



## **Da Espiritualidade à Fé na África Ocidental: Os “Dilemas” das Sociedades “Animistas” no Mundo Moderno**

Alain Pascal Kaly<sup>1</sup>  
Departamento de História / UFRRJ  
<http://lattes.cnpq.br/7388330777837115>

### **Resumo:**

O artigo busca situar os debates em torno das experiências religiosas africanas na perspectiva do multiculturalismo e movimento de luta contra a intolerância religiosa ao apresentar uma visão positiva das sociedades africanas até então – desde o período moderno – tidas como animistas.

**Palavras-chave:** religião africana, experiências religiosas, intolerância, multiculturalismo, animismo.

### **Abstract:**

The article aims to situate the debates about the african's religious experience from the perspective of multiculturalism and religion's anti-intolerance by offering a positive view of african societies so far - from the modern period - taken as animists.

**Keywords:** African religion, religious experience, intolerance, multiculturalism, animism.

---

<sup>1</sup> Professor adjunto do Departamento de História no Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Atua, como pesquisador, nas áreas de: relações raciais, colonialismo, sociedades de castas na África Ocidental, violência, direitos humanos e migrações.

Nada pode ser construído na África sem a participação do Espírito. O Espírito religioso (...). (Mamadou Hampaté Ba, 1980, 15).

Na verdade posso ver o que vai acontecer nos próximos dias. Para isso, preciso só sonhar. O sonho acontece quando peço a Deus antes de deitar me acordar o sonho. Quando vejo em sonho as imagens da felicidade, corro para solicitar *Kabuj* depois *Ewalum* de precipitar a realização do fato. Mas quando o sonho informa sobre infelicidade, peço ao vento de afastá-la muito longe do vilarejo. Quando a infelicidade constitui uma ameaça ao coletivo, informo os responsáveis pela segurança mística do vilarejo, mas faço libações com vinho a *Ewalum* pedindo a Deus de nos perdoar. Quando um doente me procura, recebo em sonho a indicação de todas as plantas necessárias para o seu tratamento. Mas às vezes o sonho que recebo não fica claro mas para que as explicações estejam claras, vou sozinho a noite em duas velas e um pouco de arroz consultar *Ewalum*. (Jean Girard, 1969,276).

### Introdução

Léo Frobenius (1933, 17) começa o seu livro – *La civilisation africaine* – por três perguntas aparentemente inocentes, mas muito perturbadoras quando conseguimos apreender para quem estão dirigidas e sobretudo o não dito: “O que vemos? “Como vemos?” e “O que é para nós a África?”.

Para nosso tema de reflexão, fica melhor debruçar-se na terceira pergunta porque nos lembra a certeza absoluta veiculada pelos “grandes especialistas”: “Os africanos não conheciam e ainda não conhecem Deus; não tinham e ainda não têm uma religião<sup>2</sup>.” Os estereótipos veiculados ao longo desses contatos brutais continuam ainda povoando os imaginários de muitas pessoas. A esses estereótipos, estão acrescentados, cada vez novos: a África é campeã da AIDS, um continente especializado em guerras tribais, genocídios, um continente da fome, da corrupção dos estados-nações sem perspectivas e finalmente um continente que nunca contribuiu em nada na civilização mundial. “A ideia do negro ‘bárbaro’ foi uma invenção européia que continuou dominando a Europa até o início deste século.” Como seria possível uma religião naquela África secularmente povoada por pessoas sem escrita e que estão situadas na escala social entre o mundo animal e o dos humanos?

\*\*\*

---

<sup>2</sup> Ao longo dos contatos brutais entre europeus e africanos – tráfico atlântico, colonização – fazer com que os africanos conhecessem Deus e tenham uma religião era uma das “prioridades” dos zelosos padres. O sonho dos missionários das igrejas evangélicas brasileiras é ser mandado para África. Eles acreditam que os ditos africanos estão precisando bastante de conhecer Deus. Os discursos do século XIX estão ainda presentes.

A filosofia religiosa negro-africana define-se como um vitalismo constituído por dois polos que são Deus e o ser humano. "A vida neste mundo é composta de uma hierarquia cujo ser humano encontra-se no topo". Assim o homem é o rei do universo, da perfeição do seu modo de vida e acima da vida dos animais mais inteligentes.

Para os Bantus, a vida é o valor supremo ao ponto que o ideal do homem, a sua finalidade consiste em realizar a maior intensidade da sua vida. Este valor supremo que é a vida serve de critério para julgar todos os outros valores. (...). É por isso que o homem é o rei do universo, dentre todos os seres, é ele que a qualidade vital a mais elevada. (F.M. Lufuluabo, 1962, 33)

O dicionário *Hachette encyclopédique* 2000 define a espiritualidade como sendo "a qualidade de algo relacionado ao espírito, o que está relacionado à vida espiritual."

O mesmo dicionário dá várias definições ao espírito. Mas dentre todas, estas se encaixaram melhor ao nosso interesse analítico: "Deus é um puro espírito. O espírito Santo". O meu passo seguinte me levou a ver o significado da fé. E o mesmo dicionário diz que a fé "é uma adesão firme do espírito a uma verdade revelada". "A fé é a primeira das três virtudes teológicas." E finalmente tive que consultar o mesmo dicionário sobre o significado do animismo e da alma. O dicionário diz que o animismo é uma crença que atribui a alma aos objetos e que "numa doutrina espiritual, a alma é o agente essencial da vida que nunca morre". Direi que se trata de um agente divino, divinizado.

Tomando como verdade absoluta a definição da fé pelo dicionário, fica claro que os povos africanos não sabiam o que era a fé e aqueles que continuam vivendo à margem das leis dos Livros Sagrados – Torá, Bíblia e Alcorão – não sabem ainda o que é a fé porque o "animismo" não é uma religião.

Entretanto, é fundamental destacar que no contexto do cristianismo, os conceitos de espiritualidade, espírito e fé estão materializados pela crença dogmática à Santa Trindade (o Pai, o Filho e o Espírito Santo). Partindo desta definição e crença dogmática, fica claro porque os africanos eram e ainda são vistos como não tendo religião por crer em pedras, arvores, animais...

Basil Davidson (1969) – *Les africains. Introduction à l'histoire d'une culture* – defende que os estudos comparativos sobre as religiões nunca conseguiram dar grandes contribuições em relação ao contexto africano somente pelo fato de que nunca os "especialistas" não aceitaram que houvesse religiões na África.

Sob formas menos grosseiras, mas que continuam prevalecendo, as afirmações de Sir Samuel Baker: os africanos não "acreditaram

em um Ser Supremo". Eles ajoelharam e se ajoelham em frente de um pau de madeira e da pedra, só isso. Entretanto, tais afirmações se revelaram falsas. Muitos estudos mostraram que os africanos sempre foram familiarizados com a noção de um Ser Supremo que criou o mundo num momento de felicidade, antes da vinda da morte e do trabalho.

Os próprios europeus especialistas em África estavam e ainda continuam olhando as culturas africanas à luz do contexto europeu. Por isso, Frobenius iniciou o seu livro com as perguntas acima mencionadas. Sem igrejas a molde ocidental não há religião, religiosidade, fé e um tremendo desconhecimento do Ser Supremo.

No capítulo IV do livro intitulado *Ressemblances et differences*, Basil Davidson, traz os mitos sobre a criação da humanidade de algumas sociedades da África Oriental e Ocidental (Dinkas, Akans, Dogons...). A primeira coisa que chama a atenção do leitor dos mitos da criação da humanidade dessas sociedades é como Deus era tão próximo dos homens. Segundo o mesmo pensador, os Dinkas afirmam que Deus vivia com os homens e que a separação aconteceu quando uma mulher ao querer cultivar a terra acabou propositalmente batendo Deus com a sua enxada. Foi então que Deus, zangado, subiu ao céu e mandou um pássaro azul cortar a corda que até então possibilitava aos homens ir até o céu, mas também até Ele. Foi desde então que a terra foi "estragada", pois os homens devem trabalhar para obter o sustento para matar a fome que continua os castigando. Foi também no mesmo período que a morte surgiu no mundo. Este mito dos Dinkas por si só possibilita refutar as crenças espalhadas pelos ocidentais que escreverem sobre os africanos entre os séculos XV e a primeira metade do século XX sobre a inexistência de religiões na África. Ideologicamente, tais afirmações fantasiosas sobre as práticas religiosas das sociedades africanas serviram para legitimar alguns pilares dos processos coloniais. O interessante dos mitos trazidos por Basil consiste em ver como Deus era tão próximo dos humanos. Tal proximidade fez com que para aquelas sociedades africanas Deus não fosse um Ser tão distante, tão temido. Elas passaram a desenvolver mecanismos e meios de comunicação que priorizam diálogos, negociação, barganhas e sedução via os seus intermediários divinizados para firmar pactos.

Carlos Lopes, no seu livro *A transição histórica na Guiné-Bissau*, afirma que os *Balantes* fazem imolações de animais e libações por respeito à terra que pertence a toda a comunidade e a Deus. É bom destacar que para essas comunidades, a terra pertence não só a Deus, mas que as boas colheitas vão decorrer do bom manuseio das vibrações cósmicas após os diversos sacrifícios da comunidade sob a direção de especialistas. O excelente trabalho analítico de Carlos

Lopes acaba caindo nas definições ocidentais do que é a religião. Assim, ele passa classificando os *Balantes* como sendo uma sociedade animista; quer dizer, tendo práticas pré-religiosas.

Amadou Hampaté BA, no seu livro *Vie et enseignement de Tierno Bokar. Le sage de Bandiagara*, traz informações fundamentais para que possamos dialogar com as definições do dicionário supracitado e também com as definições clássicas dos cientistas sociais sobre o que é a religião. Para uma melhor apreensão da obra total, é indispensável mencionar que o livro é, na realidade, uma compilação das reflexões filosóficas do mestre Tierno Bokar sobre diversos assuntos da vida cotidiana. Amadou Hampaté BA é o aluno que faz perguntas segundo suas inquietações de diversas ordens e inclusive metafísicas e o seu mestre Tierno Bokar dando respostas. Segundo Amadou Hampaté BA (1980, 153), o seu mestre Tierno Bokar defende que existia uma “só Religião, eterna, imutável nos seus princípios fundamentais, mas que podia variar nas suas formas de expressão para corresponder às condições do seu tempo e do lugar de cada revelação. Esta Religião primordial era, para ele, comparável a um tronco cujas religiões históricas conhecidas teriam surgido como os galhos de uma árvore”. Partindo da reflexão de Tierno Bokar, podemos defender que cada sociedade tem suas práticas religiosas que podem ser específicas ou não, que para cada uma existiria um só Deus com diversos apelidos e diversas formas de adoração, veneração, mas que não há uma forma de veneração superior a outra como também cada sociedade tem suas maneiras de praticar a religião. E, finalmente, cada sociedade tem os seus locais de veneração que podem ser fechados ou abertos. E que não existiria uma religião que seja superior a outra. Independentemente das diversas formas de oração, de veneração, todas as preces visam a salvação da vida segundo a concepção das orações das sociedades africanas. A reflexão de Tierno Bokar sobre o que é a religião consiste em evitar a hierarquização das religiões, mas também a crença dogmática de que só é religião quando há um livro sagrado: Bíblia, Alcorão... E, finalmente, cada povo tem sua maneira de venerar Deus e os locais com denominações autóctones e a maneira de fazê-lo.

O mesmo Mamadou Hampaté BA no seu artigo – Tradição viva – afirma que segundo a tradição Bambara, a palavra (*Kuma*) é uma força divina indispensável proveniente do Ser Supremo (*Maa Ngala*). Ele foi o único criador de todas as coisas que existem. Após a criação, *Maa Ngala* percebeu que de todas as suas criações nenhuma delas tinha a capacidade de ser o seu interlocutor.

Assim, ele tomou de uma parcela de cada uma dessas vinte criaturas existentes e misturou-as; então, insuflando na mistura uma centelha do seu próprio hálito ígneo, criou um novo Ser, o Homem, a quem deu uma parte de seu próprio nome: *Maa*. E assim esse novo ser, através de seu nome e da centelha divina nele introduzida, continha algo do próprio *Maa Ngala*.

Síntese de tudo o que existe, receptáculo por excelência da Força Suprema e confluência de todas as forças existentes, *Maa*, o Homem, recebeu de herança uma parte do poder criador divino, o dom da Mente e da Palavra. *Maa Ngala* ensinou a *Maa*, seu interlocutor, as leis segundo as quais todos os elementos do cosmos foram formados e continuam a existir. Ele o intituiu guardião do Universo e o encarregou de zelar pela conservação da Harmonia universal. Por isso é penoso ser *Maa*. (BA, 2012, 184)

A citação trazida contém muitas informações sobre a criação do mundo, porém explorarei aquelas que me permitem dialogar com as definições do dicionário que é sempre um freqüente recurso muito mais consultado de que os estudos clássicos de Durkheim, Weber...

A primeira informação fundamental é que todos os povos africanos conheciam Deus que foi o único arquiteto e criador do mundo e do próprio ser humano cuja ferramenta de trabalho fora a Palavra divina. A palavra tem poderes divinos, pois Deus criou o mundo com a Palavra. O ser humano é ao mesmo tempo guardião de todas as criações de Deus, mas ao mesmo tempo o seu interlocutor. Por isso que ser um ser humano é uma grande responsabilidade na medida em que ele tem por responsabilidade manusear muito bem as vibrações cósmicas para que haja uma sinergia sincronizada em prol do bem-estar de todos. Todas as preces do ser humano, orações, venerações e rituais consistiam em agradecimentos, mas ao mesmo tempo implorar, negociar, seduzir e estabelecer pactos, pagá-los, desfazê-los ou renová-los. Há uma interdependência entre todas as criaturas por serem originárias do mesmo tronco: a Palavra divina do Ser Supremo. Um dos papéis do ser humano consiste em fazer que tudo funcione harmonicamente. Para isso, teria que ver em cada criatura uma parte do Ser Supremo; quer dizer, cada criatura possui uma energia divina.

Eles "veneravam e ainda veneram" todos os objetos e "acreditavam e ainda acreditam" que cada um deles tinha e ainda acreditam que cada um tem uma alma porque são criaturas criadas pela Palavra divina. Ora, cada criatura recebeu de *Maa Ngala* uma parte Dele. Então, cada criatura é divinizada por ser a materialização de uma parte de *Maa Ngala*. O que é designado, apreendido como sendo a adoração dos objetos seria, na realidade, o desempenho da vontade, da ordem de *Maa Ngala* de um lado, mas do outro, lembrar-se sempre de que *Maa* e as outras criaturas

têm a mesma origem divina ou, para ser mais exato, lembrar que ele *Maa* é ao mesmo tempo “a síntese” de todas as criaturas e o guardião do funcionamento harmônico de todas as energias divinas.

Em setembro de 2002, o Senegal bateu um triste recorde: o navio *Le Joola* que faz a ligação da cidade de Ziguinchor (no Sul do Senegal) e Dacar naufragou e 1953 pessoas morreram segundo os dados oficiais. Dentre as pessoas que espaçaram “miraculosamente” a história do jovem B. Boissy foi muito intrigante para mim.

Grande parte da família dele mora em Dacar. Quando a irmã iria se casar, a família decidiu fazer o casamento na cidade de Ziguinchor. B. Boissy, como a grande maioria dos familiares e convidados, viajou de navio. Após o casamento, os familiares e a esmagadora maioria dos convidados embarcaram para voltar naquele navio que nunca chegou em Dacar. Quando encontrei o jovem B. Boissy perguntei-lhe por que não voltou naquele navio e preferiu voltar de ônibus mais cansativo e perder o resto da festa no navio. Ele riu e me falou: não sei explicar porque adoro festas e havia lindas mulheres naquele navio.

Depois de um longo momento de silêncio, ele me falou: “Um dia, eu estava passeando no centro de Dacar e vi uma senhora muito velha que precisou de ajuda. Parei, ajudei aquela mulher. E no momento de ir embora, ela me falou: ‘filho, não tenho nada para te pagar, mas um dia dá um presente aos deuses do mar. Isso vai te proteger um dia. Um dia, por acaso, eu estava andando na praia perto da universidade, peguei uma pedra, falei que estava fazendo presente ao mar e joguei aquela pedra no mar e fui e continuei andando”. Após narrar o encontro com aquela senhora e ter cumprido as recomendações dela, B. Boissy parou e concluiu: “acho que foi aquele ato que me impediu subir naquele navio porque não tenho como explicar a minha escolha de voltar de ônibus em Dacar”.

A história de B. Boissy revela como uma simples pedra, um pedaço de madeira, uma árvore, podem ter suas energias divinizadas e potencializadas somente após um ato positivo desencadeador da vibração cósmica positiva. Defender ou afirmar que os africanos são animistas por “cultuar” pedra, árvore, animais, passa a ser o reflexo do desconhecimento do funcionamento das práticas religiosas das sociedades africanas e sobretudo como para aquelas sociedades, tudo funciona na base das vibrações cósmicas positivamente potencializadas. Segundo os próprios africanos, o ser humano fora colocado no topo da escala por *Maa Ngala* para ser ao mesmo tempo o guardião e responsável pelo manuseio das vibrações cósmicas, desencadeando assim as conexões sinérgicas que compõem o universo em prol do bem-estar individual ou coletivo.

Aí, a definição pelo dicionário *Hachette* do que é o animismo passa a ser muito mais problemático na medida em que reflete primeiramente as ideias preconceituosas preconcebidas, uma tremenda incompreensão das atitudes, gestos, preces e atos dos povos africanos em relação à fé e à religião. Devido à centralidade do ser humano na criação do mundo segundo os mitos africanos, Joachim Kalonga (2012, 2) defende que é por isso que a vida do ser humano torna-se o centro das preocupações nas práticas religiosas na África. Por isso que ele é ao mesmo tempo teocêntrico e cosmocêntrico. “Pelo que se pode afirmar igualmente que a espiritualidade africana só tem sentido em relação com Deus e com o cosmos. Desta forma, também a dimensão zoocêntrica surge como elemento fundamental da espiritualidade”. O mesmo pensador conclui sua reflexão salientando que é por isso que nunca se pode pensar a espiritualidade “encerrada na esfera humana.” Isso quer que a espiritualidade deva envolver todas as criaturas de Deus.

Uma vez no nosso acampamento escoteiro na região de Oussouye, no Senegal, o padre que vinha celebrar a missa era de uma congregação espanhola. Depois da missa, cada padre contava suas histórias de vida podendo servir como lições de vida para os escoteiros, mas ao mesmo tempo como ver o mundo sob diversos ângulos. Escrevendo essa reflexão, dei-me conta que uma daquelas histórias se encaixava perfeitamente. O padre G falou que um dia teve a perna quebrada e foi procurar um fiel da sua paróquia que era um médico tradicional. O velho pegou raízes, pilou e amarrou com uma atadura na parte da perna quebrada e falou: “ao completar duas semanas, você tira a atadura e joga tudo num rio, riacho para que ninguém venha a pisar nela, quem pisar, pode ter a perna quebrada.” Passadas duas semanas, ele tirou, mas jogou no pátio da própria paróquia. E um dia, andando pelo pátio, por acaso, pisou naquela atadura e a perna quebrou de novo. Será que o padre não acreditava que alguém vindo a pisar naquela atadura poderia vir a ter a perna quebrada? Ou será que como padre católico estaria desafiando as “crenças bárbaras?” O padre alegou ter se esquecido de cumprir as recomendações do médico. Mas como explicar que somente pisando naquela atadura, quebrou-se a perna? Várias interpretações podem ser avançadas, mas a mais plausível é que aquela atadura tinha recebido energias divinas fortes via as vibrações cósmicas para proporcionar a cura. Após gestos rituais, preces para desencadear o processo de divinização, aquela atadura não é mais somente um pedaço de pano, mas sim um pedaço com energias divinas para operar uma cura. Ao jogá-la depois no rio ou riacho, a água passa a desempenhar o papel purificador e de equilíbrio.



Os árabes em primeiro lugar depois os europeus e até africanos mentalmente colonizados sempre recusaram admitir que a maneira dos africanos de cultuar Deus era totalmente diferente, mas em nenhum momento sinônimo do desconhecimento da sua existência. Desde os primeiros contatos com os mundos árabo-berberes e mais tarde com o mundo ocidental ao longo dos séculos XV ao XX, levar Deus aos africanos foi um dos pilares ideológicos legitimadores dos contatos brutais e desintegradores em todos os planos. A reflexão de Joachim Kalonga (2012,1) vem consolidar as afirmações de BA sobre o porquê da sacralidade da natureza pelo africano:

A religião tradicional africana é espiritual nas suas raízes. Deus fala através de todos os seres, dos astros e da natureza. A vida passa através do cosmos, que é o local da epifania do divino. Por isso, em África, acredita-se que o essencial é invisível aos olhos.

Todos os gestos, atos e ritos de purificações e as diversas formas de orações visam somente a celebração da vida tendo prioritariamente a celebração da vida de *Maa*/o ser humano. "A oração africana é circunstancial, reza-se por ocasião de um acontecimento. Mas é quase sempre "interessada", para que Deus satisfaça as necessidades humanas, embora isso seja logo ocasião de se dirigir a Ele para contemplar." As sociedades diola e mancagne no sul do Senegal, quando precisam pedir a Deus ajuda, derramam água ou vinho aos ancestrais com a seguinte fórmula: "Se Deus quiser, o que tem que acontecer vai acontecer, mas o que não deve acontecer nunca acontecerá." Ao se reportar aos intermediários, eles acreditam que qualquer pedido pode vir a se realizar se Deus interferir favoravelmente. Joachim Kalonga (2012, 2) faz duras críticas a pensadores europeus e africanos mentalmente colonizados que afirmam que o africano é o único centro das práticas religiosas africanas sem mencionar que a especificidade da sua criação tem por finalidade que ele tenha relações e comunicações com todas as criações de Deus.

Esses autores teriam feito melhor em interrogar-se como é que o homem ocupa um lugar tão privilegiado, e não único, na espiritualidade africana e quem, senão Deus, poderia justificar a vida humana. Deus é *Musangana mwenapu*, o Senhor da vida. Fala através de todos os seres, dos astros e da natureza. A vida passa, pois, através do cosmos. É esta a razão pela qual a espiritualidade tradicional africana como de "religião animista" (definição recusada, entre outro, por Peter Kwasi Sarpon, bispo de Kumasi, no Gana), no sentido de que o "cosmos é o lugar da epifania do

invisível – como explica o teólogo François Kabasele - ; a África acredita que o essencial é invisível aos olhos.”

O “essencial é invisível aos olhos” por se tratar de energia e de vibrações cósmicas divinas. Ora, olhando analiticamente o Evangelho (Jo 1,1 -18), percebe-se que não há nenhuma diferença entre a visão do mundo dos africanos e do catolicismo no que diz respeito à sacralidade da Palavra. “No princípio era a Palavra, e a Palavra estava com Deus. Tudo foi feito por Ela, e sem Ela nada se fez de tudo que foi feito. Nela estava a vida, e a vida era a luz dos homens”. Fica mais claro a semelhança entre as duas concepções da sacralidade da Palavra quando analisamos a “Profissão de Fé” dos católicos:

Creio em um só Deus, Pai todo-poderoso, criador do céu e da terra, de todas as coisas visíveis e invisíveis. Creio em um só Senhor, Jesus Cristo. (...). Creio na Igreja, una, santa, católica e apostólica. Professo um só batismo/ para remissão dos pecados. E espero a ressurreição dos mortos e a vida do mundo que há de vir. Amém.

Como já mencionado, as sociedades africanas referidas acreditam em um só Deus que criou todas as criaturas e *Maa*. As divergências começam nesta frase: “Creio na Igreja, una, santa, católica e apostólica”. A maneira ocidental de venerar Deus imposta ao resto da humanidade sob a liderança do papa; a rejeição da diversidade cultural e a exclusividade do domínio do homem branco. Tal concepção trouxe consigo a subjugação e a inferiorização dos não europeus e da mulher. A igreja católica nunca aceitou a diferença.

Ora, no contexto africano, é possível afirmar que ao perguntar a uma velha pessoa na África que não fez estudos formais qual é a sua religião, tal pergunta não teria sentido para ela. Após um longo tempo de meditação, há possibilidade de ter a seguinte resposta: “a religião é a vida”. Ou “não sei do que você está falando”. Analisando profundamente, a primeira e a segunda resposta veiculam a mesma lógica da visão do mundo. Aquela pessoa acabou de dizer ao seu interlocutor que não se pode definir tão facilmente a religião e que para apreendê-la seria melhor apreender o ser humano na sua total integridade: medicinal, arte, física, mental, subjetiva, psicológica, psíquica, cultural, social, filosófica, moral, ética, suas ligações com os outros humanos, as entidades intermediárias para aceder a Deus, com os ancestrais, a flora e a fauna, a relação com a vida e a morte... Toda a vida daquela pessoa está pautada nos impactos positivos das vibrações cósmicas divinas dos diversos mundos conectados. No contexto das sociedades africanas, a

espiritualidade é a vida. Toda a filosofia, a moralidade e a ética encontram seus pilares de sustentabilidade na relação espiritual que *Maa*/Homem entretém com as outras criaturas criadas por Deus. Não há possibilidade de dividir a vida daquele homem em: momento religioso e momento profano como encontramos no contexto das denominadas religiões reveladas. As suas doenças terão como base, segundo a mesma pessoa, o desequilíbrio daquelas vibrações cósmicas. A cura consistiria em reestabelecer o equilíbrio para poder facilitar as conexões sinérgicas entre as diversas criaturas divinizadas.

Por isso que segundo Amadou Hampaté BA (1980, 154), o seu mestre Tierno Bokar assinala que “a religião é faísca que Deus soprou no espírito do homem ao mesmo tempo em que lhe dota da palavra”. O mesmo mestre finaliza dizendo que é por isso que podemos vir a encontrar a riqueza espiritual em pessoas tidas como mais atrasadas. É diante deste contexto tão peculiar, segundo o mesmo Tierno Bokar que não se pode definir academicamente a religião. “Na sua essência, a Fé é uma, qualquer que seja a religião que a expressa.”

Thomas e a Luneau (1969, 277) afirmam que no contexto do Cristianismo e do Islã, os livros sagrados – a Bíblia e o Alcorão – são a materialização da Palavra de Deus. No momento em que o crente está lendo um deles, ele estará cegamente acreditando estar lendo/recebendo também a Palavra de Deus que fora transmitida pelo anjo ao profeta. No caso das religiões tradicionais africanas, as palavras pronunciadas pelo oficiante foram ensinadas e transmitidas pelos membros da geração anterior.

Deus não lhe falou e as palavras da sua prece são aquelas que lhes foram ensinadas pelos seus pais. Ele tem só a certeza de ser escutado não somente por estar falando a Deus as palavras de Deus mas porque a sua *démarche*, cuja palavra dá o sentido, integra-se numa ordem do mundo cujo Deus é o único responsável e guardião. A sua palavra pronunciada não está sem valor: ela é uma parte e um momento da prece. Mas não pode ser privilegiada na totalidade da *démarche* religiosa. (...). Este homem coloca questões fundamentais que ele não pode elucidar por isso as formula a partir do seu mundo de representações: a origem do mundo e do homem no mundo, a origem da doença e da morte, o mistério da sexualidade e da vida. Ele conhece as necessidades primordiais da segurança material, da prosperidade e da felicidade e ele os confia a Deus, as entidades, aos ancestrais como qualquer pastor confiava a *Yahvé* a fecundidade do seu rebanho. Ele é responsável principal da sobrevivência do grupo, possível graça ao conhecimento aprofundado da ordem do mundo, das participações e as solidariedades nascentes. Nos seus olhos tudo vive e morre no seio de um mundo bem coerente e capaz na sua ordem de

satisfazer todas as necessidades do ser humano. (tradução livre do autor).

Apesar da complexidade, diversidade e das especificidades das sociedades do continente africano, é possível sustentar que elas compartilham a mesma concepção religiosa da criação do mundo. O mesmo está dividido em o mundo visível e o invisível mas todos os dois são povoados por seres vivos porque estão movidos por energias cósmicas/divinas. Isso quer dizer que todos esses mundos estão interligados, governados por leis divinas cujo ser humano é o primeiro e único guardião segundo a concepção da criação dos mundos pelo Ser Supremo. Foi tal concepção filosófica que levou BA (2012, 186) a afirmar que: "Na tradição africana, a fala, que tira do sagrado o seu poder criador e operativo, encontra-se em relação direta com a conservação ou com a ruptura da harmonia do homem e do mundo que o cerca". Para preservar a harmonia do ser humano no plano individual e coletivo, o africano está obrigado a pedir sempre licença, negociar, barganhar, fazer tratos, pactos e seduzir antes de retirar, pegar e fazer uso de uma parcela de outras criaturas divinizadas. A saúde, o equilíbrio individual e coletivo está intrinsecamente relacionado às boas vibrações cósmicas das outras entidades divinizadas (objetos, animais, plantas, ar, águas, coisas etc.) para que se propulse a sinergia de toda uma materialidade do universo.

No sudoeste do Senegal, antes de construir uma casa, as pessoas fazem primeiramente jogos divinatórios para descobrir qual é a entidade protetora do local, suas exigências, como iniciar as negociações e os rituais que devem ser feitos. A segunda fase consiste em procurar a pessoa habilitada para conduzir todos os processos de sacrifícios. Decorre disso pactos selados entre os futuros proprietários da casa e o dono da terra. A entidade presente no local, caso decida ficar, torna-se a entidade protetora da casa, da família. A harmonia naquela casa estará atrelada à sinergia entre a entidade dona do pedaço e as entidades trazidas pelos donos da casa: o esposo e a esposa. No dia do enterro, os responsáveis de cavar o túmulo começam por pedir licença em nome do falecido, derramar vinho antes de começar a cavar. Uma vez terminada a cavação, mata-se um bode para selar o pacto. Todos os rituais visam facilitar a viagem do falecido para que ele venha a se tornar um ancestral. Aquele pedaço onde a casa foi construída e aquele onde o falecido foi enterrado tem os seus donos.

Cheikh Anta Diop (1987) sustenta que no período pré-colonial após a derrota militar de um estado, os conquistadores se apossavam somente dos bens materiais e das pessoas, mas nunca das terras para não atrair ira e a vingança das entidades

autóctones. Uma vez completada a conquista, o primeiro ato consistia em fazer libações, reverências e imolar ritualmente animais para apaziguar as entidades locais e criar uma sinergia entre suas entidades e as da localidade. As danças e as bebedeiras após a vitória não eram somente as festas dos vitoriosos, mas, sobretudo, agradecimentos aos deuses e guardiões do estado para canalizar as energias positivas criando assim sinergias entre as entidades autóctones e as dos conquistadores.

Tal crença é tão enraizada que, às vezes, ao chegar ao curral de manhã cedo, o dono dos animais encontra um deles com a garganta cortada e alguns animais ausentes. Automaticamente, ele sabe que os ladrões antes de roubar os animais seduziram as entidades responsáveis da guarda do curral. Várias perguntas podem ser feitas como também várias interpretações: Como as entidades protetoras do curral se deixaram seduzir com o sangue do animal sob a sua proteção? Por que aceitar o sangue do próprio animal que elas devem proteger como pacto estabelecido com ladrões? Diante dessas e tantas outras perguntas de ordem moralista e de ética, acredito que a reflexão de Jean Girard – *Le fétiche ouranien* de Louis Mendy – seria de uma grande contribuição.

Louis Mendy era um caçador<sup>3</sup> profissional no sudoeste do Senegal. Sustentava a sua família com a venda da caça.

Un jour, je rencontrai sur mon chemin une femme, toujours vivante actuellement, nommée Houloudia qui me dit avoir vu une énorme antilope dans le voisinage. Je pensais immédiatement à cette antilope que tous les chasseurs du pays essayaient en vain de tuer depuis des années. Aucune balle ne pouvait l'atteindre ou alors elle glissait sur son pelage. Souvent même le fusil du chasseur explosait en lâchant le coup de feu. C'est pourquoi on appelait cet animal fabuleux *jibane-efore* ce qui signifie en mandjak "vos cartouches sont terminées".

"Ayant appris la présence de cette bête, je partis à sa poursuite. Soudain, je la vis dresser énorme devant moi, tirai mon coup de feu et elle tomba morte. Je n'avais pas alors mon couteau pour l'égorger et demeurai indécis lorsque brusquement surgit à mes côtés un petit homme, au teint rougeâtre, à gros mollet, à cheveux longs traînant sur les talons et vêtu d'un caleçon rouge. D'un air furieux il brandissait un bâton. C'était le pygmée *Akus* berger des animaux de brousse.

- Pourquoi as-tu tué cette antilope? Me demanda-t-il.

Je lui répondis calement que je désirai manger sa chair.

---

<sup>3</sup> Em muitas sociedades africanas, o ser caçador é passada de pai para filho. Um caçador é habitualmente um exímio conhecedor dos segredos da fauna como também um excelente adivinho/jogador de búzios. É uma pessoa que "fala" as línguas das árvores e dos animais. Vide L'épopée mandingue de Djibril Tamsir Niane, *Em attendant le vote des bêtes sauvages* de Kourouma.

- Ne sais-tu pas que cette bete est à moi? Continua le pygmée en roulant de gros yeux, que c'est elle qui me donne la force dans cette forêt? Heureusement que tu ne l'as pas égorgée car comment aurais-je pu y vivre désormais?

O relato do encontro que o caçador Louis Mendy fez ao pesquisador traz inúmeras informações. O sonho de qualquer grande caçador é matar um animal que faria dele uma lenda: um leão, uma pantera... No caso referido por Louis Mendy, cada um queria matar aquele antílope para se apossar dos seus poderes: "todos os caçadores das redondezas tentavam matá-lo há anos. Nenhuma bala podia atingi-lo ou escorregava na sua pele". Tendo que enfrentar cotidianamente os mistérios e os poderes durante a caça, o caçador na África deve sempre fazer rituais – banhos místicos, vestuário adequado cobertos de amuletos para afastar e se proteger das entidades maléficas, rezas poderosas para nunca perder controle diante de criaturas misticamente mais poderosas, atrair sorte, danças, jejum, dietas... – antes de ir à caça.

A prova de que aquele dia foi o seu dia de sorte, Louis Mendy diz após ter matado o animal, percebeu que estava sem a sua faca. Ora, nenhum caçador anda sem a sua faca. Quando o caçador mata um animal de grande porte que não consegue transportar nos seus ombros, corta um pedaço do animal antes de sair à procura de uma ajuda. Caso outro caçador vier e dizer que a caça é dele, sempre as pessoas pedem a prova. Aquele pedaço cortado serviria de prova para o verdadeiro dono da caça. Por isso que jamais um caçador anda sem uma faca. Ela é também uma arma de suma importância para se defender em caso de corpo a corpo com um animal feroz que surgiu de repente.

"Era o pigmeu *Akus*, pastor dos animais da floresta." Sendo um caçador e socializado no mundo dos mistérios da caça, ele podia reconhecer de longe e até pelo cheiro cada animal, mas também cada entidade. O mesmo caçador é consciente de que os animais estão sob a proteção de uma entidade com poderes divinos concedidos por Deus que ele rapidamente reconheceu. Diante da entidade *Akus*, o caçador tem que adotar atitudes humildes por estar diante da encarnação de Deus na Terra. São as mesmas atitudes que o ser humano mantém em relação ao Ser Supremo. Mas a resposta de Louis Mendy – "Eu lhe respondi calmamente que queria comer a carne do animal" – não é uma resposta à pergunta, mas sim a introdução de um debate sobre a possibilidade de estabelecer um pacto. Louis Mendy sabe que aquele animal que acabara de matar é "*le double*" do pigmeu *Akus*. Comendo a sua carne, ele passaria a ter os mesmos poderes sobrenaturais que o pigmeu *Akus*; isso provocaria a morte da entidade *Akus*. Entretanto, para

não morrer, a entidade teria que firmar um pacto. O pedido do pacto por parte de Louis Mendy é codificado. No final, o pacto foi selado entre os dois com as seguintes condições para Louis Mendy:

- primeiramente, Louis Mendy informa à entidade que ele caça por necessidade. Vende o que ele caça para sustentar a sua família, *Akus* lhe recomenda parar de caçar:

- nunca mais caçar em troca do novo dom: caçar para devolver a vida, reestabelecer equilíbrios das pessoas e da sociedade: curar pessoas com as plantas medicinais. O *Akus* lhe indicaria sempre em sonhos as plantas adequadas para atender as pessoas necessitadas ou levando as pessoas até o local das libações. Nesse contexto, a entidade *Akus* tornou-se a entidade protetora de Louis Mendy, da sua família e finalmente de todo o vilarejo.

O relato de Louis Mendy, o seu pacto com a entidade *Akus*, uma entidade da floresta, possibilita perceber a complexidade da espiritualidade no contexto africano, mas ao mesmo tempo a interdependência entre todas as criaturas de Deus e como a divindade se encontra em todos os lugares. Cada lugar tem os seus donos, cada criatura tem o seu guardião. Todos os pactos estão selados após promessas, seduções, barganhas. Sempre a pessoa que negocia tem um tipo de poderes para lidar com as forças cósmicas divinizadas.

En contrepartie de son aide, le pygmée m'a formellement interdit de chasser à nouveau, mais je n'ai pas respecté ma promesse et je n'ai pas tardé à subir les conséquences de ma désobéissance. Il m'a frappé dans mes enfants en les faisant mourir nombreux d'une maladie apportée par le vent et non par le *bekin*. En effet, pour que celui-ci rende malade, Il est indispensable de le toucher ou de le contrarier dans son entourage immédiat et seuls les vieillards savent comment l'apaiser, tandis que le vent vient de nulle, sinon de Dieu

Os trabalhos brevemente analisados de Joachim Kalonga, Amadou Hampaté BA, Basil David, Louis-Vincent Thomas (*Anthropologie de la mort*) e de Louis-Vincent e R. Luneau (*Les religions d'Afrique noire. Textes et traditions sacrés*) vão revelando não só as concepções de Deus para grande parte das sociedades africanas, mas, sobretudo, como para essas sociedades Deus estava muito próximo e quase participando das atividades da vida cotidiana. E, ao mesmo tempo, não era um Ser tão temido como no contexto das religiões livrescas. Essas não só tinham e ainda têm a certeza de que todas as suas conquistas de diversas ordens provêm da vontade de Deus, mas Deus confeccionou o ser humano com a parcela de cada

criatura e fez dele o guardião de todos e ao mesmo tempo lhe concedeu uma parte do poder da palavra. "Por isso é penoso ser *Maa*."

Isso faz com que as maneiras de lidar com Ele, de pedir favores, intervenções, proteção, negociar, barganhar, nunca poderiam ser semelhantes as dos judeus, cristãos e muçulmanos. Mas ao mesmo tempo criam incompreensões e julgamentos preconceituosos. É de fundamental importância destacar que tais preconceitos foram primeiramente proferidos pelos povos árabe-islâmicos desde o século IX na África do norte, no Sudão Ocidental e no resto do continente pelas conversões forçadas, escravizações. Esse contexto vai perdurar até o final do século XIX quando os próprios africanos islamizados fazem uso da religião para subjugar e ao mesmo tempo estabelecer hierarquias entre "nós" e "eles". Mas na própria África os novos preceitos religiosos vão ser reinterpretados, readaptados e "ingeridos" com sabores locais.

Tal realidade foi assertivamente sintetizada por Vincent Monteil com o título do seu estudo (*L'Islam noir*). A primeira vista, o título faz sugerir que o Islã praticado na África não teria nada a ver com o "Islã verdadeiro". Entretanto, ele vai revelando ao longo da sua análise como os africanos foram incorporando práticas culturais autóctones no Islã sem uma profunda mudança mental dos novos muçulmanos.

É indispensável salientar que no contexto africano havia e há imensos intercâmbios entre os povos em diversos campos: social, cultural, tecnológico, religioso, filosófico, moral. Várias partes do continente tiveram contatos seculares com povos e culturas da Europa Mediterrânea, da Ásia como também de diversas religiões. Esses elementos estrangeiros nunca constituíram uma verdadeira ameaça na medida em que os povos africanos não viviam somente nos mundos sem conflitos abertos e sem choques culturais. Os novos elementos contribuíam no enriquecimento dos patrimônios culturais locais e varrendo ao mesmo tempo a idéia de práticas puras genuinamente originárias de tal lugar. Entretanto, os problemas iniciaram-se com a chegada das religiões livrescas (Islã, Cristianismo mais tarde) cujos representantes viam nas práticas autóctones nenhuma faísca da Palavra de Deus e nenhum conhecimento do que é a religião, a fé.

Bassidiki Coulibaly (2006) afirma que os primeiros a "des-civilizar" o negro africano foram os árabes, berberes, com a conivência das elites africanas convertidas ao Islã a partir do século XI. Essas conversões das elites teocráticas no Sudão Ocidental foram minando as riquezas culturais e provocando instabilidades políticas devido a insegurança. Uma das maiores consequências culturais disso foi o



abandono lento, mas progressivo da formação das futuras elites governantes enraizados nos contextos dos seus territórios.

Maryse Conde, no seu livro *Segou*, defende que o declínio e o fim desse império decorrem da conversão das elites dirigentes ao Islã. Após a conversão, os jovens príncipes passaram a ser educados a partir da concepção do mundo e das leis islâmicas. Eles foram não só se afastando das culturas e práticas religiosas seculares, mas ao mesmo tempo menosprezando todos os anciãos especializados em diversas áreas de conhecimento. Essas conversões foram lenta, mas inexoravelmente assassinando culturas, identidades e desenraizando cada vez mais as sociedades em nome da fé muçulmana, em nome do Livro sagrado muçulmano: o Alcorão/Palavra de Deus. A única com validade. Ora, as leis islâmicas dizem que um muçulmano não poderia escravizar outro muçulmano. Isso nunca foi respeitado. Bassidiki Coulibaly (2006, 68) afirma que Ahmed Baba, que era um refinado erudito de grande produção intelectual – mais de 40 livros sobre o direito e a gramática –, fora escravizado e deportado para Marrocos. É importante mencionar que foram os eruditos muçulmanos africanos do Sudão Ocidental que questionarão o não respeito da jurisprudência islâmica em relação à escravização de africanos muçulmanos pelos árabes e os berberes com a convivência das elites africanas. “Dans leur ensemble, les civilisations africaines ont plutôt bien résisté à toutes les agressions qui visaient à les faire disparaître”.

As rotas transaarianas que durante séculos possibilitaram transplantar milhões de africanos para a Europa Mediterrânea, a Ásia e o Oriente não só transplantou seres humanos, mas introduziu na África práticas culturais proporcionadoras de múltiplos processos de desintegração e de colonização: assassinatos simbólicos das diversas formas de espiritualidade, do respeito à palavra. Inoculação de diversas formas de complexo de inferioridade, da vergonha das próprias práticas culturais e das identidades e a crença de que as práticas religiosas autóctones são pagãs ou animistas; quer dizer, não tendo nada a ver com o conhecimento da existência de Deus. Ainda, é fácil encontrar africanos orgulhosos das suas religiões emprestadas: o Islã e o Cristianismo. Mas seria possível intercambiar com o outro sem ter nada a trocar? Seria possível ser um bom muçulmano ou cristão sem um enraizamento nas próprias culturas?

Durante o trabalho de campo no Senegal em 2002/2003 para a tese de doutorado sobre os meninos de rua em Dacar, os dados coletados foram me revelando que os meninos de rua que perambulavam nas ruas e praças pertenciam às sociedades senegalesas fortemente islamizadas. São sociedades – wolof, halpulaar, sarakholé... – que abandonaram completamente suas práticas

ancestrais. Na mesma cidade era quase impossível encontrar meninos de rua pertencentes às sociedades que continuam mantendo e praticando os cultos aos ancestrais como também as entidades protetoras da família e dos vilarejos. Vale salientar que essas sociedades são ao mesmo tempo praticantes das suas entidades sócio-religiosas e praticantes do islamismo ou do catolicismo. As pessoas transitam de umas às outras sem nenhuma confusão e complexo. Nessas sociedades – diola, mancagne, manjaque... – acredita-se que o menino pertence aos dois mundos: dos vivos e muitos mais do além e que ao abandonar a criança há a possibilidade de vir a ser fortemente castigado pelas entidades protetoras da família: ancestrais, entidades da família e do vilarejo. Abandonar ou maltratar um menino seria enfrentar as forças divinas muito mais poderosas. Este coloca por terra a crença de que ser menino de rua decorre da pobreza. Sei que tem que tomar em conta múltiplas variáveis, causas, mas os dados nos revelaram que as religiões estrangeiras – o Islã e o Cristianismo – foram extremamente desintegradoras, nocivas para as identidades e as riquezas culturais que possibilitam ao ser humano que poder trocar em pé de igualdade com o outro. As tidas como práticas animistas, pagãs, são, na realidade, práticas culturais levando o ser humano ao seu próprio encontro, ao seu próprio Eu.

No contexto brasileiro, foi impossível meninos de rua na cidade de Salvador entre 1994 e 2004 cujos pais são praticantes de religiões de matriz africana e nem os meninos de rua cujos pais são evangélicos. Entretanto, há uma grande diferença entre os dois meninos. Os meninos cujos pais são do Candomblé ou de Umbanda vive plenamente sua fase de infância e adolescência sem pressão por parte dos pais. Os seus comportamentos, maneira de falar, brincar estão adequados a sua idade biológica. Enquanto que o menino cujos pais são evangélicos é içado muito cedo da sua fase de infância para a de adulto nos comportamentos, maneiras de se vestir, de falar e de se comportar. Muito cedo é exigido que aquele menino seja uma pessoa adulta na sua vida cotidiana.

A chegada dos europeus trouxe, entre os séculos XV e XX ferramentas ideológicas tão perniciosas quanto as dos árabes: trafico atlântico, religião cristã, insegurança, deslocamentos, fome e, mais tarde no século XIX, o ensino formal, a presença mais numerosa de missionários, militares e de uma administração, novas formas de escravização sob a denominação de trabalho forçado.

Laye Camara – *l'Enfant noir* – traz no seu livro, aparentemente inocente, de leitura fácil, perguntas que sobre o silencioso e invisível processo desintegrador dos jovens africanos estudantes em escolas ocidentais. O pai dele, um dos maiores ourives da região, recusou-se a repassar os seus conhecimentos ao filho. Ao

frequentar a escola do branco, você passou a não ser mais o nosso. Do pouco que ele conseguiu arrancar do seu pai, foi percebendo a estreita relação entre o pai e uma serpente pequena preta que aparecia sempre ao seu pai. No dia que ele quis mata-la, a sua mãe lhe falou: "este você não pode matar porque é da família". Como uma serpente pode ser membro de uma família humana? Com o passar do tempo, foi vendo que cada vez que o pai tinha que receber uma visita importante, uma encomenda, exigindo uma técnica apurada, a serpente aparecia na oficina do pai um dia antes. Com esta aparição, o pai já sabia quem viria e que tipo de encomenda faria e, sobretudo quais os cuidados místicos, rituais, banhos e libações para conseguir satisfazer a cliente. Ao frequentar a escola, o menino africano oriundo desses meios sócio-profissionais acabava se afastando progressivamente das suas identidades ou acreditando que se tratava de práticas animistas, pagãs e atrasadas. Se, de um lado, aquele africano mergulhou no novo mundo moderno, não lhe foi ensinado a aliar as duas culturas. A desintegração psicológica inicia-se no momento em que todo o trabalho é feito para afastar-se mentalmente das culturas de origens. Do outro, o mesmo nunca conseguiria participar de intercâmbios culturais por não dispor mais de nada. Que seja os árabes e berberes mais as elites muçulmanas africanas ou os cristãos ocidentais, todos os esforços foram focados para tirar o africano da sua condição de "animista, sem fé para o Islã ou o Cristianismo", uma religião e uma fé. As duas religiões por serem livrescas levam automaticamente à modernidade.

As sociedades africanas sempre tiveram contatos e trocas entre elas, mas também com os mundos externos – fenícios, gregos, turco-otomanos, chineses, árabes e, a partir do século XV, com os europeus (portugueses, espanhóis, ingleses, franceses, holandeses, belgas...).

Apesar da diversidade cultural e linguística, os mitos de criação do mundo possibilitam sustentar que as sociedades africanas compartilham a crença da sacralidade da Palavra, a existência de um só Deus, que cada criatura é sagrada por ser criada pela Palavra divina do Ser Supremo. E que o ser humano foi criado pelo Ser Supremo para ser o guardião de todas as criaturas. É por isso que para as sociedades africanas, todas as criações de Deus são sagradas. Venerar árvores, pedras, animais, segundo os praticantes das religiões secularmente livrescas e inclusive os africanos mentalmente colonizados é, na realidade, a materialização do atraso, da barbaridade e do desconhecimento total de Deus. Desde a consolidação das conversões em massa para o Islã a partir do século XIX e do cristianismo, o africano passou a viver tremendos conflitos identitários no que diz respeito a sua vida religiosa, a sua fé. Como aliar suas práticas religiosas bárbaras com a

modernidade e as religiões universalistas? É bom destacar que apesar das pressões dos mundos modernos, as práticas religiosas africanas continuam de grande importância para evitar as múltiplas desintegrações e desenraizamentos.

Os atuais debates sobre o meio ambiente, as diversidades culturais, o multiculturalismo e os movimentos de luta contra a intolerância religiosa teriam muito a ganhar valorizando ou, para ser mais exato, retomando, revalorizando as práticas religiosas das sociedades tidas como animistas. O ser animista não seria na realidade um monoteísta humanista multicultural?

### **Bibliografia**

- BA, Amadou Hampaté. Vie et enseignement de Tierno Bokar. Le sage de Bandiagara. Paris: Seuil, 1980.
- COULIBALY, Bassidiki. Du crime d'être "noir". Un milliard de "noirs" dans une prison identitaire. Paris: Homisphere, 2006.
- DAVIDSON, Basil. Les africains. Introduction à l'histoire de la culture. Paris: Seuil, 1969.
- DIOP, Cheikh Anta. L'Afrique noire pré-coloniale. Paris: Presence africaine, 1987.
- FROBENIUS, Leo. La civilisation africaine. Paris: Editions du Rocher, 1987.
- GIRARD, Jean. Pouvoir charismatique en Basse Casamance. Dakar: IFAN, 1969.
- KALONGA, Joachim. Religiões tradicionais – o essencial é invisível aos olhos. In: [HTTP://www.alem-mar.org/cgi-bin/quickregister/scripts/redirect.cgi](http://www.alem-mar.org/cgi-bin/quickregister/scripts/redirect.cgi) Acessado em: 29 de novembro de 2012.
- LAMKO, Koulsy. La phalène des collines. Saint Armand-Montrond, 2002.
- LOPES, Carlos. A Transição histórica na Guiné-Bissau. Bissau: INEP, 1987.
- NIANE, Djibril Tamsir. Soundjata ou l'épopée mandingue. Paris: Presence Africaine, 1992.
- THOMAS, Louis-Vincent. Anthropologie de la mort. Paris: Payot, 1975.