

Afroteologia como palimpsesto histórico: dos elohim aos orixás

José Lidemberg de Sousa Lopes¹

Rafael de Lima Silva²

Resumo: A história da religião tem sido ao longo dos séculos uma espécie de dispositivo que legitima uma estrutura colonialista. Tal estrutura é dependente de formas simbólicas, um constructo que habilita determinadas matrizes religiosas a cometerem uma gama de violências simbólicas. Nosso ensaio tem como principal objetivo (re)pensar tais estruturas, perpassando por uma análise crítica da história da Afroteologia em comparação com a religião cristã. Para isso, articulamos em pontos principais o que viria a ser a história, como diversas religiões se alinham oriundas de uma mesma matriz (ou raiz) e a similaridade entre os orixás, elohim bíblicos e os theói gregos.

Palavras-chave: História, Teologia, Religião, Terreiro.

Afrotheology as a historical palimpsest: from the elohim to the orixas

Abstract: The history of religion has been, over the centuries, a kind of device that legitimizes a colonialist structure. This structure is dependent on symbolic forms, a construct that enables certain religious matrices to commit a range of symbolic violence. Our essay's main objective is to (re)think such structures, going through a critical analysis of the history of Afrotheology in comparison with the Christian religion. To do this, we articulate in main points what history would become, how different religions come together from the same matrix (or root) and the similarity between the orixás, biblical elohim and the Greek theói.

Keywords: History, Teology, Religion, Terreiro.

¹Professor Permanente do Programa de Pós-graduação em Dinâmicas Territoriais e Cultura - ProDiC. Coordenador do Laboratório de Estudos sobre Vulnerabilidade Socioambiental - LEVSA. Doutor em Geografia e Professor pela Universidade Federal do Ceará.

²Doutorando em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia (ProPGeo) da Universidade Estadual do Ceará (UECE), mestre em Dinâmicas Territoriais e Cultura pela Universidade Estadual de Alagoas - UNEAL (2021 - 2023). Graduado em Licenciatura Plena em Geografia pela Universidade Estadual de Alagoas - UNEAL (2015-2019)

La afroteología como palimpsesto histórico: de los elohim a los orixas

Resumen: La historia de la religión ha sido, a lo largo de los siglos, una especie de dispositivo que legitima una estructura colonialista. Esta estructura depende de formas simbólicas, una construcción que permite a ciertas matrices religiosas cometer una variedad de violencia simbólica. El principal objetivo de nuestro ensayo es (re)pensar tales estructuras, a través de un análisis crítico de la historia de la Afroteología en comparación con la religión cristiana. Para ello, articulamos en puntos principales lo que sería la historia, cómo diferentes religiones se unen a partir de una misma matriz (o raíz) y la similitud entre los orixás, los elohim bíblicos y los theói griegos.

Palabras clave: Historia, Teología, Religión, Terrero.

Recebido em 09/02/2024- Aprovado em 08/03/2024

O que é história?

De acordo com Koselleck (2013, p. 37-38), “história” sempre teve o sentido de conjunto do emaranhado de relações político-sociais, podendo ser classificado como conhecimento, narrativa e ciência. Sem história, não há memória; e sem memória, não há identidade, culminando na não-existência de grupos.

Meier (2013, p. 47) considera que durante muito tempo, a compreensão acerca de “história”, sempre esteve ligada aos elementos que cercavam os acontecimentos, sendo algo similar ao invólucro, seus transcurso e um conjunto de ações. Todavia, era a soma dos elementos dentro de uma narrativa, não sua relação e dinâmica.

Odilo Engels (2013, p. 63-65) reflete sobre o tema e afirma que “história” é o conhecimento seguro e vivenciado, sintetizado pela forma de conhecer o passado, pelo arcabouço de informações seguras que fornecem acesso ao evento, perpassando pelo testemunho seguro.

O conceito grego antigo ιστοριή, história, vem da raiz ιστορ, significa testemunha, “aquele que vê”, tendo estreita relação com a prática social, podendo ser sintetizado em três aspectos essenciais: a) investigação de ações; b) série de acontecimentos e, c) narrativa (Le Goff, 2013). Ora, seguindo esta perspectiva, podemos prosseguir com a ideia de que há diversas formas de história.

A história como evento, indicando simplesmente a existência de algo ou alguém. Neste caso, podemos afirmar que o último homo erectus foi extinto, sem necessitarmos de evidência. Também podemos definir história como evento significativo, algo relevante dentro de perspectivas particulares, dos que “fabricam” a “história”. Neste quesito, os valores que revestem a “história” são oriundos da espacialidade humana da classe

dominante – ou seja, da apropriação dos elementos ao longo dos eventos/acontecimentos.

Contudo, entre evento e evento significativo, há aquilo que é provável ou não. É claro que depende muito de quem “escreve” a “história”, originando os escritos sobre eventos passados; todavia, devemos distinguir o que de fato é histórico e o que os modernos dizem ser “histórico”, salvaguardando o relato, a história-testemunho, sob diversas “lentes”, conscientes de que nenhum documento é dotado de inocência, pois são carregados de intencionalidades.

A diversidade dos elementos contidos na ciência histórica recebeu títulos equivalentes aos campos do saber: história econômica (a maneira como os homens administram suas relações para manter seu lar), história política (a narrativa que lida com o processo eventual do governo e hierarquia das sociedades), história social (focando as relações humanas e a dinâmica que ocorre no cotidiano), história cultural (abordando a totalidade da produção humana, a arte, etc.), história das representações (tendo as ideologias como principal ponto), etc.

Quando adiantamos nosso olhar, percebemos a história das mentalidades, do imaginário, do simbólico e psicanalítica, vindo complementar todo o complexo edifício disciplinar relacionado ao campo da ciência histórica. A partir do século XIX, constrói-se a história da história, ou historiografia.

Alberto da Costa e Silva (2021) descreve que a África esteve por muito tempo voltada para si mesma. Os encontros que ressignificaram culturas, como por exemplo, dos indonésios que influenciaram Madagascar, dos persas, árabes e indianos que percorreram o Saara, são registros que comprovam uma certa abertura do homem africano diante das inovações necessárias impostas pelo meio. Todavia, o senso familiar sempre teve primazia no contexto africano, representado pelas relações que se davam no interior da casa.

Ali, cozinhava-se teciam-se esteiras, banhavam-se crianças, cumpria-se a maior parte dos afazeres domésticos. E assim era em quase toda a África, onde o convívio familiar se processava, e ainda processa, ao ar livre, nos terreiros e nos pátios internos, ou sob a proteção das varandas. (SILVA, 2021, p. 37)

A África era predominantemente rural e tinha pouquíssimas cidades nos últimos séculos antes de Cristo. As relações sociais possuíam como centro a figura do obá, o rei, figura mais importante na mudança estrutural da aldeia para a cidade. Embora os donos

da terra sejam divindades ou espíritos locais, Silva (2021, p. 40) diz que os moradores primitivos recebiam esta denominação, transcendendo ao posto simbólico de representação de um povo ou grupo exterminado, moldando a ideia de uma nação mítica.

Historicamente, ainda de acordo com Silva (2021), a primeira classificação linguística, comportava basicamente cinco grandes grupos na África: o semítico, o camítico, o sudanês, o banto e o sã (ou san), substituído por uma lista de quatro famílias: a afro-asiática, a níger-cordofaniana, a Nilo-saariana e khoisan ou coissã.

Ao elucidarmos sobre história, retornamos ao mito para lidar com a gênese de fenômenos, e ao fator escatológico ou utópico para adentrarmos ao quesito do final. Em se tratando de Teologia Afro-brasileiro, recorreremos aos antigos mitos e correntes de pensamento acerca do fim.

De fato, o mito, representação fantástica do passado, em geral domina o pensamento dos africanos na sua concepção do desenrolar da vida dos povos. Isso a tal ponto que, às vezes, a escolha e o sentido dos acontecimentos reais deviam obedecer a um “modelo” mítico que predeterminava até os gestos mais prosaicos do soberano ou do povo. Sob forma de “costumes” vindos de tempos imemoriais, o mito governava a História, encarregando-se, por outro lado, de justificá-la. Num tal contexto, aparecem duas características surpreendentes do pensamento histórico: sua intemporalidade e sua dimensão essencialmente social. (HAMA; KI-ZERBO, 2010, p. 24)

As oralidades ganham primazia no contexto primitivo dos africanos. A tradição e os costumes moldam a consciência coletiva das comunidades. O histórico é definido por quem detém o poder social, tornando-se um forjador de mitos e um ente político inconsciente (Le Goff, 2013, p. 131). Durante muito tempo, a academia esteve dominada da ideia de que a África estava mais para um posicionamento marginal do que central nas análises sócio-histórico-culturais.

Nascimento (2008a, p. 56) considera a África como nascedouro do ser humano e berço civilizatório. Todavia, estamos impregnados de categorias e conceitos de um mundo ocidental, ideias eurocêntricas, tendo como base da civilização a Mesopotâmia, quando na verdade, os registros denotam um princípio civilizatório mais antigo, na África. Os estereótipos criados sempre eram carregados de uma tendenciosidade brutal,

reputando os africanos como retrógrados e bárbaros, os povos “sem alma”, de acordo com o projeto de catequese cristã das navegações.

Com o intuito de contribuir na correção, visando sanar este prejuízo histórico sobre a África, foi fundado o Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros em 1981, por Abdias Nascimento (1914-2011) e liderado atualmente por Elisa Larkin Nascimento. Foi baseando-se neste projeto de abordagem afrocentrada, que Nascimento (2009) cunhou o conceito de quilombismo, sendo a forma de produção da vida negra, não só a partir da experiência africana, europeia ou indígena, mas a partir do diálogo entre estas ideias, articulando um modo de produção especificamente negro, baseado no espaço experiencial que lhe seja próprio.

Tomando como base essa reformulação epistemológica, partimos do princípio de que a produção de conhecimento sobre o divino (ou sagrado, como alguns preferem) surge na África, não na Grécia. A negação da história africana é apoiada por alguns sob a alegação de que os africanos não têm apreço por sua identidade, pelo fato de não haver uma escritura sagrada. A própria academia seguiu o padrão ocidental de produção durante muito tempo, fortalecendo uma espécie de apagamento da tradição afroteológica.

Seguimos, todavia, a proposta metodológica de Silveira (2020), quando denomina de exunêutica a análise interpretativa da afroteologia. O ato reflexivo da escola da afrocentricidade visa reparar os danos históricos do acúmulo teológico que foi feito fundamentado em uma visão de mundo eurocêntrica. Portanto, estamos devolvendo à África o que lhe é devido. A ancestralidade, por meio da tradição que chegou até o ocidente, filtrada por lentes reputadas como “pós-modernas”, oferecem mais do que uma visão de mundo, mas um sentido de mundo. Este sentido perpassa pela complexidade da relação homem e meio, do que Berque (2012) denomina de ecúmeno.

G. Messadiè (2001) que traz um espantoso capítulo intitulado “Deus foi primeiro uma mulher”, retratando as descobertas mais antigas esculpidas no período pré-histórico. A referência da deusa-mãe é o reflexo de um estado socioeconômico que ditava a ideologia e a religião. A África tem em seu princípio, o registro da adoração da grande deusa Nekhebt, representada pela forma de um abutre, tornando-se Nut, a que existia antes da criação do universo. Na esteira do jornalista e erudito francês, os mitos evoluem e se reorganizam, culminando em transformações políticas e econômicas.

Ainda sobre a África, Messadiè (2001) disserta em uma outra obra, no capítulo 11: “A África, berço da ecologia religiosa”, que o único verdadeiro Diabo que lhe causou estragos é branco, o colono e terrível construtor de impérios. Ele critica o fato de que pouco se sabe deste enorme e rico continente, sendo imposta a distorção do moderno conceito de animismo, as lentes eurocêntricas que fazem da diversidade dos mitos e lendas da África elementos infantis, cunhando o rótulo de fetichistas, afirmando que os

africanos adoravam objetos. Todavia, eles adoravam o transcendente manifesto, representado nos objetos e em torno dos quais se organizavam seus ritos e sacrifícios. O africano não era dualista como o grego; qualquer criação de Deus inclui uma parte do seu sopra.

Bottéro (2011), evitando o fantasma da origem absoluta, afirma que em história, nunca há um começo com “C” maiúsculo. Mas, as evidências atestam que a escrita é um dos maiores legados oriundos da simbiose sumérios/acádios, considerada como imagem-lembrança. Soaria como anacrônico afirmar que na África nasce a Teologia e a Ciência; contudo, a base de toda produção da humanidade se encontra na organização de uma mitologia. A própria narrativa dos judeus mostra como os contos, mitos e lendas dos babilônios, por exemplo, foram tomados e adaptados pelos escribas no período exílico. Nascimento (2008b) defende a ideia de que furtaram da África as ideias centrais e elementos primevos que embasam a ciência em diversos segmentos. Neste quesito, os africanos compõem um palimpsesto que intencionalmente fora apagado ao longo dos séculos.

O rei/governante tinha seu poder limitado por um conselho de anciãos. É da África que vem o conceito de um deus maior, criador e distante do homem, além da compreensão e do controle. Os sacerdotes e anciãos eram responsáveis pelo bem-estar da comunidade, transmitindo valores por meio da oralidade: cosmologia fundamentada em mitos, lendas, contos, enigmas e símbolos.

Sintetizemos da seguinte maneira: a Teologia vem dos vocábulos θεός e λογία, discurso sobre deus. Platão se opôs aos mitos e foi o primeiro a utilizar o conceito. Aristóteles considerava como uma crítica aos mitos produzidos, afirmando que era o estudo metafísico do ente em seu ser. Apenas no século IV EC, o cristianismo se apropriou do termo, afirmando que a divindade se revelava desde o início da criação e que por fim, se fez carne. Na Dogmática de Bavinck, há a menção das ideias de A. Calovius (1612-1686): Deus não é objeto da Teologia, mas sim o homem e sua maneira relacional com o transcendente. Sendo assim, a teologia seria uma reflexão da fé e da razão. Também seria possível que fosse função da comunidade.

Donald Guthrie (2011) reconhece o perigo em associar Teologia com doutrina, pois no fundo, é a tradição que fundamenta o corpus doutrinário, não a Teologia. Como diria Tillich (2005): “confundem a verdade eterna com uma expressão temporal desta verdade”, esquecendo do conselho de Schnelle (2017), ao afirmar que a função da Teologia é levantar o mundo de pensamento das escrituras e falar à atualidade. Portanto, a Teologia possui fundamento, mas sempre será contextual.

A cosmologia banta, por exemplo, transmitia dentro de seu corpus doutrinário a concepção de três mundos circulares: 1 – Terra, como centro do universo, lar do Muntu,

reputado como divino; 2 – Céu, círculo vital e onde a divindade habita; é 3 – Mundo inferior, habitação dos mortos (MUDIMBE, 2019, p.249). O discurso é o meio de organização do saber, possibilitando a atribuição de nomes e sentidos dos objetos. Até mesmo um grupo de pensadores africanos sofreram enorme influência cristã, treinados nas maiores universidades da Europa.

Dentro desta perspectiva, o mais importante é destacarmos a tríade determinante em termos discursivos: 1 – Função e norma; 2 – Conflito e regra; 3 – Significação e sistema. Este conjunto discursivo gera a capacidade da criação de uma narrativa que visa a reconstrução histórica da África. O modo de sobrevivência sempre levará em conta um fato: quem está afirmando isso? Esta contextualização é fundamental para compreendermos como ocorreu o processo de teologização cristã ocidental e africana, bem como a Afroteologia.

Diversos frutos vindos de uma mesma raiz

Como mencionamos anteriormente, é plausível a ideia do “fantasma da origem absoluta”, quando Bottéro (2011) não ousa cravar uma certeza sobre as origens dos povos, pois em história, jamais haverá um começo com “C” maiúsculo. O próprio erudito e teólogo Sicre (2015, p. 64), admite que as “tradições não permitem reconstrução exata do que ocorreu”. Todavia, Eliade (2010, p. 162) afirma que a religião de Israel é acima de tudo “a religião do Livro”. O compêndio escriturístico nasce de tradições orais, ou como diria Westermann (2013, p. 16), de uma plurivocidade, pois no processo de construção textual, muitas vezes se juntaram.

É desta perspectiva que o conceito de testemunho ganha enorme força nos círculos histórico-críticos. Para Brueggemann (2020, p. 175), não é a deidade em si, mas o discurso sobre Deus que interessa ao campo teológico. Neste quesito, o texto é o testemunho. Seguimos a ideia que o antigo Israel evolui dentro da estrutura de uma onda migratória: a) acadiano-egípcia (pouco depois de 3000 a.C.); b) amorita, ou cananeus orientais (2500-2300 a.C.); c) cananeus (2100-1700 a.C.); aramaico (1400-900 a.C.).

O mito é o ponto de partida comum no estudo histórico das religiões. Os traços divergentes são considerados como acomodações necessárias aos limitados conceitos do mundo circunvizinho, ou como resultantes da influência das religiões vizinhas, que representavam para o antigo Israel um estágio inferior de desenvolvimento. Foi nosso contexto iluminista que exigiu também que a religião da Bíblia fosse vista dentro da estrutura do desenvolvimento total da religião da humanidade.

Será que o desenvolvimento da religião bíblica foi gradual? A influência da religião cananeu-fenícia foi essencial para a religião de Israel. Segundo a teologia dialética, diz Fohrer (2012, p. 23-26), não só é desnecessário o emparelhamento do cristianismo

com as demais religiões, mas também é supérfluo. A incorporação das ideias e crenças mais antigas é nítida. A ideologia da realeza constituía a base do padrão cúltico, sendo a religião de Israel dinâmica e diversificada.

O Deus de Israel também evoluiu de acordo com as tradições que são sobrepostas e coladas nas narrativas produzidas, sendo um Deus de proteção; depois, um Deus de guerra; e, finalmente, um Deus de paz universal, cujo domínio abrange todo o mundo. O Deus de um grupo especial torna-se o Deus de uma nação; e em seguida, o único Deus de todas as nações. No curso do desenvolvimento da concepção, o deus YHWH, primeiramente, é adorado em qualquer lugar; mais tarde, em numerosos santuários locais; e, finalmente, num único santuário. Do terreiro tribal, ele é confinado num templo.

Os registros mais antigos indicam que os antigos israelitas eram nômades estrangeiros, apesar de possuírem camelos, eles não eram beduínos nem fazendeiros estabelecidos, eram pequenos criadores de rebanho. Georg Fohrer (2012, p. 36-37) diz que os patriarcas não são figuras lendárias, antepassados epônimos de famílias ou deuses rebaixados, mas indivíduos reais, de uma espécie e significado diferentes daqueles nas narrativas do Gênesis. Sendo assim, os patriarcas, bem como as práticas legais hurritas, datam do período próximo de 1500 a.C.

Os israelitas conheciam uma multiplicidade de noções e práticas de magia, trazidas dos antepassados, aprimoradas e ressignificadas às práticas cananéias, assírio-babilônicas e egípcias. Da África vêm as religiões que conhecemos. Elas podem ter vestes “novas”, mas as estruturas trazem resquícios do que é bastante antigo. O uso de vestimentas e bordões, canções e utensílios, revestidos de uma sacralidade que cura e/ou faz milagres, atesta que eram amuletos conhecidos no mundo antigo.

O culto aos deuses dos pais continuou até o período javista. Os deuses invocados eram deuses locais da natureza. Contudo, Fohrer (2012, p. 42) diz que este ponto de vista tem se modificado e é questionado. O culto aos deuses não continuou até o javismo; e provavelmente foi substituído pela instituição de culto ao deus El.

Para outros especialistas, os diversos nomes se referem ao mesmo deus dos pais e a religião de El e a religião do deus dos pais constituem a mesma coisa. Outros encontram apenas a religião hebraica de El no período nômade. A noção de que o animismo é base da religião primitiva de Israel é obsoleta. Essa ideia de animismo é descartada, pois os israelitas criam em um Deus relacional. Os antepassados dos israelitas adoraram outros deuses (Gênesis 35.1-7; Josué 24.2, 14-15).

Os registros são similares aos deuses da Mesopotâmia (ao deus de (meu) teu pai). Em Gênesis há evidências claras de um deus de clã. A variante “Deus de Abraão” ou “Deus de Abraão, teu pai”, sugere um deus tribal por meio do nome de um ancestral.

A relação com El se dá na Palestina, não na Mesopotâmia. Fohrer (2012, p. 46) conclui que cada clã e tribo cultuavam seus próprios deuses particulares. Talvez a herança africana não tenha sido destruída por completo. Os traços característicos de vários deuses são:

- i. A revelação da divindade tem como base a relação com o fundador ou líder do clã;
- ii. Abraão oferece oferta a YHWH, e este, lhe faz promessas ao firmar uma aliança;
- iii. O deus do clã não é deus do céu, nem tem associação com um santuário local;

O jogo do clã com a divindade visa a proteção total, pois são nômades.

Em Ugarit, a religião cananéia tem alguns pontos em sua sistematização teológica:

- Os deuses antropomórficos;
- As divindades astrais;
- Os homens dependem totalmente dos deuses;
- A ideia de justiça e a teodicéia (Babilônia);
- Ausência de misticismo (por causa do realismo semita e um abismo entre deus e o homem, considerado insuperável).

Quando estudamos acerca das divindades do panteão cananeu, percebemos uma similaridade com os orixás e deuses ancestrais da matriz africana. El é o deus mais importante. El preside a assembleia dos deuses. El é sábio e amigo. Asherah é a consorte de El; ela é criadora, adorada junto de El; Asherah é intercessora. Desde que El fique em segundo plano, Baal ocupa a posição de excelência.

El é identificado com Hadad, Deus da tempestade, da chuva e da fertilidade. Baal também é identificado como filho de Dagon. Baal não é criador; ele tem a função de preservar a criação. Anat é irmã e consorte de Baal. Possui exagerada sexualidade, e aprecia guerras e sangue. Yam, cujo domínio é o mar, é um dos inimigos de Baal. Mot, "morte", cujo domínio é a maturidade e a morte, a seca e o deserto, também é opositor de Baal. Ashtar, sucessor de Baal, é associado a Vênus. Uma de suas manifestações é Camosh. Astarte corresponde à deusa babilônica Ishtar. Ela é a deusa da fertilidade com um culto sexual. Ela é protetora da cidade.

Dagon foi adorado na Mesopotâmia (Mari) e na Síria do terceiro milênio em diante. Na Síria foi considerado o deus do cereal e o doador da fertilidade. (Jz.16.23; I Sm.5.2-5) e um selo fenício mostra uma face de cereal como o seu símbolo. Era o deus patrono dos filisteus, seu templo se localizava em Gaza, conforme atesta Juízes 16.23. Resheph foi adorado do terceiro ou do segundo milênio em diante, especialmente na

região cananéia, mas também mais distante na Ásia Menor e Egito, bem como em Ugarit. Era violento e destruidor.

As divindades astrais incluem a deusa do Sol Senhora Shapash, o deus da Lua Yerah, o “iluminador dos céus”, unido em matrimônio com Nikkal; e os deuses da alva e do anoitecer, Shahar e Shalim, “amáveis e belos”, sendo o segundo um importante deus da Jerusalém cananéia.

Qadesh wa-Amrar (santo e abençoado) era uma deidade menor aos serviços de Asherah. Betel também era um deus, representando no início um santuário divinizado. Sedeq era adorado na Jerusalém cananéia. Alguns títulos não definem qual a divindade em questão, como por exemplo, Elyon.

Moloch é a denominação do sacrifício de crianças e não um deus.³ Alguns textos como Lv. 20.5 talvez se refiram ao sacrifício de crianças para Ashtar ou uma de suas manifestações locais. El é rei; Baal torna-se rei. El é imutável; Baal é dinâmico. Aparentemente, El e Baal vivem em paz lado a lado, tendo cada um *status* e linhagem reais. El não é monarquicamente superior tampouco Baal o desalojou de sua posição soberana. Apesar disso, a aproximação desses dois deuses, bem como muitos absurdos e contradições da religião de Ugarit, são melhores explicados historicamente pela teoria segundo a qual um grupo mais antigo junto com El e Asherah, correspondendo ao panteão babilônico e do sul da Arábia, se combinou com o grupo posterior semita ocidental, junto com Baal, Anat e Mot.

As grandes lendas e mitos sempre se referem ao âmbito da natureza. Fohrer (2012) diz que Baal é uma referência sobre a vegetação que murcha e se restaura, vencendo Mot. O deus das narrativas cristãs seria o que Lewis costumava chamar de deus mitopeico? YHWH não é fixo e delimitado territorialmente, pois ele não é uma divindade local, mas caminha com seu povo.

Por isso, não há tolerância de adoração diante de outros deuses em sua relação com o povo. Fohrer (2012, p. 97) diz que o termo correto não é “henoteísmo”, mas sim “monojavismo”. Preferimos pelo simples fato de que Israel é oriundo de politeístas, reputá-lo como povo politeísta, tornando-se monoteísta apenas pós-cativo babilônio.

Diferente de Fohrer, Liverani (2014) considera as narrativas de Israel como uma “história inventada” com costuras diversificadas em se tratando dos patriarcas, da conquista, dos juízes, da unificação do reino, do templo salomônico e da lei. O que é corroborado por Gottwald (1986), ao denominar os registros como relatos “lendários e de feitio de lendas heróicas” [SIC], por mais que contenham acontecimentos reais. Para este último, Israel foi uma formação eclética de povos cananeus marginais e oprimidos,

³ Ver Lv. 18.21; 20.2-5; 2 Rs. 23.10; Jr. 32.35.

incluindo camponeses “enfeadados”, mercenários e aventureiros, artesãos e sacerdotes descontentes com a estrutura cananea. Em síntese, as fontes bíblicas para reconstrução da gênese do antigo Israel são lendárias e produtos ideológico-culturais.

Só havia dois povos na Palestina bíblica: no Norte, israelitas cananeus; e no Sul, os abraamitas. No livro do profeta Amós, datado do século VIII AEC, a referência ao Êxodo é contestada de maneira sarcástica. A narrativa tem como objetivo tecer a crítica ao ideal da classe sacerdotal dominante, tendo em vista que o controle social fora tomado pela casta de sacerdotes, dotados de conhecimento, manobrando a arte da escrita, dourando a “história”, favorecendo assim a ideologia dominante sobre a tradição profética.

A religião em si, nasce no contexto em que não há divisão de classes, como no período agrícola. Todavia, os governantes (imperadores, faraós, reis etc.) se apropriam das crenças, para fins de poder. O panteão supracitado, de acordo com nossa compreensão, ganha formas diferentes ao longo da história, dentro de narrativas de outros povos. Mírcea Eliade (2010) diz que o mito inicial das populações primitivas sobre cultivo de vegetais, cereais e frutas, se dá com a retaliação do corpo da divindade Hainuwele, cuja morte é considerada “criadora”.

A síntese da crença primitiva segue a mesma lógica: nascimento, morte e renascimento. Esta tríade tornar-se-á uma constante nas religiões hodiernas. Neste quesito, podemos esclarecer que o divino não é o sagrado, mas sim um símbolo para o que acredita. O sagrado é a estrutura da consciência do homo religiosus. A grande semelhança entre os deuses e os orixás têm fundamento na diversidade em se tratando de elementos representativos da natureza, como água, vento, chuva, tempestade, semente, vegetação, colheita etc.

Dos Elohim aos Orixás: uma só matriz, diversas religiões (a história se repete)

É a absorção do panteão de deidades que resulta na fusão que compõe a vertente monoteísta no deuterio-Isaías e no trito-Isaías⁴, por volta de 605 a 539 AEC. O contexto expressa uma nítida imagem de conflito com o dualismo iraniano (FOHRER, 2012, p.527-542), cuja literatura sofre forte influência dos hinos de Ishtar⁵. Esta dinâmica das situações adversas que o deuterio-Isaías defende como oriunda da relação do humano com um Deus único, tem como alvo o combate ao politeísmo⁶.

⁴ Termos teológicos que lidam com a autoria de Isaías 40-66, de dois profetas ou grupos no exílio da Babilônia, em um período posterior ao primeiro Isaías.

⁵ A deusa acadiana da fertilidade.

⁶ Para mais informações, recomendo a leitura do Comentário do Antigo Testamento de Isaías, volume 2, de John N. Oswalt (2011).

Alguns alegam que Elohim é um conceito canaanita que denota força, poder etc., culminando no sentido de diversas forças diluídas como totalidade; este seria o deus judaico: a absorção dos deuses antigos. Os Elohim nos fazem lembrar dos Orixás, forças que foram personificadas ao longo da história, considerados como antepassados divinizados.

Thomas Römer (2008, p. 130) diz que o decálogo tinha como motivação expressa nos quatro primeiros mandamentos das escrituras hebraicas: 1 – Proibição de imagens e estátuas de Yahweh, sendo expandido para proibições de representações visuais; 2 – Proibição do “mau uso” do nome de Yahweh, combatendo a concepção mágica dos antepassados; 3 – Sábado como “invenção” do “tempo sagrado” em vez do “espaço sagrado” (templo), tendo em vista que no exílio não era acessível. 4 – Honrar pai e mãe (vivos), deveria ser entendido como a transformação da veneração dos antepassados falecidos, pois a casta sacerdotal se opunha violentamente aos ritos primitivos dos mortos.

Retomando o comentário de Römer, consideramos este cenário, na verdade, como o epistemicídio do legado africano. A memória coletiva que ordena a idade coletiva do grupo, fundada em mitos, bem como o prestígio das famílias nas genealogias, e o saber que é transmitido por práticas vinculadas aos ritos mágicos, é combatida por meio dos “mandamentos” escritos, pois foi dito: “Deus escreveu com seu próprio dedo”.

A escrita possibilita a comemoração, celebração por meio de monumento e concretude da memória, que toma forma de inscrição. A outra possibilidade é a preservação da memória e tradição por meio de textos. A cultura afro-brasileira sofre ataques por causa da inexistência de livro sagrado, mantendo-se de pé com a oralidade. Le Goff (2013, p. 405) retoma justamente a fonte deuteronômista, que apela para o dever da recordação e da memória constituinte, fundante da identidade judaica, por meio dos escritos “sagrados”. Em sua obra *História e Memória*, o autor supracitado lida com a associação entre a morte e a memória que adquire uma enorme difusão, baseada nos ritos primitivos, considerados por ele como pagãos.

Em contrapartida, os Elohim são apresentados como colonizadores poderosos e temidos, representando o modelo típico dessa centralização do poder. A natureza despótica de sua maneira de governar – da qual o Senhor era o exemplo claro – contendo em si todas as funções mencionadas: legislativa, administrativa e de julgamento.

Se os Elohim eram colonos que faziam parte de um grupo elitista antigo, Yahweh poderia ser um filho jovem de um dos líderes, e teve que fazer seus ofícios mostrando do que era capaz. O Elohim bíblico e o grego theoi são apresentados com características absolutamente sobreponíveis:

- são os governantes da Terra;

- os territórios de sua competência foram divididos em esferas de influência;
- governar seus povos mantendo contato direto com eles;
- alguns governam o destino de seus territórios individualmente, outros cooperando;
 - unir-se sexualmente com homens e mulheres gerando filhos;
 - participar ativamente dos assuntos humanos;
 - agem fisicamente e podem até ser atingidos a ponto de arriscar a morte;
 - devem se defender de ofensas físicas que podem ser adquiridas por homens simples;
 - possuem características físicas que os diferenciam, identificando-os e tornando-os reconhecíveis;
 - movem-se, cansam-se e se sujam, para que descansem, refresquem, lavem; Eles devem se alimentar.

Destarte, os Orixás não têm tanta diferença assim dos Elohim das escrituras judaicas e dos Theoi dos mitos gregos. Eles são antepassados, venerados pela memória coletiva das comunidades. Devido ao processo de colonização e escravidão, eles ganham uma nova roupagem de identificação dentro do sincretismo no Brasil.

Segundo Candau (2021, p. 121), “as lembranças africanas revividas se modificam ao mesmo tempo em que muda a sociedade global, mobilizada por uma “luta de raças contra a alienação cultural dos negros”. O passado é moldado ao presente, pois para isso inventa-se a tradição, incorporando assim o imaginário.

Enquanto a história revela formas do passado, a memória e a tradição modelam com características de afetividade, pertença e emoções. A história busca legitimar determinados elementos ou fatos, mas a memória, diz Candau (2021, p. 132), funda e estabelece o mito.

Este processo de memória que jamais quer calar, ocorre em um espaço sacralizado, cuja dinâmica reproduz nitidamente a herança ancestral diluída em um único locus, como se fosse a fusão de todos os elementos tribais africanos. Isso se chama terreiro, lar, casa, família, comunidade. Nele, a necessidade de memória é sempre evocada, simultaneamente, a necessidade de esquecimento também é imposta.

De acordo com Berkenbrock (2012), o Candomblé tem seu início no começo do século XIX, possuindo registros de ocorrências policiais, cujos membros eram marginalizados pela sociedade. A cosmovisão é síntese de diferentes cultos africanos, mas a tradição Yoruba se destaca, sendo muito complexa e multiforme. Os níveis de existência são Aiyê e Orum, o mundo material em sua concretude, e o mundo

sobrenatural. A religião busca a religação da unidade inicial. Os Orixás governam o mundo, pois o Orum governa o Aiye.

Acima dos níveis de existência, se encontra Olorum, considerado o ser supremo. Nenhum culto lhe é oferecido, por ser inalcançável. Olorum gera as forças: Iwá, Axé e Abá – o ser, a dinâmica da realização e o objetivo sistêmico. Olorum confiou aos Orixás as funções de criação e responsabilidade do mundo. Portanto, o Candomblé é monoteísta, mesmo sofrendo ataques que visam difamar a religião como politeístas e pagãos, diabólicos e do mal.

O terreiro representa a extensão da cultura afro, a memória dos antepassados, a reterritorialização do patrimônio cultural negro africano. Este espaço sagrado surge no fim do século XIX, com o intuito de transmitir e preservar a fé africana, definido como um conjunto organizado de representações litúrgicas, de rituais.

Os fragmentos e diversos ritos, em diversos espaços, áreas territorializadas pelas forças da natureza e por ancestrais africanos que partiram (mas suas energias permaneceram nos elementos naturais), foram reunidos em um só ambiente, uma fusão de tudo quanto a memória da mãe África pretende transmitir, torna-se concreta por meio do terreiro. O terreiro possibilitou a proclamação da esperança negra em terras estranhas, bem como a implantação de um sentido de mundo exilado.

A natureza tornou-se mercadoria; e quando os recursos da natureza estão ligados ao exercício da adoração, com seus símbolos de fé, a religião exige uma certa despesa⁷. Na religião afro brasileira não é diferente: os ritos exigem um custo; este custo tem uma conexão direta com a natureza, pois os orixás, segundo as narrativas míticas do terreiro, são encarregados pelo ser supremo, do ato criativo e de gestão do mundo⁸.

Cada região ou território africano tinha um orixá específico como elo ao culto dos ancestrais; no Brasil, o terreiro torna-se este espaço de totalidade que absorve para si a sacralidade da fé em sua inteireza. As danças e os ritos expressam o axé (a força realizadora); não há o conceito cristão de pecado, mas sim a alegria, a celebração.

Conforme Cantuária⁹, a retomada do culto à divindade ancestral em terras estranhas, por pessoas em condição de escravidão, é o legado religioso e de fé resistente e re-humanizador, significando a reconquista da humanidade rapinada, ou como alguns preferem, trata-se da reterritorialização operada pelo terreiro através do sagrado.

⁷ Deffontaines, 1948, p. 263.

⁸ Cantuária, 2020.

⁹ Cantuária, 2020.

Ao pé da Serra, um mosaico de memórias

Berkenbrock (2012, p. 191-206) sintetiza o espaço sagrado dos Orixás da seguinte maneira: terreiro, culto e sacrifício. O terreiro é uma pequena reconstrução da África no Brasil, não da África geográfica, mas sim de uma África mítica, como terra dos Eguns e dos Orixás (antepassados humanos e divinos).

Todos os povos antigos tinham vínculo direto com a terra. No hebraico, o termo **הָאָרֶץ**: (há`a`res) significa a terra, o chão, o território, a pátria. Em youruba, **Ilẹ̀-ayé**, refere-se ao espaço sacralizado, a casa, a terra, ou como alguns preferem chamar: bujoko, ibujoko ou ojulé. O geógrafo francês Eric Dardel, relata que a humanidade tem fortes laços com a terra.

Realizamos uma pesquisa no terreiro que se encontra próximo do Parque Memorial Quilombo dos Palmares, em União dos Palmares – AL, o Espaço Navizala. Participamos do evento do Grupo União Espírita Santa Bárbara / Yiê Axé Navizala (GUESB), liderado pela Ialorixá Mãe Neide Oyá D’Oxum, no dia 22 de janeiro de 2022. O local de culto foi organizado da seguinte forma: na entrada, existe um espaço dedicado ao Exu feminino, Pombagira cigana, ligada ao protetor dos encarnados (Exu); cerca de 100 cadeiras distribuídas para o público convidado; cadeiras de honra para os partícipes da religião; a mina da casa, considerada como o centro da sacralidade ritualística.



Imagens 1 e 2: compartimento sagrado. **Fonte:** Autor, 2022.

Em cada terreiro existem, de acordo com os filhos, altares individuais dos Orixás, denominados de Pegi ou assentos, diante dos quais depositam as oferendas, na maioria das vezes em forma de alimento. Sem exceção, altares de Exu, existem em todos os terreiros, pois ele é o mensageiro. Outro fato interessante, é o altar dos mortos, assentamentos dos Eguns, objetos de culto.



Imagem 18: Momento do jantar. **Fonte:** Autor, 2022.

O culto é determinante para fortalecimento da relação entre os fiéis e os Orixás, pois os corpos são tomados pelas forças, as correntes são quebradas e a África retorna por meio do processo de dar e receber. Nasce assim as obrigações de cada filho, as oferendas, cuja finalidade é a manutenção do equilíbrio. Cada Orixá tem sua música, seu ritmo e seus passos de dança próprios (Berkenbrock, 2012, p. 201).

No fim da cerimônia, os Orixás são despedidos com canções, e uma refeição é oferecida aos presentes, formando a unidade familiar e estabelecendo o marco de solidariedade plena. O culto é ação de piedade, fraternidade e equilíbrio, cuja base é o amor. Este equilíbrio é garantido pelos sacrifícios, pois regulam o Axé, a dinâmica da vida.

Considerações Finais

Nosso objetivo foi demonstrar a unidade e a diversidade dos fenômenos religiosos. A história da religião tem sido ao longo dos séculos uma espécie de dispositivo que legitima uma estrutura colonialista. Tal estrutura é dependente de formas simbólicas, um constructo que habilita determinadas matrizes religiosas a cometerem uma gama de violências simbólicas.

Destarte, apresentamos ao leitor uma proposta para se (re)pensar tais estruturas, perpassando por uma análise crítica da história da Afroteologia em comparação com a religião cristã. Para isso, articulamos em pontos principais o que viria a ser a história, como diversas religiões se alinham oriundas de uma mesma matriz (ou raiz) e a similaridade entre os orixás, elohim bíblicos e os theóí gregos.

A apropriação dos espaços é sempre heterogênea e multiforme, um verdadeiro mosaico relacional dentro de uma perspectiva multicultural. O palimpsesto afro-brasileiro, cuja tradição é um novelo antigo, oriundo da mãe África, ainda prevalece

diante dos diversos ataques sofridos em pleno século XXI. As práticas híbridas que foram expostas neste trabalho deixam claro que só há uma única matriz religiosa da qual procedem diversas vertentes que, quando politizadas, deixam de ser irmãs e passam a se digladiar até o extermínio da mais vulnerável.

Desde os mais antigos povos do campo até os mais “modernos” habitantes das áreas urbanas, presenciemos os ritos que são ressignificados para não desaparecerem. Um deles, o rito da ancestralidade por meio do culto dos mortos, cujo resquício aparece até mesmo na bíblia hebraica, em cuja narrativa o rei Saul busca trazer de volta o profeta Samuel, que aparece como um Elohim, um ser divinizado que lhe revela um destino trágico, faz parte da dimensão simbólica. Tal dimensão foi ameaçada por diversas vezes ao longo dos séculos.

Como construtores de espaços, os seres humanos criam um universo simbólico, revestindo o mundo dos fatos com atribuições transcendentais. Este mundo simbólico é fruto de uma conformação que conecta os elementos mediadores do homo religiosus, tais como o mito, a religião e a linguagem. Todo este construto é oriundo da interação ecumenal do homem com o meio vivenciado.

A pregnância simbólica, ou seja, o processo da consciência gerando sentido aos espaços, sacralizando-os, perpassa pela fusão do intuitivo e do intelectual. O fenômeno religioso é uno e diverso. Sua unidade se encontra em sua natureza, mas sua diversidade é manifesta nos ritos, que são plurais e mutáveis. A expressão da consciência mítica, a representação espaciotemporal feita pela oralidade e discursos, geram a funcionalidade. A religião transita entre as emoções e a racionalidade, plasmada no campo experiencial de cada agente dos espaços sagrados.

A afroteologia tem como fim histórico a comunhão e a solidariedade entre os presentes, cuja produção não carece de uma coletânea de escritos sagrados, pois sobrevive no chão, nas mesas, nos corpos, nas experiências, nas danças, na alegria, no apertar das mãos e no abraço caloroso, no jantar entre diferentes que se respeitam. Não acreditaremos jamais em um deus que não saiba dançar; jamais acreditaremos em um deus que seja destruído por meio de atos racistas e de ódio.

Referências

- ALAURO, S. Proverbs and Rhetorical Strategies in § 7 of the Hittite Instructions for Priests and Temple Personnel (CTH 264). IN: *Audias fabulas veteres. Anatolian Studies in Honor of Jana Součková-Siegelová*. Edited by Šárka Velhartická, Leiden; Boston; Brill, 2016.
- BERQUE, A. Geogramas: por uma ontologia dos fatos geográficos. IN: *Geograficidade* | v.2, Número 1, Verão, 2012.

- BERKENBROCK, V. J. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. – 4. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- BOTTÉRO, J. *No começo eram os deuses*. – [tradução de Marcelo Jacques de Moraes]. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- BROWN, R. E. *Comentário ao evangelho segundo João Volume I (1-12)*. – Tradução de Valter Graciano Martins. – Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020.
- BULTMANN, R. A escatologia do Evangelho de João (1928). IN: *Crer e compreender: ensaios selecionados*. – Tradução de Walter Schlupp, Walter Altmann e Nélio Schneider. – São Leopoldo: Sinodal, 2001.
- _____. *Teologia do Novo Testamento*. – Tradução Ilson Kayser; revisão Nélio Schneider. – Santo André: Editora Academia Cristã, 2008.
- CANTUÁRIA, P. C. *A religiosidade negra em uma sociedade estruturalmente racista: a liberdade dos povos tradicionais de terreiro*. – 1. ed. – Belo Horizonte: Editora Dialética, 2020.
- DARDEL, E. *O homem e a terra: natureza da realidade geográfica*. – tradução Werther Holzer. – São Paulo: Perspectiva, 2015.
- DEFFONTAINES, P. *Géographie et religions*. – 10. ed. – Librairie Gallimard, 1948.
- DODD, C. H. *A interpretação do Quarto Evangelho*. [traduziu José Raimundo Vidigal]. São Paulo, Ed. Paulinas, 1977.
- ELIADE, M. *História das crenças e das ideias religiosas, volume 1: da idade da Pedra aos mistérios de Elêusis*. – tradução Roberto Cortes de Lacerda. – Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- ENGELS, O. Compreensão do conceito na Idade Média. IN: KOSELLECK, R. [et al]. *O Conceito de História*. – Tradução René E. Gertz. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- FOHRER, G. *História da Religião de Israel*. – trad. Josué Xavier. – São Paulo: Ed. Academia Cristã Ltda/Paulus, 2012.
- GOTTWALD, N. K. *As tribos de Iabweb: uma sociologia da religião de Israel liberto, 1250-1050*. trad. Anacleto Alvarez. – São Paulo: Paulus, 1986.
- GUTHRIE, D. Logos. IN: *Teologia do Novo Testamento*. – Tradução de Vagner Barbosa. – São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2011.
- HAMA, B.; KI-ZERBO, J. Lugar da história na sociedade africana. IN: *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África* / editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.
- HURTADO, L. Crises e cristologias no cristianismo joanino. IN: *Senhor Jesus Cristo: devoção a Jesus no cristianismo primitivo*. – Tradução Eliel Vieira. – Santo André (SP): Academia Cristã/Paulus, 2017.

- JEANROUND, W. G. *Theological Hermeneutics: Development and Significance*. – MACMILLAN ACADEMIC AND PROFESSIONAL LTD: Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London, 1991.
- KOSELLECK, R. Introdução. IN: KOSELLECK, R. [et al]. *O Conceito de História*. – Tradução René E. Gertz. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- MATEOS, J.; BARRETO, J. *O Evangelho de São João: análise lingüística e comentário exegético*. Tradução Alberto Costa. – São Paulo: Paulinas, 1989.
- MEIER, C. Antiguidade. IN: KOSELLECK, R. [et al]. *O Conceito de História*. – Tradução René E. Gertz. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- MESSADIÈ, G. *História Geral de Deus*. Tradução portuguesa de Publicações Europa-América. LDA: Portugal, 2001.
- _____. *História Geral do Diabo*. Tradução portuguesa de Publicações Europa-América. LDA: Portugal, 2001.
- NASCIMENTO, E. L. Introdução às antigas civilizações africanas. IN: *A matriz africana no mundo*. – Elisa Larkin Nascimento (org.). São Paulo: Selo Negro, 2008a.
- _____. As civilizações africanas no mundo. IN: *A matriz africana no mundo*. – Elisa Larkin Nascimento (org.). São Paulo: Selo Negro, 2008b.
- PLATÃO. *A República*. – Introdução, Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. – 9ª edição. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 1972.
- RIES, J. *Mito e rito: as constantes do sagrado*. – Tradução Silvana Cobucci Leite. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.
- SCHNELLE, U. *Teologia do Novo Testamento*. – Tradução Monika Ottermann. – Santo André (SP): Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2017.
- SICRE, J. L. *Com os pobres da terra: A justiça social nos profetas de Israel*. – tradução Carlos Felício da Silveira. – Santo André, São Paulo: Ed. Academia Cristã Ltda; Paulus Editora, 2015.
- SILVEIRA, H. *Não somos filhos sem pais: História e teologia do Batuque do Rio Grande do Sul*. – São Paulo, SP: Arole Cultural, 2020.
- TILLICH, P. *Teologia sistemática*. – Tradução Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer. – São Leopoldo: Sinodal, 2005.