno de combate. Uma vez mais, forças externas recriavam um ambiente de disputas no continente, com desdobramentos significativos sobre a vida das pessoas e dos lugares. Multiterritorialidades fazendo-se presentes em estados nacionais artificiais...

Com a dominação territorial e a imposição de símbolos da dominação, a religião passa a ser fator dominante de identidade cultural. Não por menos, é costume de povos invasores a imposição de seu culto religioso para os povos submetidos.

É interessante observar que nesse encontro entre o rito dominante e o rito dominado surgem novas linguagens, muitas vezes adaptações do antigo para receber o novo. É o caso de citarmos o sufismo vivido na África, com danças entremeadas a êxtases místicos, bastante diverso do sufismo experienciado no Oriente Médio. Quer dizer, na África a expressão dessa tradição comporta elementos do sincretismo entre o sufismo que brotou como uma espécie de mística islâmica e certos cultos afros.

Não podemos perder de vista, contudo, que o continente africano é berço de inúmeras práticas culturais diferenciadas. Afora isso, conta com uma pluralidade de agrupamentos étnicos, destacadamente os etíopes, os tuaregues, os judeus, os sudaneses, os bantos, os nilóticos, os pigmeus e os bosquímanos. E dentre as diferentes práticas religiosas desses povos, podemos citar o islamismo, o cristianismo, as religiões autóctones de culto às forças da natureza, entre outras.

Na atualidade a África encontra-se dividida em 54 países que, do ponto de vista de uma Geopolítica crítica, podem ser agrupados nas seguintes regiões. Magreb, África Saheliana, África Extremo-ocidental, Golfo da Guiné, África Central, África Oriental, Nordeste Africano, Vale do Nilo, África Sul-tropical, África Austral e Oceano Índico, esta última constituindo uma região insular. Essa proposição de regionalização resulta da intersecção de diversos conjuntos de grandes dimensões espaciais, aí presentes as extensas zonas climáticas, as principais configurações étnicas ou religiosas, bem como as grandes formas de organização econômica. Importa assinalar que se trata de aspectos de relevância política e militar. Ou seja, por mais que o continente configure, na sua quase totalidade, a periferia do sistema capitalista, e se encontre meio que “abandonado” à sua própria sorte, sua história recente se inscreve em um contexto geopolítico que

não pode ser desprezado para efeito das mais variadas análises.

A África como um todo, da mesma forma que a África subsaariana, centro das atenções de nossa reflexão, não pode ser tomada como um espaço homogêneo. Os agrupamentos regionais reforçam esse fato, assim como suas “geografias”. De fato, ao longo de seus mais de 30 milhões de km², o continente apresenta uma diversidade de paisagens e ambientes. Com uma continentalidade maciça e atravessado ao centro pela Linha do Equador, apresenta uma simetria dos fatores climáticos que se repetem ao norte e ao sul desta linha. Com isso, suas terras encontram-se situadas nas duas regiões tropicais e nas duas temperadas. Conseqüentemente desenvolvem-se biomas específicos, como o da floresta equatorial, o das savanas, o das estepes, o dos desertos, além daqueles em ambiente montanhoso, na região oriental. Em tais ambientes existe uma riqueza de elementos, como rios, lagos, quedas d’água; matas fechadas, amplas e abertas formas de vegetação, como as savanas e as estepes; tipos e aspectos de relevo como as altas montanhas, os *rifts*, os planaltos, as planícies; além de diversos climas e suas manifestações, a exemplo dos ventos, das chuvas, das variações de temperaturas... Esse quadro ambiental múltiplo certamente repercutiu nas relações dos seres humanos com o divino, na formação de identidades, na construção de lugares sagrados.

A ÁFRICA EMBALANDO E SOPRANDO O ESPÍRITO NA CRIANÇA CHAMADA HUMANIDADE

Atualmente a ciência considera a África como o berço da humanidade, pois encontros arqueológicos levam a supor que a espécie *homo* teve seu surgimento no continente africano há 1,8 milhões de anos. Deste modo, um surgimento uni-regional se desenvolveu e cresceu em diversas geografias, talvez atuando na formação das diferenciações físicas e culturais, entre elas as diferenciações religiosas.

A história do povo Caliba conta como a perdiz adquiriu sua beleza, primeiramente ela ao rolar no chão conquistou um maravilhoso desenho em suas penas, então ainda em estado de alegria ela olhou para seu e saiu a picar as rochas, e neste movimento sentia que seu bico se avermelhava tal qual o rubi. Então fitou lagamente o céu e seus olhos se tingiram do azul celeste.

Esta história nos remete à essência que se caracteriza e diversifica em existências, por uma oportunidade de voo livre do pensamento. Podemos con-

siderar que o berço da humanidade, a África, embalou os primeiros seres humanos e os deixou correr livres pelas suas diferentes geografias pintando seu corpo em diferentes cores e modelando-o em formas também diversas.

A geografia, o clima, as condições de vida não são dados inertes em nossa contínua configuração humana, mas sim importantes fatores que se inscrevem em seu processo de ser e de se transformar. Não somos apenas nós agentes de contemplação e transformação na natureza, também contemplados por ela modificados, nos tornando em certa medida, um pouco dela mesma. Somos o resultado desta interação profunda, por vezes silenciosa, mas que nos colore a pele, dá um tom à nossa voz e se clarifica em espírito conforme aquilo que vemos, sentimos, experiênciamos e interpretamos.

As religiões africanas são criações humanas, como todas as outras religiões também o são. As religiões africanas contemplam a humanidade, toda a natureza, os rios, os mares, as árvores, os ventos, e assim prosseguem partindo da contemplação até atingir o diálogo entre todas estas formas de manifestação da vida.

São eles, os orixás, os favorecedores deste diálogo, as pontes que permitem que os seres humanos, na sabedoria ancestral africana, se comuniquem com os ventos, chuvas, oceanos, enfim com todo o meio natural do qual veio e que o contempla do mesmo modo como é contemplado por ele.

Na mitologia iorubá encontramos uma orquestração fundamentalmente monoteísta, nela Olorum é o Senhor do Céu, o Supremo Deus, a partir dele a criação se realiza. Foi Olorum quem criou os Orixás¹, que são a personificação dos elementos da natureza e que se comunicam tanto com a natureza da qual advém, como com os outros tipos de seres, incluindo aqui os humanos.

Na África existem mais de 500 orixás, alguns deles bastante conhecidos aqui no Brasil, como é o caso de Ogum, Oxossi, Xangô, Oxum, Iemanjá, Nana, Iansã, entre outros. Nos terreiros de candomblé brasileiros é comum que um orixá seja o principal, o responsável pela casa.

É relevante comentar aqui que na África a relação da geografia, dos territórios e dos orixás é bastante íntima, sendo que é comum perceber que muitas cidades ou nações encontram-se vinculadas especialmente a um orixá, o mesmo acontecendo com outros os elementos da natureza. Temos, então, o contorno das territorialidades do sagrado.

¹ Ori: Cabeça, coroa, xá: luz, em dialeto iorubá (Nota dos Autores). Diz respeito a entidades que estiveram na Terra e por características ou vidas diferenciadas ascenderam a uma dimensão superior.

“O território nasce então das estratégias de controle necessárias à vida social – uma outra maneira de dizer que ela exprime uma soberania” (CLAVAL, 1999, p. 8). Tendo o território a estreita ligação com o controle de pessoas e de áreas podemos compreender que o território do sagrado funciona como um corte no espaço a fim de tornar claras as dimensões do poder que se exerce e, portanto, das atribuições sociais de cada membro e partícipe nesta vinculação territorial. Isto não significa que todas as dimensões de poder na questão da formação do território são tornadas claras, pois algumas acontecem de modo oculto e por vezes, marginal.

Mas, os elementos divinos estão presentes desde as mitologias até os rituais, onde os grupos reafirmam a soberania de atributos divinos que atuam sobre a comunidade, às vezes exigindo dela sacrifícios, ou trabalhos, mas por outro lado, oferecendo um tipo de proteção de caráter inigualável.

GEOGRAFIA DA RELIGIÃO

A geografia também se ocupa de estudar a configuração religiosa dos povos, uma vez que esta determina e é determinante dos contornos e das paisagens. Para Corrêa e Rosendhal (2004), a geografia se interessa, principalmente nas últimas décadas, pelas questões associadas à identidade humana.

No processo de identidade encontramos o enraizamento do agrupamento humano ao solo, territorializando-o, encontramos os lugares que próximos às pessoas permitem que os sentidos afetivos gerem significações geográficas simbólicas e também encontramos as espacialidades que de modo mais flexível e amplo, são preenchidas pelos códigos simbólicos determinantes de uma cultura. Do mesmo modo, a religião vista como força de identidade de um povo se projeta e desenvolve em territórios, lugares e espacialidades, formando paisagens significativas e que podem se entendidas como um texto, conforme proposta da nova geografia cultural.

Claval (2004) afirma que os geógrafos se interessam pela paisagem desde que a geografia foi constituída como disciplina do contexto acadêmico, porém o modo de olhá-la e compreendê-la foi mudando com o passar do tempo. Hoje, os geógrafos culturais a interpretam como uma interface, o que significa que compreendem que a paisagem resulta do estabelecimento do meio físico e dos aspectos sociais.

E é neste sentido que a geografia da religião aborda o fenômeno religioso, vinculado à terra, à região e suas condições e também aos seres humanos

em sua maneira constante de criar cultura e de preservá-la, ao mesmo tempo em que vivencia o seu processo de construção de identidade.

“A paisagem, eu afirmaria, é um dos elementos centrais num sistema cultura, pois, como um conjunto ordenado de objetos, um texto, age como um sistema de criação de signos através do qual um sistema social é transmitido, reproduzido, experimentado e explorado” (DUNCAN, 2004, p. 106). Duncan aponta, deste modo, a paisagem como um sistema de criação de signos e afirma que seus discursos são compartilhados por pessoas, e que podem inclusive ter diferentes significados.

A religião também é parte deste cenário, desta paisagem, e participa tanto da construção de símbolos como de sua materialização na paisagem. Os espaços também são modelados por um imaginário, nos quais participam ativamente a porção consciente e inconsciente da estruturação do psiquismo humano.

Entre as pessoas e os espaços que habitam estão as representações simbólicas, as construções metafóricas. A linguagem se posiciona entre o real e o sonho. “A metáfora, fisicamente inadmissível, psicologicamente insensata, é todavia uma verdade poética. Isso porque a metáfora é o fenômeno da natureza humana sobre a natureza universal” (BACHELAR, 2002, P. 190).

Assim, podemos dizer que as metáforas religiosas também configuram geografias. Formando lugares de peregrinação, lugares próprios de alguma hierofania, itinerários sagrados, construções de templos, sacralizações de montanhas, vulcões, florestas, rios, etc.

Rivière (2008) afirma que a peregrinação realizada à pé na África constitui uma experiência que mobiliza transformações, o ser que a realiza espera ao chegar ao fim de seu percurso ser uma pessoa melhor. Este trajeto não é fácil, pois existem os perigos do caminho, existe o confronto com o próprio sentimento de medo e a dúvida de chegar ao seu término. Não existem hotéis ou albergues para abrigar o peregrino, não existem postos médicos ou garantia de que encontre abrigo quando precisar.

Durante o caminho o buscador deve contar apenas consigo mesmo e com a proteção divina.

Na África Tradicional, a peregrinação supõe uma passagem do macrocosmo da aldeia, lugar de existência cotidiana, ao macrocosmo do universo fundamental e envolvente, lugar da ordem e do significado (ancestral, lei, ato fundador; palavra instauradora) antes da qual só havia o caos, acaso cego e insignificante. A passagem do tempo do

transitório para o eterno primordial também é passagem no espaço por meio do mesocosmo, dos duplos, dos poderes mágicos invisíveis, onde se reproduzem os êxitos assim como as ocorrências dramáticas. Neste mesmo mundo das viagens de risco e de imprevistos se estrutura o imaginário coletivo dos desejos, receios, angústias e esperanças de êxito (RIVIÈRE, 2008, p. 40).

Mas, é também neste incerto e amplo espaço que o sagrado, os auxiliares divinos surgem e transmitem suas mensagens, e muitas, envolvido em seus temores humanos, ou até mesmo desesperos, o indivíduo se abre ao que podemos chamar de inconsciente e então dialogar diretamente com o mistério. Tornando-se parte dele, experimentando-o e sentindo-o agir em si mesmo e no espaço circundante.

Rivière (2008) classifica as peregrinações em três tipos: a comemorativa, a peregrinação iniciática e a peregrinação terapêutica. Na comemorativa existem os sacrifícios, o uso das máscaras, o som dos tambores, as orações, as danças que rememoram mitos fundantes. Na peregrinação iniciática pessoas participantes de um pequeno grupo consagrado fazem uma caminhada bastante cansativa em busca de certos lugares sagrados para lá conseguirem completar sua formação espiritual. No terceiro tipo, a peregrinação terapêutica, o processo consiste em peregrinação de indivíduos que buscam um curandeiro em especial, uma divindade, um profeta que lhes possa curar de problemas físicos.

ESPAÇO, TERRITÓRIO, LUGAR E SEUS REPRESENTANTES SIMBÓLICOS

Em sua incessante luta contra a luta pela existência, o homem se humaniza. Na relação travada com a natureza selvagem, produz cultura, e produz seu espaço, o espaço geográfico. Nesse que é também um processo de humanização da natureza, manifestações do espaço se materializam: a paisagem, o território, o lugar. Sobrepondo-se uma a outra, tais expressões demandam um olhar atento na sua leitura e interpretação. As marcas de sua produção guardam as intenções de grupos humanos, os meios pelos quais necessidades materiais são atendidas, assim como aquelas de cunho espiritual.

No âmbito da ciência geográfica moderna, o conceito de território remonta ao século XIX, quando da emergência da Geografia Política, desenhada por F. Ratzel em pleno processo da unificação alemã. Para ele, “espaço é poder”, de tal modo que o Estado necessitava ser dotado de um “olhar geográfico”, tendo em vista justamente edificar a sua “grandeza”, a constituição de um

poder mundial enquanto projeto de natureza geopolítica. Nessa perspectiva, o território é uma referência estatal. Trata-se do território nacional, isto é, da projeção, no espaço, de relações de poder, no caso, do poder do Estado. Tal projeção define as fronteiras territoriais, estabelece os domínios sobre seu espaço.

No continente africano, mas, sobretudo na África subsaariana, uma série de aspectos territoriais das relações sociais estão muito presentes. A formação do espaço geográfico de seus países, fortemente influenciada pelo colonialismo e pelo imperialismo no século XIX, agrupou uma diversidade de etnias em um mesmo território ou, inversamente, uma mesma etnia viu-se distribuída em dois ou mais territórios distintos. Se de um lado os massai foram arbitrariamente isolados em seu território original, lulus e balubas, hutus e tutsis experienciaram o oposto, o que gerou verdadeiras guerras tribais, violentos massacres étnicos. Na República dos Camarões, sua população de cerca de treze milhões de habitantes encontra-se repartida em aproximadamente duzentos e sessenta comunidades lingüísticas. Ocorre que as línguas faladas não são mutuamente compreendidas, o que é mais impressionante, boa parte delas não é escrita.

Diante do exposto, como reconhecer os territórios que se inscrevem dentro dos territórios estatais na África pluriétnica ao sul do Saara? Quais os sinais, as *grafias* e seus significados culturais expressos no espaço? Muito embora seja possível tratar de sistemas simbólicos para a comunicação do território, a exemplo da bandeira nacional ou das placas de sinalização, ao adentrarmos o mundo do sagrado, a paisagem se constitui num poderoso conceito para a leitura e interpretação das relações dos grupos humanos com seu ambiente.

A paisagem, mas a paisagem cultural é de definição complexa, mesmo porque se trata de um fenômeno subjetivo, psicológico (ANDREOTTI, 2008). Nessa perspectiva, é necessário recordar que “a cultura depende em grande parte de processos inconscientes” (CUCHE, 2002, p.176). O conceito de paisagem cultural, assim, guarda informações da relação entre a vida humana e a natureza, visto que se trata de “um modo especial de compor, estruturar e dar significado a um mundo externo, cuja história tem que ser entendida em relação à apropriação material da terra” (COSGROVE e JACKSON, 1987). A paisagem, portanto, é dotada de simbolismo. É ela mesma simbólica.

É inegável que o meio urbano apresenta uma carga simbólica muito expressiva por ser uma paisagem mais elaborada. Nas cidades, as praças e os parques, os monumentos e os prédios públicos, os passeios e as passagens,

enfim, as edificações em geral não apenas possuem um simbolismo como são representadas por meio de múltiplas linguagens, as quais podem potencializar o significado simbólico da paisagem.

Na África subsaariana as paisagens urbanas podem prestar-se para estudos do poder. As marcas deixadas pela cultura dos europeus em países a exemplo da República da África do Sul, retratam as tentativas de reprodução de uma visão de mundo, da imposição de valores do dominador. Tão marcante quanto é o caso de Freetown, atual capital de Serra Leoa. Fundada em 1792 pelos ingleses, tinha por finalidade abrigar desde os soldados negros que participaram ao lado da Inglaterra na guerra de independência dos Estados Unidos, aos escravos libertos pelos ingleses na sua política antiescravagista. Ocorre que uma sociedade, denominada *créole*, foi criada, em oposição aos negros que viviam no interior, e tinha como “ponto de honra”, viver à moda inglesa. A maneira de se vestir, bem como uma série de monumentos retratam as virtudes dos vultos do passado, sejam eles *créoles* ou ingleses abolicionistas. Ao mesmo tempo, Freetown possui dezenas de templos, igrejas e mesquitas, uma multiplicidade de formas de expressão da fé religiosa. Por outro lado, a cidade apresenta um certo ar londrino, “uma paisagem em movimento” segundo Andreotti, marcada pelos típicos ônibus de dois andares. (ANDREOTTI, 2007).

Nas paisagens rurais e naquelas relativamente menos humanizadas o simbolismo nem sempre é prontamente apreendido. Mas podem ser “símbolos poderosos em si mesmas” (COSGROVE, 1989). O barulho dos trovões gerado ocasião de um tornado tropical levou um navegador português, Pedro de Cintra, a atribuir o nome de Serra Leoa a um trecho da Costa Ocidental da África. Contudo, chama a atenção a relação entre as religiões africanas e seu culto aos orixás. Os orixás, por sua vez, são tomados como que regentes da natureza. Bará tem como um de seus símbolos uma pedra porosa, de nome yangi. Ogum, o guerreiro e senhor da guerra, é o dono do ferro e de seus derivados. Oya é uma divindade dos ventos, raios e tempestades e acompanha Xangô, o orixá dos raios, trovões e do fogo. Iemanjá, por sua vez, é a dona do mar, além de representar a fecundidade e a fortuna.

Nesse contexto, importa salientar que os grupos étnicos na África ao sul do Saara atribuem um significado cultural aos diversos elementos da natureza. Seja um bosque, um rio ou uma elevação do terreno são dotados de um intenso significado religioso, portanto cultural.

O espaço, o território e a paisagem, permeados por seus representan-

tes simbólicos, tornam-se um microcosmo refletindo o macrocosmo. Neles, gestos, objetos, cerimônias, sonhos, vestimentas, e todo um amplo mundo de significantes fala para além de sua aparência. É ele mesmo um fator de intramundos, no qual o mundo dos encantados, orixás, espíritos, torna-se presentificado por meio de uma manifestação, seja ela concreta como um objeto ou fluídica como um gesto ritualístico.

RITOS AFRICANOS: QUANDO AS DIFERENÇAS ESCONDEM A IGUALDADE NA ESSÊNCIA

Relacionando a religião à geografia podemos citar Nilton Bonder (2008) que afirmou que a questão tectônica influencia a religiosidade humana, conforme este autor: “todas as regiões do mundo com movimentos tectônicos são, da mesma forma, regiões de alta espiritualidade: o Oriente Médio, a Califórnia, os Andes, o México, o Himalaia. As áreas geologicamente instáveis ativam no ser humano a necessidade espiritual.” (BONDER, 2008, p. 33).

Podemos inferir com alguma certeza, que no passado, quando se deparavam com a escassez de recursos, os grupamentos humanos acabavam por mobilizar-se em rotas migratórias na busca da água e do alimento. Uma alternativa prática, uma vez que o interesse social priorizava a busca da água e do alimento, elementos essenciais à sobrevivência biológica e crescimento demográfico.

A história do *homo sapiens*, já apontou a hipótese do consumo da carne como vantagem² de sobrevivência entre os primeiros seres humanos (GREIF, 2010), o que explicaria o surgimento e predomínio de caçadores coletores em detrimento aos agricultores, com estabelecimento destes *à posteriori*. Assim também, nota-se alguma diferenciação entre os dois grupos, tendo os segundos, certamente uma necessidade um pouco maior de intensidade no valor da ritualística na obediência aos mitos, uma vez que a atividade agrária está submissa a uma série de variáveis interferentes, a princípio não controláveis, como o ciclo lunar e os equinócios relacionados diretamente às estações do ano. O clima e as condições de tempo, igualmente exerciam um papel funda-

² “Novas mudanças climáticas posteriores diminuíram as extensões dos pastos, e as áreas verdejantes, em sua grande parte, deixaram de existir. Os *Paranthropus* definharam. O gênero *Homo*, mais acostumado aos deslocamentos sucessivos e à falta de segurança alimentar sobreviveu. Somos descendentes desses homens.” Sérgio Greif, Biólogo, sítio do Planeta Vegetariano, postado - 07/06/2010.

mental na questão da fertilidade e uso do solo, o qual se acreditava ter relação com a fertilidade das mulheres da comunidade, daí os ritos arcaicos envolvendo a sexualidade (ELIADE, 1979)³, sacrifícios (VERNANT,1999) e as colheitas.

Não pretendemos estender neste texto, discussão sobre demais aspectos que envolvem os ritos, tais como teogonias, cosmogonias, sacralidade, xamanismo e estados alterados de consciência, por entendermos tais questões, exigirem seu próprio arcabouço de pesquisa. Todavia, restringimos nossa abordagem à interpretação da crença num viés estritamente psicanalítico.

Tomando as palavras de Fábio Hermann (1998) encontramos uma adequada definição aplicável:

A crença é portanto, um dos modos do funcionamento geral do psiquismo, que consiste essencialmente em garantir a permanência e a integridade da representação produzido, por meio do reinvestimento apropriado nela de certas características de algum elo suprimido da cadeia de sua produção (HERMANN, 1998, p.67).

Num primeiro momento, as representações acontecem no nível do psiquismo individual, e com elas, a angústia diante da realidade a se impor independente da vontade do ego. Num segundo tempo, passa a um patamar coletivo, exigindo respostas no mesmo plano e que de certa maneira, mantenham as frustrações, malogros e conseqüentemente a ansiedade advinda, sob controle ante a possibilidade de um destino indesejável. No caso, necessidades e incertezas diante da complexidade das atividades para suprir as demandas das populações, tendem a gerar insegurança e instabilidade social. Obviamente, outros componentes de reforço dos laços e definição de papéis sociais em comunidade (RIVIÈRE,1996), acabam intercalando-se no conjunto. Como um caleidoscópio onde tensões como disputas individuais, alianças familiares, conquistas ou derrotas, vão alimentar ainda mais todo o imaginário que conduz às celebrações e inerentes práticas ritualísticas⁴, com suas fórmulas mágicas, às vezes em catarse, na tentativa de se exorcizar, apaziguar ou sublimar o fado contrário à felicidade daquelas comunidades ameaçadas. Dizendo de outra maneira, se conscientemente não se encontram respostas ou explicações objetivas aos problemas, talvez elas estejam mais distantes ou, melhor ainda, mais pro-

³ Eventualmente violentos como a narrativa sobre o culto da deusa Cibele, no Império Romano.

⁴ Rito aqui como perpetuador do mito, na sua interdependência e caracterizador de uma cultura, como vemos em Mircea Eliade (ELIADE,1972, p.22) e dos papéis sociais (RIVIÈRE, 1996, p.55).

fundas, no inconsciente humano, onde a dominante lógica paraconsistente⁵ reina soberana.

Não por mera coincidência, e sem fugir a essa regra, em uma das mais expressivas religiosidades africanas, confirmam-se em seu arcabouço tradicional e mitológico, num primeiro momento, o natural embate entre o indivíduo e a natureza. Assim como, já numa segunda etapa, afronta a seus dilemas éticos e morais, diante das chamadas fraquezas humanas relacionadas ao afeto e comportamento social, como por exemplo, a inveja, ciúme, ambição, vingança, orgulho, medo, prepotência, covardia, traição. Destarte, seja o vodou no Haiti, ou Candomblé, Umbanda e Quimbanda no Brasil, ambos de raízes no continente negro, a África subsaariana, apresentam freqüentemente em suas tradições e mitos, as causas primevas de infortúnios (de toda ordem) e a forma pela qual se pode evitá-los, combatê-los e superá-los. Nestas pejejas, símbolos, amuletos, cantos, oferendas, bem como entidades poderosas (Orixás) são parceiras constantes e fascinantes. Na maior parte, poderíamos resumi-los, sem qualquer demérito, notamos também que isto é o que se vê também em outras teologias e ou mitologias orientais e ocidentais, a como vencer os obstáculos realizando seu desejo ou necessidade, em harmonia com a natureza, seus deuses e a comunidade. Ainda na semelhança com demais culturas, por exemplo, fazem presença na coletânea de 301 mitos dos Orixás, descritos por Reginaldo Prandi (PRANDI, 2001), nos de números 139 e 235 (*Iemanjá seduz seu filho Xangô*), o incesto, que nos remete ao mito grego interpretado e popularizado por Sigmund Freud, tipificado como o Complexo de Édipo (FREUD, 1913/1996). Estes elementos reforçam consideravelmente a noção de igualdade essencial da natureza humana, ante as vicissitudes e ameaças inexoráveis da realidade, salvaguardando que as diferenças geográfica, climática, étnica, cultural e genética, generosamente oferecem matizes e nuances diversificados o que é peculiar à nossa humanidade como um todo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As diferentes culturas modelam as religiões e são também modeladas por elas. Em se tratando de África é preciso conhecer a diversidade das manifestações do sagrado em suas diferentes espacialidades a fim de compreender

⁵ Referimo-nos à Lógica Paraconsistente, pesquisada pelo Prof. Newton da Costa e que melhor descreve o funcionamento da natureza contraditória do inconsciente humano.

como os cidadãos africanos que vivem em uma sociedade marcadamente plural traduzem seus anseios, resolvem seus conflitos éticos, constroem seus parâmetros de esperança e de identidade pessoal e coletiva.

Por meio deste olhar atento aos conhecimentos produzidos em todo o continente africano, é possível superar os preconceitos originados pela ignorância, pela falta de informação. O conhecimento aprofundado sobre a diversidade e beleza dos fenômenos religiosos africanos pode possibilitar às outras culturas a construção de relações de diálogo e de respeito às diferenças. Em outras palavras, conhecer o fenômeno religioso a partir de seu compartilhamento territorial, espacial e de lugar, em África, significa a oportunidade de qualificar a alteridade, de reconhecer no diferente sua beleza intrínseca. E, sobretudo, de afirmar o sagrado também em terras estrangeiras.

REFERÊNCIAS

ANDREOTTI, Giuliana. *Paesaggi in movimento, paesaggi in vendita, paesaggi rubati*. Trento: Valentina Trentini, 2007.

_____ *Per una architettura del paesaggio*. 2 ed. Trento: Valentina Trentini, 2008.

BACHELARD, Gaston. *A água e os Sonhos*. Ensaio sobre a imaginação da matéria. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

BONDER, Nilton. *Tirando os Sapatos: o caminho de Abraão, um caminho para o outro*. Rio de Janeiro: Rocco, 2008

CORRÊA, Roberto; ROSENDHAL, Zeny. *Paisagens, textos e identidade*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004.

COSGROVE, Denis. *A geografia está em toda arte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas*. In: CORRÊA, Roberto Lobato, ROSENDHAL, Zeny (orgs.) *Paisagem, tempo e cultura*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998. p. 92-123.

COSTA, Newton C. A. ; *Lógica Paraconsistente Aplicada*. São Paulo: Atlas, 1999

CLAVAL, Paul. A Paisagem dos geógrafos. In CORRÊA, Roberto; ROSENDHAL, Zeny. *Paisagens, textos e identidade*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004. p. 13-14.

CLAVAL, Paul. O território na transição da pós-modernidade. In: *Geographia*, 1999, 1(2), p. 7-26.

COSGROVE, Denis, JACKSON, Peter. Novos rumos da geografia cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato, ROSENDHAL, Zeny (orgs.). *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 135-146.

- CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. 2.ed. Bauru: EDUSC, 2002.
- ELIADE, M. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972
- _____. *História das Ideias e Crenças Religiosas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. Tomo II, vol 2, p.52
- FREUD, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Totem e Tabu, Vol. XIII, Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- LÜHNING, Angela (org.) *Vérger-Bastide: dimensões de uma amizade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- PRANDI, Reginaldo, *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia. das Letras, 2001
- RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.
- RIVIÈRE, Claude. *Os ritos profanos*. Tradução: Guilherme João Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1996.
- _____. Representação do espaço na peregrinação africana tradicional. In: *Espaço e Cultura*. Rio de Janeiro: NEPEC/Depto. Geografia Humana/Instituto Geografia, 2008, p. 37-65. ISSN 1413-3342.
- VERNANT, Jean Pierre. *O Mito e a Sociedade na Grécia Antiga*. São Paulo: José Olympio, 1999.
- WARNIER, Jean-Pierre. *A mundialização da cultura*. 2.ed. Bauru: EDUSC, 2003.

Recebido em 20/04/2010
Aprovado em 10/05/2010