

A Ancestralidade na Dinâmica Cultural Africana

Irinéia Maria Franco dos Santos*

Resumo: Esse trabalho tem por objetivo apresentar parte da discussão acadêmica em torno da questão da ancestralidade nas religiões tradicionais em África. A partir do debate dos especialistas pretende-se aprofundar a compreensão sobre alguns elementos da dinâmica cultural africana. Quais sejam: (a) o culto aos ancestrais como preservação da memória histórica e; (b) a relação entre a dinâmica cultural e a utilização das “energias vitais” como forças de coesão social e experiência místico-espiritual. Tais elementos auxiliam na busca de um melhor entendimento sobre as práticas rituais das religiões afro-brasileiras ligadas à morte. Também se reflete a respeito da transmissão do conhecimento mágico-religioso no Candomblé no contexto das transformações desta religião nas últimas décadas em São Paulo.

Palavras-chave: História da África, Cultura Afro-Brasileira, Ancestralidade.

Abstract: This work has for objective to present part of the academic quarrel around the question of the ancestry in the traditional religions in Africa. From the debate of the specialists it is intended to deepen the understanding on some elements of the African cultural dynamics. Which are: (a) the cult of the ancestral ones as preservation of historical memory e; (b) the relation between the cultural dynamics and the use of the “vital energies” as forces of social cohesion and mystic-spiritual experience. Such elements assist in the search of one better agreement on the practical rituals of the religions on afro-Brazilians to the death. Also it is reflected regarding the transmission of the magician-religious knowledge in the Candomblé in the context of the transformations of this religion in the last few decades in São Paulo.

Key-words: History of Africa, Culture Afro-Brazilian, Ancestry

Debate Teórico

Em África o “culto aos antepassados” foi identificado pelos especialistas em quase todo o continente. Como fenômeno foi descrito e interpretado pelos antropólogos e etnólogos desde o século XIX. Muito destas primeiras percepções estavam entrelaçadas à visão cientificista eurocêntrica e à ideologia ocidental religiosa que classificava e interpretava, de acordo com seus princípios, as práticas funerárias africanas e rituais ligados aos ancestrais. O debate, por exemplo, a partir das análises de E. B. Tylor e Herbert Spencer diziam respeito à utilização de palavras como “honrar”, “venerar” e “adorar” feita pelos especialistas. Para os cristãos dá-se uma distinção ao grau de devoção da relação entre os fiéis e a divindade ou forças espirituais; ou seja, *honram-se* os pais, *veneram-se* os santos (no caso católico) e *adora-se* somente a Deus. Spencer apontava a chamada “crença nos ancestrais” como animista e muito primitiva que estaria fadada a desaparecer. Nesse sentido, a questão posta era saber se os africanos consideravam os ancestrais *deuses*, já que haviam elementos ligados à *adoração* como *sacrifícios*, *ofertas de comidas* e *orações*.

* Universidade de São Paulo, Mestre e Doutoranda em História Social (FFLCH-USP). Pesquisadora do NEACP (Núcleo de Estudos de África, Colonialidade e Cultura Política) e membro da equipe editorial da Revista SANKOFA (Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana).

Alguns estudiosos africanos em contato com os pesquisadores europeus e, posteriormente, aqueles convertidos ao cristianismo, utilizaram a distinção entre os termos acima levantados e interpretaram como sinal de um protomonoteísmo em África. O trabalho de John Samuel Mbiti, pastor anglicano e especialista em filosofia cristã, é o mais conhecido e referenciado a partir desta perspectiva. Sua obra principal *African Religion and Philosophy* de 1969, procura quebrar com os preconceitos em torno da religião tradicional africana, considerada demoníaca e anticristã. Assim, apresenta positivamente as práticas religiosas africanas e indica nelas, traços do que seria a seu ver um cristianismo em essência. Muitas críticas foram feitas aos trabalhos de Mbiti nesse sentido.

Entre as décadas de 19(60) a 19(80) deu-se um caloroso debate entre antropólogos norte-americanos e europeus através de correspondências publicadas no *Journal of the Royal Anthropological Institute* (também conhecido como *Man*). A controvérsia iniciou-se a partir de um artigo publicado por M. Fortes. Nele, Fortes interpreta o culto aos antepassados como uma “transposição para o plano religioso das relações entre pais e filhos”. Para ele a “adoração dos ancestrais representa num plano imaginário as relações jurídicas de autoridade e responsabilidade e não totalmente o complexo das relações da família e do clã”. Em sua explicação, Fortes dá ênfase aos elementos psicológicos presentes na relação entre a comunidade e os antepassados. Igor Kopytoff em artigo intitulado *Ancestors as Elders in Africa* discorda de Fortes e afirma não existir na mentalidade africana a dicotomia entre anciãos e antepassados, vivos e defuntos. Para Kopytoff os africanos repassam aos mortos a reverência dada aos mais velhos na sociedade. A partir desses dois artigos vários outros surgiram. Aqui se apresentam algumas das posições principais a respeito da deificação ou não dos ancestrais. Mary Kingsley afirma serem os antepassados, para os africanos, “não seres sobrenaturais, mas sim os próprios membros do clã, a favor dos quais, pela posição privilegiada se faz oferendas e não sacrifícios”. Para H. A. Junod, ao contrário, “o lugar mais notável nos cultos religiosos dos bantos cabe à ancestrolatria, (...), julgando possível constatar até a “deificação dos antepassados””. Tais tentativas de definições apresentadas lidaram na percepção de alguns críticos, com uma grande quantidade de dados e complexidade de diferentes fenômenos. Para estes é necessário considerar o fenômeno concreto na sua dinâmica. Pois, além do caráter local das manifestações haveria também o temporal. (GROMIKO, 1987:62)

Tentamos provar que o culto dos antepassados existe como fenômeno único e que as suas formas concretas não tem apenas um caráter local (o que é inquestionável), mas, o que é fundamental, possuem também um caráter temporal. Trata-se de

diversas formas transitórias no processo de desenvolvimento de um só fenômeno, que a princípio não tinha cariz religioso, refletindo unicamente a lógica da evolução das relações sociais, e que com o tempo passou a ocupar um dos lugares centrais no conjunto das concepções religiosas. (GROMIKO, 1987: 64).

De modo geral, para fins deste artigo, podem-se entender os ancestrais como *mediadores* entre a comunidade e o mundo sobrenatural. Eles ou elas provêm acesso à orientação espiritual e poder. A morte, no entanto, não seria condição suficiente para se tornar um ancestral. Somente aqueles que viveram plenamente, cultivaram valores morais, e conseguiram distinção social poderiam alcançar este *status*. Os ancestrais estariam aptos a repreender àqueles que negligenciam ou quebram a ordem moral, causando problemas aos seus descendentes errantes através de doenças ou má sorte, até que a reparação seja feita. Por exemplo, quando estouram epidemias sérias, assume-se que a causa está traçada no conflito interpessoal e social. Apresenta-se, um dilema moral, tanto quanto uma crise biológica. A necessidade de expulsar o mal da comunidade transformar-se-ia em uma ação coletiva que deverá ser, necessariamente, acompanhada com rituais de purificação (MERRIAN-WEBSTER, 1999: 18).

A *mediação* na história das religiões é um dos elementos mais encontrados em todas as culturas. De fato, o ser humano desenvolve ao longo do tempo uma representação dos elementos naturais, simbólicos ou ligados às funções sociais (sacerdotes, visionários, feiticeiros etc.) que servem como catalisadores das forças espirituais que se manifestam no mundo. Talvez tal construção esteja ligada à percepção da mortalidade e do dinamismo na vida natural que levaria a busca de um entendimento sobre o movimento geral da existência. Principalmente, dada à possibilidade de se controlar e prever seus fluxos. Ao expressarem determinada “cosmovisão”¹ esses mediadores tornar-se-ão parte indispensável dos cultos e, em alguns casos, como no cristianismo, a personificação ou emanção direta da própria divindade. O contato ou embate entre diferentes culturas, em situação de dominação política, leva à reinterpretações ou interpolações de práticas rituais e cosmovisões. Assim, a relação existente entre as igrejas ocidentais e as religiões tradicionais em África problematiza aspectos ligados à mediação.

Por exemplo, a partir do Concílio Vaticano II (1963-1965) ficou muito conhecido o termo *inculturação* utilizado em contraposição à *aculturação*, perspectiva considerada como

¹ Entende-se por *cosmovisão*, segundo Barbosa, o modelo de interpretação do mundo (cosmos) tal como elaborado por determinada cultura, nela engloba-se o entendimento sobre a origem do universo e do ser humano, e a relação que se estabelece entre o universo visível humano (sociedade) e o invisível (espiritual).

impositiva das práticas culturais ocidentais cristãs em relação às culturas pré-colombianas, indígenas, africanas e asiáticas, conquistadas e colonizadas pelos europeus, principalmente, a partir do século XVI. Assim, ao invés de estabelecer um *sincretismo negativo* entre práticas religiosas diferenciadas, obrigando os dominados a assumirem os rituais e as crenças dos dominadores, a *inculturação* cristã permitiria uma intercalação de perspectivas (releituras) das religiões tradicionais, no geral em termos estéticos (música, danças, vestimentas, dias sagrados ou sacrifícios simbólicos), desde que não firam os dogmas de fé católica. Romam Maleck, a respeito da questão da ancestralidade em África, afirma ser esta interpretada pela *crístologia* no contexto da redenção, podendo descrever uma *soteriologia narrativo-memorativa*, ou seja, um reforço da doutrina da salvação ligada à narração e memória do Cristo. Assim, os africanos cristianizados continuariam a rezar para os ancestrais pedindo intercessão junto a Cristo, “verdadeiro irmão, ancestral e único mediador”. Os católicos inserem, dessa forma, o culto aos ancestrais dentro da chamada “comunidade dos santos”. A Eucaristia, como uma rememoração do sacrifício do Cristo seria explicada como um ritual ancestral. (MALECK, 1997: 20-23)

Apesar da aparente aceitação e valorização da religião tradicional, o cristianismo missionário em África, protestante ou católico, engessa e subordina a dinâmica própria das diferentes culturas no continente. Muitas práticas ligadas ao culto dos ancestrais expressam relações de parentesco e de poder político nas comunidades. São relações sociais construídas historicamente, ligadas à posse e cultivo da terra, formas corretas de se cuidar do gado ou das crianças, além da proteção contra possíveis males que possam atingir a comunidade como doenças, ataques de bruxos, guerras, etc. Também expressa, em outro nível, a identidade pessoal e familiar indicando o lugar do ser humano em relação aos mundos natural e espiritual.

Dessa forma, a ideologia cristã ou cristianizada permanece, muitas vezes, no debate acadêmico, sendo mais ou menos perceptível metodologicamente. Para melhor compreender esta discussão, primeiramente, é necessário definir e justificar o uso do termo *ancestralidade*. Como afirmado acima, muito da ideologia cristã permeou o uso de termos para descrever a religião tradicional africana e a perspectiva utilizada pelos antropólogos. Por isso, tentativas de “descristianizar” os conceitos utilizados nas ciências sociais a respeito de tal tema, tornam-se necessárias. Assim, ou invés de se trabalhar com o termo “veneração aos ancestrais” como prática religiosa prefere-se *ancestralidade* que remete à construção da identidade histórica de um grupo englobando todos os aspectos sociais, econômicos e suas dinâmicas. Tal distinção é importante. Ao se falar sobre ancestralidade abarca-se a percepção das origens e dos

desdobramentos da experiência histórica específica de uma cultura. Como exemplo disto tem-se abaixo a relação entre a dinâmica cultural africana e as concepções em torno das “energias vitais” formadoras do homem e do universo.

Dinâmica cultural africana e “energias vitais”

O debate a respeito da dinâmica cultural africana e sua relação com a concepção das “energias vitais” será apresentado a partir das obras *A Questão Ancestral* de Fábio Leite e *Ginga e Cosmovisão* de Wilson do Nascimento Barbosa. A escolha desses autores deveu-se ao tratamento metodológico escolhido por ambos. Neles a análise sobre os elementos culturais (superestrutura) é apresentada a partir das transformações sócio-históricas vividas por determinadas sociedades africanas e também sobre as experiências dos afro-brasileiros. A pesquisa de Fábio Leite centrou-se em “três complexos civilizatórios” da África Ocidental: (1) Os *Ioruba* do Benin (Reino de Ketu) e os Ioruba da Nigéria (reinos de Ifé e Oyo); (2) Os *Agni* da Costa do Marfim (reinos de Ndenie, Samwy e Morofoe); e, (3) Os *Senufo* da Costa do Marfim. Com ajuda de Pierre Verger teve contato também com o Rei de Ifon. Lá percebeu a questão ancestral relacionada oficialmente com dimensão divina do Rei. Seu trabalho de campo, centrado, então, na Costa do Marfim, em Benin e na Nigéria ocorreu de dezembro de 1977 a novembro de 1981. A idéia inicial do pesquisador partiu de seu interesse pelo Candomblé, ao buscar mais informações sobre o culto dos mortos, principalmente, sobre aquele da Ilha de Itaparica na Bahia – o famoso culto aos *Eguns*. Ao fazer a pesquisa de campo em África percebeu que a dimensão ancestral é dotada de concretude histórica, uma vez que os antepassados interferem em instituições e relações sociais. Assim, nas três sociedades estudadas Leite levantou as características e a concepção sobre os ancestrais, comparando-as entre si e encontrando nelas elementos que se repetem. A partir daí conseguiu interpretar elementos que se podem classificar como *africanos*.

As concepções ontológicas destes povos africanos sobre o “homem” (pré-ancestral) seriam formadas, segundo Leite, por duas partes: o homem natural e o homem social. A síntese dos elementos vitais-sociais expressaria o SER e a FORÇA, a *vitalidade interna* presente no homem, na sociedade e, portanto, no *pré-ancestral*. A força vital emanaria do *preexistente, fonte primordial e detentor da energia universal*. O processo de criação seria diferenciado em grupos sociais determinados. A importância da palavra, para estes povos, também se ligaria a esta percepção, pois seria uma manifestação da energia pré-existente universal que aflora no homem. Ela ao ser proferida desprende-se e integra-se na natureza.

Haveria também de se considerar para o debate da questão ancestral em África a diferença entre *divindades* e *ancestrais*. Segundo Leite, as divindades são manifestações específicas da energia universal que integra a existência total, consubstanciando-se em certos domínios da natureza, mas estabelecendo relações com a sociedade. Por tal motivo integram também a massa ancestral de uma dada sociedade. Já os ancestrais possuem uma existência visível e uma existência total (pré-ancestral + ancestral) ligado à história social do grupo respectivo. (LEITE, 2008: 28) Já o “homem natural” seria a síntese de vários *elementos vitais* em interação dinâmica permanente. Por exemplo, entre os *Ioruba* o homem é formado por *Ara*, o corpo, representante visível do ser humano o qual possui complexos internos (as entranhas, que são a manifestação interna de fatores naturais e sociais, físico mais espiritual) e externos (a cabeça, chamada *ori*; e a capacidade motora representada por *ese*, os pés). Sacrifícios são realizados para o *ori* como, por exemplo, colocar sangue nos dedos maiores dos pés que representam o pai (avô) e mãe (avó). Esses elementos, internos e externos estariam em interação constante. O ser humano também é formado por: (a) *Emi* que é o sopro vital, alma, espírito e princípio vital. Manifesta-se pela respiração (“sopro de *Olodumare*”); (b) *Ejiji*, a sombra ou duplo; e, (c) *ori*, o princípio vital de individualização. Para os *Ioruba*, *Orinsala* molda os seres humanos, *Olodumare* insufla-lhes *ori*, o sopro divino do qual é detentor. A “cabeça interna” representa o destino de cada *ori*. A única testemunha da escolha do destino feita por cada *ori* é *Orunmilá*, patrono dos jogos divinatórios e propiciatórios. *Iponri* significa a noção de origem das pessoas e gerações precedentes; o proprietário de *iponri* liga-se a sétima geração dos ancestrais da família. Já *Esu* é o princípio dinâmico e de expansão de tudo o que existe, sem ele todos os elementos do sistema ficariam imobilizados e a vida não se desenvolveria (LEITE, 2008: 31).

Entre os *Agni*, o preexistente é *Alluko Niama Kadyo*, fonte primeira da energia universal, doador de um princípio vital caracterizador da vida em todos os seres da natureza. Há três elementos vitais: (a) *Aona*, o corpo (interno + externo em interação constante), cada elemento constituído possui vitalidade própria de sua natureza; (b) *Waa Woe*, princípio vital distribuidor de energias. Sintetizador de várias potencialidades de *Aona* e lhe permite viver como pluralidade dinâmica; e, (c) *Ekala*, elemento atribuidor da individualização da personalidade social e do destino. É um princípio puro, pode ser bom ou mau e tais qualidades são inerentes à sua natureza. Define critérios da personalidade como inteligência, honestidade, bondade, etc, e seus contrários. O destino de um homem é aquele de seu *ekala*, é ele que fica

feliz ou infeliz; há também sua dimensão sagrada, ou seja, é uma espécie de divindade pessoal privativa dos homens, inerente à personalidade dos indivíduos (LEITE, 2008: 32).

Para os *Senúfo*, o preexistente é o princípio primordial feminino, *Klotyeleo*, que doou aos seres o elemento vital do qual é portador e fonte universal por excelência, o fluído divino que caracteriza a vida. Mas, a forma dos seres é dada por outras divindades que captam essa energia e a materializam individualizadamente. O homem e a natureza possuem uma parcela do preexistente, classificada e hierarquizada de acordo com as espécies. A guarda de cada ser é confiada à divindade dele privativa – para o homem é *Niyiligefolo*, “aquele que me materializou”. Este recompensa ou pune conforme ou não às regras da natureza e da sociedade. Não há bem/mal no sentido universal. Tal fica restrito à relação entre o homem e sua divindade. Para a natureza são os elementais – *Madebele* – que possuem a função básica de protegê-la contra toda espécie de agressão. Esses entes constituem as forças diversas daquelas inerentes ao homem. O mundo seria povoado de entidades atemorizantes ligadas às energias desconhecidas da natureza. O corpo para os *Senúfo* é *Tyeri*, complexo interno e externo, interdependentes. O ventre ou as entranhas é um conjunto de órgãos e funções que também capta e vive os sentimentos interiormente. Essa totalidade dinâmica é uma propriedade derivada de duas razões básicas: (1) somam-se com *Neri*, a estrutura viva com a possibilidade de ação, sua vitalidade podendo ser aumentada ou diminuída. A animalidade, ou seja, a existência da vida em corpo animado é o elemento catalizador das energias de *Tyeri* que pode ser energia deletéria após a morte, dirigindo suas ações contra antigos inimigos. (2) *Pile*, é o princípio ligado por excelência às propriedades morais, intelectuais e de destino do ser humano, individualizando-o e atribuindo-lhe uma personalidade social. É a divindade pessoal que se confunde com a personalidade dos indivíduos, integrando-os profundamente (LEITE, 2008: 33-35).

Dessa forma evidencia-se a pluralidade de elementos vitais integrantes da constituição do homem natural. Sob mais de um aspecto, pode-se afirmar que nas três sociedades esses elementos guardam características básicas e próprias que os definem e individualizam. A união vital e dinâmica desses elementos configura a síntese enunciativa do homem em sua existência visível (LEITE, 2008: 35).

Assim, segundo Leite, para as três sociedades africanas estudadas o *corpo* seria o elemento constituinte do homem cujo significado social não pode ser negligenciado. Uma vez que “durante a existência visível é um elemento de referência histórica, sendo fator de individualização, de trabalho e de reprodução da sociedade quando serve de veículo para a tomada de consciência das funções sociais do sexo”. Estaria ligado também, para Leite, “aos

processos iniciáticos, visando introduzir os indivíduos na sociedade de maneira ótima”. Seria ainda utilizado como “elemento de reconstituição de certos modelos ancestrais ligados à explicação da realidade, permitindo a realização de danças e gestualísticas ancestrais, assim como a manifestação de máscaras e atores travestidos”. Porém, em última análise “não obstante a ampla dimensão social proposta pelo corpo, as características que o definem não possibilitam considerá-lo como elemento vital mais histórico do homem e capaz de ligá-lo decisivamente à sua configuração ancestral” (LEITE, 2008: 39). Ou seja, o papel social do *corpo* define-se também em função do controle das energias vitais e das demonstrações desse controle dentro do grupo (“demonstrações de força”) que espelhariam um alto grau de domínio do poder espiritual.

Seguindo a percepção da importância do *corpo* na culturalidade africana, Wilson do Nascimento Barbosa trabalhou, a respeito da dinâmica cultural afro-brasileira, o conceito de *ginga*. Apresenta-o como uma “metodologia da cultura” do negro brasileiro, o “elo perdido” que liga todas as culturas negras e sua cosmovisão ao redor do mundo. Este conceito levaria ao entendimento dos movimentos internos da cultura na dinâmica de criação de um espaço de vida na diáspora e no ambiente de escravidão. Segundo Barbosa, “a ginga é um movimento de avanço e recuo, um negaceio feito com o corpo, uma forma de deslocamento reto ou circular; este movimento de dança varia de ritmo e velocidade”, mais conhecida através da prática da capoeira. Haveria dois tipos de ginga: a sagrada e a profana. A principal diferença entre elas seria formal: “a ginga profana é retilínea, enquanto a ginga sagrada é circular, baseada nos princípios das forças centrífuga e centrípeta”. No Brasil elas estariam muito enlaçadas nas diferentes manifestações da cultura negra. Por exemplo, o uso dos instrumentos musicais, o atabaque, o tambor e o berimbau (chamado *gungo*) teriam uma função “abertamente alucinatória”. Visaria desligar os “ouvintes dançarinos da realidade circundante, e introduzi-los no reino comum do sonho, no processo de potenciação da mente coletiva”. Para Barbosa, esta via permitiria a cultura negra se recriar no Brasil.

(...) a cultura negra se recria, levanta das cinzas, e oferece-se como uma festa ao corpo entreaberto daqueles que a assumem. Através do movimento rítmico é possível “retornar” a uma culturalidade reprimida, e “assenhorear-se do passado”. (...) A percepção da ginga como elo comum, (ponto-de-partida, perdido em suas implicações), da unidade entre corpo e espírito da comunidade do negro brasileiro, permite integrar a capoeira, o candomblé, a umbanda, a quimbanda, o samba etc, num movimento cultural único. Esta afirmação do movimento negro como uma psicologia e uma ideologia sociais que se percebem a si mesmas, define sua identidade, sua modernidade, como ponto-de-partida para sua marcha como processo de consciência (BARBOSA, 1994: 31-63).

Pode-se afirmar, a partir desta reflexão, que a *ginga* é o movimento dessas *energias vitais* presente na cultura africana e conseqüentemente, herdada na afro-brasileira. Acumula-se no *corpo* visível do homem e é, ao mesmo tempo, emanção da força vital. A *corporalidade* seria assim, expressão do dinamismo específico dessas culturas e pode ser vista, por exemplo, na *cosmovisão* do Candomblé. Os deuses dançam e se expressam através da *ginga sagrada*. Ali, no espaço do terreiro os vínculos espirituais ligam-se e configuram-se em uma parentela, de sangue e espiritual. Essa família de santo e os diferentes graus de hierarquia nas comunidades-terreiro possuem mecanismos específicos para a transmissão do conhecimento mágico-religioso. O *segredo* e o cuidado com sua transmissão ligam-se às habilidades pessoais e ao compromisso de vida real daqueles que irão aprender a manipular as energias vitais e auxiliar na mediação com os deuses. Por isso, torna-se essencial que esta *ancestralidade* recriada nos terreiros componha-se da memória histórica do grupo, da tradição e linhagem que liga as práticas mágico-religiosas desse terreiro à herança africana, preservada a duras penas desde o século XVI, no caso brasileiro. Isso garantiria o poder e a força desta cosmovisão e sua atuação no mundo.

A *ancestralidade* na dinâmica cultural africana é parte do processo de construção do SER social e expressa, por fim, a materialidade da existência humana ligada às *energias vitais*. A identificação desses elementos (*ancestralidade*, *corporalidade*; *ginga*; *energias vitais*) auxiliam na composição de um quadro interpretativo da cultura a partir de dentro. A descrição de tais elementos e sua interpretação histórica fortificaria as teorias anti-racistas, pois questiona aquelas que afirmam ser a cultura africana ou negra brasileira inferior ou menos sofisticada na sua cosmovisão. Aparentemente, é um processo ainda não acabado. Por exemplo, desde Arthur Ramos, ao se valorizar em termos culturais e não mais raciais as “contribuições” da cultura negra no Brasil, o debate acadêmico ficou restrito e pouco influenciou na construção de políticas públicas que valorizassem e permitissem a manifestação livre desta cultura. Importa, portanto, que a construção de interpretações a respeito da religião tradicional africana e das religiões afro-brasileiras vislumbre suas cosmovisões e procurem apresentá-las no contexto de formação histórica dessas culturas. No Brasil, o desconhecimento ou desconsideração da “cosmovisão negra” como fator dinâmico da culturalidade brasileira aliena a nossa identidade. Também mascara a problemática das relações raciais e dos lugares destinados às diferentes culturas aqui presentes. As dificuldades em torno da metodologia de estudo dessas culturas dá-se mediante a tradição européia que vincula as diferentes disciplinas (Antropologia, Etnologia, Etnografia, História etc) com a

ideologia social de seus formuladores. Sabe-se que é “quase” impossível escapar de algumas de suas estruturas. No entanto, a elaboração de categorias dialéticas e sua aplicação a partir da visão da cultura estudada forneceriam alternativas à análise eurocêntrica. Talvez esse seja um caminho para “adentrar-se” nestas culturas, como afirma o professor Barbosa: “A ginga não é superior, é apenas a porta da minha casa, e eu desejo – veja-se a alegoria – adentrar a minha casa, como você adentra a sua”. (BARBOSA, 1994: 32)

Bibliografia

(A) Livros:

1. BARBOSA, Wilson do Nascimento. *O Caminho do Negro no Brasil*. São Paulo: Câmara do Livro, 1999.
2. _____. *Cultura Negra e Dominação*. Coleção Aldus, 9. Porto Alegre: Editora UNISINOS, 2006.
3. _____.; SANTOS, Joel Rufino. *Atrás do Muro da Noite: Dinâmica das Culturas Afro-brasileiras*. Biblioteca Palmares, volume 1. Brasília: Ministério da Cultura, Fundação Palmares, 1994.
4. DEL PRIORI, Mary. “Passagens, Rituais e Práticas Funerárias entre Ancestrais Africanos: Outra Lógica da Finitude”. In: ISAIA, Artur César (org.). *Orixás e Espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea*. Uberlândia, MG: EDFU, 2006, pp. 33-55.
5. FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). *Brasil afro-brasileiro*. 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
6. GROMIKO, A. A. *As Religiões da África. Tradicionais e Sincréticas*. Moscovo: Edições Progresso, 1987.
7. LEITE, Fabio Rubens da Rocha. *A Questão Ancestral. África Negra*. São Paulo: Casa das Áfricas; Palas Athena, 2008.

(B) Artigos:

1. BARBOSA, Wilson do Nascimento. Recorrência Afro-Religiosa e Nova Mística Brasileira. In *A Capoeira Dura e a Religião Afro-brasileira*. Disponível em <http://dnbwilson.googlepages.com/historiasocial>. Data de acesso: 21/02/2009.
2. EJIZU, Christopher I. *African Traditional Religions and the Promotion of Community-Living in Africa*. Disponível em <http://www.afrikaworld.net/afrel/community.htm>. Data de acesso: 21/02/2009.
3. KOPYTOFF, Igor. *Ancestors as Elders in Africa*. University of Kent at Canterbury. Disponível em <http://lucy.ukc.ac.uk/ERA/Ancestors/kopytoff.html>. Data de acesso: 21/02/2009.
4. NYAMITI, Charles. *Ancestor veneration in Africa*. Disponível em <http://www.afrikaworld.net/afrel/nyamiti.htm>. Data de acesso: 21/02/2009.
5. SILVA, Vagner Gonçalves da. *Crítica Antropológica Pós-moderna e a Construção Textual da Etnografia Religiosa Afrobrasileira*. Núcleo de Antropologia Urbana da USP. Disponível em <http://www.n-a-u.org>. Data de acesso: 23/02/2009.

(C) Referências:

1. MALECK, Romam. “Ancestor Worship II (Africa)”. In: GITTINS, Anthony J. *Dictionary of Mission*. New York: Orbis Books, Maryknoll, 1997.
2. MERRIAM-WEBSTER ‘S. *Encyclopedia of World Religions*. USA: Merriam-Webster, Incorporated, 1999.