

A complexidade da dimensão religiosa da medicina Africana tradicional

The complexity of the religious dimension
of African traditional medicine

Luís Tomás Domingos¹

RESUMO: O nosso trabalho pretende analisar a relação entre medicina Africana tradicional a sua dimensão religiosa. A medicina Africana tradicional está intimamente ligada ao sistema mágico-religioso Africano. Ela se encontra engajada através dos seus mestres e especialistas, *ngangas*, *babálawó*, *babalorixá*, *yalorixá*, etc., no processo de reconquista do equilíbrio, harmonia do homem. Estes líderes das religiões tradicionais em África são considerados como verdadeiros profissionais e em cada etapa do aprendizado requer certo período de formação específica no mundo espiritual e religioso para o seu bom exercício sua profissão como médico tradicional. A observância das obrigações e rituais e o comportamento adequado são necessários para a manutenção da longevidade e harmonia do homem, do indivíduo, da comunidade e da sociedade africana em geral. Nós constatamos esta realidade ao longo das nossas pesquisas do campo e bibliográfica sobre a cultura e religiosidade Africana e Afro-brasileira. Dentro das diversidades étnicas existentes em África, especificamente em Moçambique, existe interface entre medicina tradicional e o sistema religioso na cultura Africana. E esta dimensão relacional também está presente na cultura da diáspora Africana, em particular, nas tradições religiosas de Matrizes Africanas no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: Medicina africana. Religiosidade. Rituais. Cultura Africana.

ABSTRACT: Our study aims to examine the relationship between traditional African medicine and its religious dimension. Traditional African medicine is closely linked to African magic-religious system. It is engaged through its masters and experts, *ngangas*, *Babalawo*, *babalorixá*, *yalorixá*, etc, in reacquisition of the balancing process, and men's harmony. These leaders of traditional religions in Africa are regarded as true professionals and at every learning step require certain training specified period in the spiritual and religious world for its good exercise of the profession as a traditional doctor. Compliance with the obligations, rituals and appropriate behavior are needed to maintain longevity and harmony of man, the individual, the community and the African society in general. We found this reality throughout our field research and literature on culture and African religion and African-Brazilian. Within existing ethnic diversity in Africa, especially in Mozambique, there is interface between traditional medicine and religious system in the African culture. And this relational dimension is also present in the culture of the African diaspora, particularly in the religious traditions of African pattern in Brazil.

KEYWORDS: African medicine. Religion. Rituals. African culture.

¹ Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB). luis.tomas@unilab.edu.br.

Introdução

Quando falamos da África precisamos ter a prudência necessária, porque trata-se de um imenso continente com grandes diversidades socioculturais do leste ao oeste e do norte ao sul. A questão é saber se devemos falar da sociedade africana no singular ou no plural: porém, há várias civilizações e tradições na África. As sociedades africanas da savana são diferentes das sociedades que habitam nas regiões montanhosas. Os povos que se dedicam à criação de gado diferem da civilização dos agricultores. Mas dentro desta variedade cultural há uma certa unidade das culturas nas sociedades Africanas. Esta unidade dentro da diversidade cultural Africana foi e é ainda admitida pela grande parte dos estudiosos, (WIREDU, 2006; TEMPELS, 1965; MBITI, 2008; JAHN, 1961; DIOP, 1952, etc.). A base cultural comum encontra o seu fundamento na tradição filosófica e religiosa que partilham quase todas as sociedades africanas pré-coloniais, pré-islâmicas, coloniais e pós-coloniais. (Cf. MBITI, 2008). Na África coexiste habitualmente dois sistemas de conhecimentos: o sistema “tradicional” e o sistema “moderno”. Dois sistemas de referências para situar, interpretar e compreender os mesmos fatos, os mesmos eventos. A questão inevitável é: quais são as formas atuais desta coexistência entre a religiosidade e a medicina tradicional face a modernidade? Como se realiza a justaposição silenciosa de paradigmas concorrentes à um conflito aberto entre ordem e desordem numa articulação necessária e rigorosa. E podemos questionar existe uma integração harmoniosa nas sociedades Africanas? Há necessidade de multiplicar as perspectivas sobre o objeto do conhecimento, (NIETZSCHE, 1977; KUHN, 2007).

A tradição religiosa Africana compreende o seu ponto culminante na relação fundamental entre Deus, o homem, a natureza que se revela na visão unificada do mundo. E esta cosmovisão se apresenta como uma concepção integrada do universo, da vida e do homem, uma totalidade coerente que continua a fornecer o fundamento do pensamento filosófico e religioso dos povos Africanos. Assim, as visões “étnicas” demonstram na África a existência do mundo, não apenas como realidade objetiva e material e imaterial mas também como conceito: *Wase* (Duala), *adbemë* (Mina), *Dunia* (Malinké-Bambara), *Man* (Agni-Baoulé), *gbamladodo* (Dida).

A concepção africana do homem, o ser humano é constituído por substancia material e de substancia imaterial. A parte imaterial sobrevive à morte e a parte material se desintegra. A morte, portanto, não significa o fim da vida, mas sim uma viagem, a continuidade da extensão da vida. Os mortos permanecem membros da sociedade ao lado da comunidade dos vivos está uma comunidade dos mortos. Entre as ambas comunidades, vivos e mortos, ocorre uma relação simbiótica. A sociedade africana, portanto, é uma família unida, composta pelos mortos, pelos vivos e por aqueles que ainda não nasceram. Deste modo a religião africana tradicional está profundamente ligada à cultura africana. E é uma realidade presente em todos os setores, como o afirma muito bem Emmanuel Obiechina:

Não existe qualquer dimensão importante da experiência humana que não esteja ligada ao sobrenatural, ao sentimento popular religioso e a piedade [...]. Tudo isso constitui parte integrante da estrutura ideológica da sociedade tradicional e essencial para uma interpretação exata da experiência no contexto social tradicional. (OBIECHINA, 1978:208.)

A religiosidade Africana tradicional é resultado de síntese ponderada de atitudes organizadas, variáveis com os modos de vida, provavelmente construídas ao longo do tempo segundo as contingências históricas presumivelmente perdidas e exprimem de modo diverso a identidade Africana. Não há termo, de forma explícita que possa esgotar o conteúdo e o sentimento religioso Africano. Entretanto, é um sistema de relações entre o mundo visível dos homens e o mundo invisível regido pelo Criador e as potências que, sob nomes diversos, e todos sendo manifestações deste Deus Único, e todos eles são especializados nas diferentes funções. O homem, neste contexto, é a síntese de tudo que existe, o recipiente por excelência da força suprema e ao mesmo tempo aquele em quem convergem as forças existentes. Certos componentes do homem são a herança, outros são dom e outros ainda existem porque o indivíduo decidiu integrá-los, os reforçar e os consentir através de diversos sacrifícios e rituais que exigem esta integração. Todos esses componentes são vivos, móveis e se transformam. O *munthu*, homem, deve exercer a sua vigilância permanente para os conservar e fazer convergir todas as energias nas quais ele sente e é resultante. E é neste sentido que o Negro-Africano

considera que o homem está vivo. Amadou HAMPATHE BA dizia: “a multiplicidade em reciclagem permanente” (1972:181). Ou “Onde tudo está em movimento perpétuo, obedecendo uma dinâmica específica e numa lógica perpétua de “pluralismo coerente”, (THOMAS, 1969). Nesta percepção de *munthu* o espaço e o tempo não são entidades separadas, mas sim um conjunto e complexo espaço-tempo, no qual um e outro se relacionam profundamente no seu ser. No pensamento Africano o homem é o lugar de encontro, de convergências, de todas as forças do universo, investidos pelo Ser - Supremo, *Olorum*, *Nzambi*. Deus. Participando de si, ele é, portanto, um ser complexo habitado por uma multiplicidade de entidades-foças em movimento permanente. Assim o *munthu* não é um ser estático, concluído. O seu potencial específico humano se desenvolve e vai se desenvolvendo ao longo da sua fase ascendente da vida, em função do terreno e das circunstâncias percorridas, encontradas, vivenciadas...

Homem Africano tradicional considera fundamental a necessidade da sua participação perpétua no processo de auto recriação, porque ele está na procura constante de equilíbrio em função de multitudes e complexas forças em movimento existentes no cosmos. A participação avalia o mundo na sua unidade e sua coesão, o visível e invisível; natureza e cultura restam intimamente ligadas e toda manipulação ordenada das forças sobrenaturais torna o ato magico e/ou religioso. E nesse ritual, a linguagem, a palavra, não é somente instrumento de comunicação, ela é expressão por excelência, ela é força que movimenta as potências vitais e o princípio da sua coesão. O rito é concebido como a ação sobre o mundo, o cosmos e a sua execução, não se trata apenas de alertar as forças sobrenaturais no sacrifício ou na oração nem agir sobre o homem diretamente pela magia, para preservar, curar, punir ou matar nem sequer de intervir sobre animal durante a caça e a pesca, mas sim de provocar o mundo circundante. Em última análise, trata de entender que diante dos fatos visíveis se esconde um jogo e relações de forças no *nthu*, força vital. Nesta relação e participação de forças pela analogia, por identidade parcial ou total ou por simples correspondência o homem não é somente um microcosmos, mas o mundo se concebe termos de símbolos antropomórficos. E o homem se faz ao mesmo tempo centro e arquétipo do Universo. E o

universo está ao serviço do homem: o cosmos como reservatório de forças, a fonte indispensável da vida que não tem outro objetivo senão permitir a o homem de reforçar a sua força vital afim de tornar mais vivo, equilibrado e harmonioso. E é por isso que ação do mundo oscila entre os dois polos: a técnica, que consiste no saber empírico, muitas vezes incontestável (farmacopeia; procedimentos agrícolas, etc.) e o sacrifício que invoca os deuses para que os fenômenos cósmicos sejam favoráveis ao homem. E é neste mundo *entre dois* que se encontra a magia e se manifesta como técnica “profana” de cura e ao mesmo tempo como ação religiosa, ação magico/religiosa.

Qualquer ser humano é colocado numa relação de forças vitais, algumas mais desenvolvidas do que a sua própria força. Essas forças mais desenvolvidas são o próprio Deus, os antepassados, os defuntos da linhagem, da família; são os pais, feiticeiros, bruxos, etc. Elas podem influenciar a sua vida no bom sentido (saúde, riqueza, poder, promoção na profissão, etc.), aumentando a sua força vital, ou no mau sentido (doença, morte, pobreza, insucesso na profissão, etc.), diminuindo a sua força vital. Por isso, o culto aos ancestrais, num mundo criado por um deus que dele se distanciou, constitui o aspecto mais observável da cosmovisão Africana - bantu sem se reduzir a ele. O que está por trás do culto aos ancestrais, senão a busca da conservação e do crescimento constantes da força vital, fonte inesgotável da vida e de todas as felicidades? (MUNANGA,1995/6: 63).

As forças desenvolvidas por estas potencialidades estão em perpétuo movimento no Cosmos. Mas o homem é, igualmente, constituído por elementos mais pesados, cuja vocação primordial é de ser “interlocutor” de *Mzambi*, Deus. Enfim o homem é herdeiro de uma parcela da potência criadora divina. No sistema de pensamento Africano o culto aos ancestrais ocupa um espaço primordial na sociedade. “*o culto dos ancestrais é uma religião, sem dúvidas, mas é também um código civil que inclui história, ética e moral, e uma forma de transmissão de conhecimento e das técnicas.*” (COREA e HOMEM, 1977, apud. p. 27, apud JUNOD).

Doença nas sociedades Africanas

Abordar cultura Africana na interpretação das estruturas da sociedade tradicional, é também analisar o tema da saúde e da doença. A antropologia de saúde demarca um

espaçamento radical, na medida em que o fenômeno cultural não é apenas um lugar subjetivo. Ele possui uma objetividade que tem a espessura da vida, por onde passa o econômico, o político, o religioso, o simbólico e o imaginário. A cultura Africana é o lugar onde se articulam conflitos e concessões tradições e mudanças e onde tudo ganha sentido, ou sentidos, uma vez que não existe humano sem significado assim como nunca existe apenas uma explicação para determinado fenômeno.

Tudo que acontece na vida de um ser humano é analisado a partir do sistema que rege a totalidade da vida social. Nesta análise comporta mitos, ritos, rituais, praticas quotidiana, reciprocidade, sobretudo, o respeito para com os antepassados com quem se mantém um diálogo místico. E constitui o código integral e integrado. Desde dos tempos primórdios este sistema sócio político religioso faz com que os fenômenos sejam sempre interpretados sem abstração de quaisquer elementos que o constituem.

A doença na lógica do pensamento Africano é um sinal do desequilíbrio da força vital do *munthu*, do homem, ser humano. Na África a doença não é concebida como uma fatalidade, mas sim como desordem, um escândalo que inscreve no sistema antropológico do desequilíbrio do homem e que deve ter explicação e ser imperativamente tratado e/ou combatido. Nas sociedades Africanas a doença não é apenas ressentida como fenômeno que vem abater o indivíduo particular, mas sim, ela é vivida como uma perturbação das relações sociais. O desequilíbrio causado pela doença não afeta apenas ao indivíduo, mas se estende na família, comunidade, sociedade e no *Cosmos* de modo geral. A doença é, portanto, um assunto de toda a família, de toda comunidade. “O corpo social limita a forma pela qual o corpo físico é percebido. A experiência física do corpo é sempre modificada pelas categorias socioculturais e através das quais é conhecida, sustentando uma visão particular da sociedade” (DOUGLAS, 1970: 83). A doença é a rotura da harmonia entre o homem e a natureza. As técnicas de tratamento e cura não podem ser separadas do universo simbólico da qual tem todos os elementos, pois a doença implica, em última análise, as relações entre os homens e o universo sócio- cultural e vice-versa.

Os determinismos sociais não informam jamais o corpo de maneira imediata, por meio de uma ação que se exerceria diretamente sobre a ordem biológica sem a mediação do cultural que os traduz e os transforma em regras, em obrigações, em proibições, em repulsas ou desejos, em gestos e aversões. (BOLTANSKI, 1979:119)

A doença na cultura Africana é um símbolo da realidade humana desequilibrada na sua dimensão profunda. O universo Africano da doença é, portanto, inseparável do universo dos espíritos, que aparece como uma linguagem articulada na qual se toma conta da ordem e desordem do mundo dos vivos e dos mortos. Diante desta insegurança, o Africano é obrigado a recorrer todos os meios que estão ao seu alcance para sair do impasse, e onde ele considera à medicina tradicional o legado dos seus ancestrais. É perfeitamente normal, para na cultura Africana tradicional quem não tenha cumprido devidamente as suas obrigações: os ritos e rituais determinados pela tradição familiar em relação a seus antepassados sofra com as consequências nefastas, a rotura de harmonia, o desequilíbrio, a doença. Ao procurar ao *n'ganga*, o “médico tradicional”, e este lhe diga: seus antepassados reclama o rito que não foi cumprido na integralidade. No pensamento Africano, abandonar os ritos ancestrais significa romper as articulações importantes, cortar a ligação que rege as relações indispensáveis entre os vivos e os que já viajaram, os mortos. Como dizia Nelson Mandela:

Aprendi que negligenciar os seus ancestrais traz a mal sorte [azar] e desastre na vida. Si desonrar seus ancestrais, a única forma de expiar a sua falta era consultar o *nganga*, medico tradicional Africano ou um ancião da tribo que comunicaria com os ancestrais e lhe transmitiria as profundas desculpas. Todas essas crenças me parecem perfeitamente normal. (MANDELA, 1995: 18.)

A presença da doença, do desequilíbrio no homem, constitui uma das grandes preocupações nas sociedades Africanas. É preciso, portanto, procurar a explicação do desequilíbrio, “o mal” no mundo se situa no além da experiência humana, o mundo invisível, o mundo dos espíritos. A cura de doença, nas sociedades tradicionais Africanas, é concebida na sua dimensão integral que não se limita apenas ao aspecto físico, mas sim, abrange todos os aspectos de sofrimento dos homens e incluindo aqueles que afetam a sua vida material, moral

e espiritual. O processo de cura feito *nganga* se endereça o ser humano na sua totalidade, na sua integridade global. Da mesma maneira a cura não se limita apenas ao indivíduo mas afeta toda a vida da comunidade e da sociedade em geral. Isto implica restaurar a integridade original do homem e lhe permitir de encontrar a sua dignidade primeira. Este processo implica eliminar todas as formas de opressão e de perturbação que cria desequilíbrio e afeta a vida do homem e lhe impede de ser ele-mesmo. Isso significa liberar o homem de tudo que lhe faz obstáculo à sua completude em tanto como *munthu*, ser humano.

A ideia da cura constitui um aspecto importante da religiosidade Africana. Ela partilha quase todas as sociedades Africanas, seja no meio mais tradicionais das zonas rurais assim como nas regiões modernas do meio urbano.

Mas o homem da cidade que toma o caminho do campo (ou se encontra um curandeiro tradicional em sua cidade mesmo) não está somente em busca de uma cura que medicina fracassou em lhe dar, ele encontra ainda, no contato com o curandeiro, a revelação de uma imagem de seu corpo bem mais digna de seu interesse do que aquela fornecida pelo saber biomédico. No diálogo com o curandeiro, ele descobre uma dimensão simbólica que suscita seu espanto e cujo questionamento o perseguirá frequentemente por muito tempo depois. Ele enriquece sua existência com uma pitada de símbolo. (LE BRETON, 2011: 130).

Lévi-Strauss mostrou com base de pesquisa, que não há porque duvidar da eficácia das práticas mágicas” (LEVIS-STRAUSS, 1963:167). Essa eficiência, porém, implica a crença que a comunidade lhe devota. O indivíduo crê-se vítima de feitiço porque está convencido disso por causa das tradições do seu grupo: seus parentes e amigos compartilham a mesma crença.

A doença é a ruptura do equilíbrio de si mesmo, causando angústia, o ódio, a vingança, o desespero, etc. E a boa saúde no pensamento Africano consiste no equilíbrio da força vital, uma boa relação do homem na sua dimensão física com o espiritual, na sua relação de parentesco com a sociedade global e, em particular, com o seu meio ambiente. O drama do *Munthu*, homem, se revela nos conflitos originados pela dualidade de forças que vivem nele, na ruptura de harmonia das forças cósmicas.

Nganga, “médico tradicional”: o elo de ligação entre o mundo visível e invisível

Ngangas ou *n'anga* é o termo genérico que se designa, “médico tradicional” nas diferentes línguas Africanas bantas da África Austral. Ele é bem conhecido nas sociedades tradicionais Africanas como “médico - tradicional” ao mesmo tempo “expert” em matéria da religião, que é considerado ter recebido dons espirituais particulares e especiais. (Cf. JULES-ROSETTE, 1981, p. 129; GELFAND ET all, 1985: 3). *Nganga*, por conseguinte, pode especializar nos diferentes domínios e incluindo a cura espiritual.

O negro-Africano tradicional, aquele que possui “saberes endógenos” não vive apenas no mundo das aparências, os vivos e os mortos estão em relação permanente: os vivos visíveis da “aldeia sobre a terra” ficam em relação estreita com os defuntos, os vivos invisíveis da “aldeia sobre terra”. Não se trata apenas de ir além das aparências, mas de capturar simbolicamente o mundo invisível; na qual, os ritos de sacrifícios, as práticas de adivinhação, a arte de magia, a crença na feitiçaria, etc. Portanto, para Africano tradicional, ao lado do visível e aparente das coisas, corresponde sempre um aspecto invisível e escondido que constitui sua fonte ou seu princípio. O conhecimento Africano é, neste sentido, um conhecimento global, um conhecimento vivo e dinâmico. A existência da pluralidade dos poderes sobrenaturais não constitui nenhuma dúvida na cosmovisão Africana. A vida corrente consiste, antes de tudo, protege-la, anular os malefícios que pode sofrer. Isto exige a confecção de talismã, amuletos, *gris – gris*, etc., compostos por medicamentos que incluem objetos, os mais diversificados, como por exemplo: o pó de chifre de certos animais, raízes das determinadas plantas, dentes de animais específicos, etc. A administração desses compostos de medicamentos se acompanham necessariamente de formulas apropriadas que conferem a eficácia do procedimento. E para esse tipo de conhecimentos exige especialistas em medicina tradicional. Esses “médicos tradicionais” que trabalham com o processo de cura são, muitas vezes, videntes, sacerdotes e mágicos, etc. Os adivinhos que procuram conhecer a origem ou a causa do mal e a natureza da doença, *sacerdotes* oferecem sacrifícios aos gênios responsável e causador da doença, e mágico que usam a magia para as circunstâncias específicas.

A vidência que abordamos consiste conhecer as previsões do futuro e dominar as intenções das forças sobrenaturais e encontrar o sentido de um ato do passado. Ela é simultaneamente uma atitude mental, instituição social e descodificação do invisível. É a ciência geral de signos naturais ou provocados. A leitura pode ser feita aos dois níveis: a *inscrição* que se limita a interpretação de ordem e da conexão de significantes que constituem o código; *prescrição* que se opera uma seleção dos termos cujo o código admite que são igualmente aptos a cumprir uma função determinada. Na verdade o mundo, por conseguinte, é um locutor permanente privilegiado, um conjunto de símbolos nas quais se pode interpretar as mensagens simbólicas que são secretas e presentes.

Numerosos são tratamentos utilizados no processo da cura da doença. Na sociedade de Youruba/Nigéria, por exemplo, a base epistemológica de medicina tradicional Africana se fundamente no repositório de sabedoria e conhecimento de *Ifá*.

Os *babaloos*, os guardiões de *Ifa*, em Youruba são também conhecidos como “pais dos segredos”. Trabalhos de natureza filosófica, assim como certas tradições Africanas são, muitas vezes, negligenciados ou mal compreendidos e interpretados quando são confundidos com o meio religioso e teológico.

Ifa foi considerado por alguns povos africanos como o “anjo de Deus”. Uma divindade, identificado com *Orumila*, o próprio possessor de sabedoria e conhecimento. Através de *Ifá*, *Orumila* trouxe a sabedoria e conhecimento no mundo. Cada conhecimento consiste em vários ramos: ciência de natureza (física), animais (biologia/zoologia), encantação oral (ofo e axé), e todo as ciências associadas com sistema de doenças, medicina. (MAKINDE, 1982: 20-23).

Na mentalidade Youruba, a cura é possível porque *Ifa* conhece a origem de doenças e vários nomes são considerados e denominados. *Ifa* detentor de segredos da medicina tradicional, conhece as ervas, caminhos, animais, etc., substancias associadas aos princípios de cura de todas as doenças. A opinião difundida nas diversas sociedades tradicionais Africanas é que: *babalao*, sacerdote de *Ifa*, controla a linguagem, cultura, filosofia e religião na tradição Africana, em particular Youruba. Os seus adeptos creem que *Ifa* conhece as causas das

doenças, coisas e eventos, os nomes e a natureza das coisas, as suas origens e composição química, etc. (Cf. THOMPSON, 1977). É um imenso reservatório de sabedoria e conhecimento de *Ifa*, vários ramos de conhecimento emergem. A gnosiologia Africana é uma coerência, uma compatibilidade integrada e global de todas as disciplinas do conhecimento: pré-história, arqueologia, sociologia, antropologia, física, antropologia social e cultural, linguística, geografia física e humana, literatura, direito, arte, arquitetura, religião, mitologia, filosofia, ciências e tecnologias, etc. Incluindo o conhecimento da medicina tradicional Africana. Trata-se de conhecimento de natureza e o uso de animais e de substâncias, princípios ativos das plantas, encantamentos, e autoridade ou poder das palavras na dimensão da medicina tradicional (preventiva/protetiva e medicina curativa) como o sentido do prolongamento da longevidade de vidas diante a intervenção da desordem na vida dos homens (doenças, a presença das forças do mal, etc.). Conforme a tradição Youruba, *ifa* conhece a origem, natureza, os nomes os quais as doenças são caracterizadas no mundo e o poder (*axé*) de cada uma dessas doenças. *Ifa* constitui a fonte do conhecimento das ervas e da medicina metafísica (adivinhação e encantamentos orais), o modo geralmente referido no ocidente como ciência da magia.

A vida plenamente viva é a vida em percurso ou seja a vida plena em percurso através de auto-atualização histórica. E *Ifa* é um processo de conhecimento sobre o destino, isto é acerca do percurso da vida. *Ifa* é um dos processos de consulta, auto compreensão de conduta individual ou social, especialmente, para determinar a correta ação a seguir na vida. *Ifa* procura encontrar resposta das questões, como exemplo: Qual é o significado do ser? Qual é o sentido da minha vida? Qual é o meu destino? O que é preciso fazer nas certas circunstâncias? E em poucas palavras, *ifa* procura responder, como caráter espiritual e racional do ser humano, em situação particular de ação, pode ser feito e manifestar? Nesta procura para descobrir o significado e direção na vida pessoal e comunitária através de discernimento racional e de libertação, *ifa* pode ser compreendido como a natureza filosófica, a prática do “profundo conhecimento” acerca da vida e ação do ser humano – através do discernimento estabelecido e processo epistemológico.

No universo Africano sacerdotes de *ifa* sabe a natureza das doenças, as plantas medicinais ou substancias animais ele pode trazer a cura completa. *Onisegun*, o médico tradicional especialista das ervas, no processo de ritual de tratamento de cura de doença, em geral, consulta Ifa para encontrar o remédio apropriado para uma determinada doença. Ele pode fazer isso aprendendo *ifa* ou consultando *Babalawo*, o sacerdote do *ifa* cuja a sua especialidade é de adivinhação. *Babalaô*, possui os saberes das duas dimensões da doença (visível-material e invisível-espiritual). E é no tratamento caracterizado por essas duas dimensões complementares que se exerce a medicina tradicional Africana no processo da cura integral das doenças do homem. O seu exercício engloba diversos procedimentos: adivinhação, encantação oral, preparação das ervas medicinais que se exerce a curas das doenças, etc. Nesse processo integrado entre, o sacerdote *ifa babalawo* (adivinho) ou *onisegun* (herborista) que se desenvolve o tratamento integral da doença. E é importante lembrar que a existência a medicina tradicional Africana é milenária e suas práticas foram transmitidas de geração em geração pelos iniciados através de tradição oral. Ela é seguida pela demanda da dimensão cultural. Os sistemas e as concepções da doença, diagnóstico, tratamento, a vida e morte está profundamente enraizado na dimensão sociocultural do indivíduo Africano onde, as vezes, há algumas variações de uma etnia em relação a outra.

O Poder da Palavra

É a força da palavra que tira, na confissão, as faltas cometidas; é o verbo que sacraliza a vítima no momento de sacrifício e põe em movimento as forças sobrenaturais; é ainda o verbo torna possível o regresso do equilíbrio do homem. A palavra engaja o homem, a palavra é o homem. É através das palavras que o génio que intervém no doente é nomeado, reconhecido, chamado e exigido de se retirar da vítima graças as encantações do vidente-exorcista, o médico tradicional. As palavras ligadas estreitamente aos gestos, à magia de sons e de tons, mais ainda talvez aos efeitos psicomotores dos ritmos e aos mistérios de símbolos. A palavra na tradição Africana não tem o sentido abstrato. Ela está integrada, e possui o poder, a força.

Na cultura do Dogon, a palavra se faz analogia com as vestimentas sociais. Conforme o velho e cego Ogotemméli, maliano do planalto da Bandiagara, a palavra é como uma canga:

A canga é serrada, para que a gente não veja o sexo da mulher. Mas ela dá toda vontade de ver o que está em baixo. É causa da palavra que *Mommo* [O Criador] meteu no tecido. Esta palavra é o segredo de cada mulher e é ela que atrai o homem. É preciso que cada mulher tenha as partes íntimas, escondidas para que seja desejada. Uma mulher que passeasse nua no mercado, nenhum homem correria atrás dela. Mesmo se ela tivesse uma grande beleza. Si ela não tem nada na cintura, o coração de homem não lhe desejaria. A mulher ornamentada, os homens a deseja mesmo se ela não é bela. (...). **Ser nu é estar sem palavra.** (GRIAULE, 1948: 93).

Na cultura Yoruba, a palavra tem a origem no Axé. O *axé*, ou *ashé* se traduz como o “poder”, é o conceito que designa o dinamismo do ser e a vitalidade da vida. O poder, *axé*, do ancestral-orixá teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocado.

O *Ashé*, o poder em estado de energia pura é fonte criativa de tudo que é. E é o poder de ser, o princípio nos seres, o poder de ser, enfim, tradução” canônica” de *ashé* como palavra é “Palavra criativa” ou “Logos”. De acordo com Louis Gates:

Nós podemos traduzir *ashé* em vários sentidos, mas o *ashé* foi usado para criar o universo. Eu traduzo como “logos”, como a palavra, compreendendo, a palavra como audível, e mais tarde visível, sinal de razão. (GATES, 1988: 7)

Ashé, portanto, pode ser compreendida como o princípio inegável no universo e nos humanos, ou como a racionalidade em si mesma. O *ashé* é o princípio no qual confere a cada ser humano a sua identidade e o seu destino, *ori* ou *akara-aka* na língua Yoruba ou Igbo. Assim para os Youruba a pessoa humana possui três elementos: *ara* (corpo), *emi* (alma) e *ori* (cabeça inata) que é responsável pelo destino do homem. *Ori* ou *akara* considerado como destino define o caráter individual da pessoa. E é o sentido de ser no projeto existencial, no qual provem da dimensão espiritual e racional do ser

humano. O destino como o percurso prospectiva em si mesma, é uma característica única do ser espiritual e racional, que é o ser humano.

Religiosidade e doença

A religiosidade Africana não é uma simples coerência da fé com os fatos, da razão com a tradição, ou o pensamento com a realidade contingente. Trata-se de uma coerência, uma compatibilidade e complementaridade global de todas as disciplinas, todos os domínios de saber e conhecimento são integrados. Por exemplo:

No pensamento Yoruba, desde dos tempos de *Oludumaré* [Divindade Yoruba da Criação, representação material e espiritual do Universo, uma das expressões de Deus Supremo], um edifício de conhecimento se edificou, no seio do qual o dedo de Deus está presente em tudo até aos elementos mais rudimentares [simples] da vida natural. Filosofia, teologia, política, sociologia, direito foncieira, medicina, psicologia, o nascimento e a morte se encontram no sistema logico bem rigoroso que não é possível de amputar uma só parte sem paralisar todo o conjunto de estrutura. (ADESANYA, 1958:39-40)

Esta exigência de compatibilidade global dos saberes e conhecimentos não se refere apenas para os Yoruba mas, abrange a todo pensamento Africano. Não se trata das funções mantais nas sociedades inferiores, mentalidades primitivas ou estrutura “pré-lógica” (LÉVY-BRUHL, 1910; 1922). Mas Lévy-Bruhl reconheceu, tardiamente, no fim da sua vida afirmando: “A estrutura lógica de espirito é mesma em todos os homens” (LÉVY-BRUHL, 1949:73). Na verdade, quando olhamos atrás é difícil chegar a compreender como número de teorias sobre a crença de “homem primitivo e sua origem e desenvolvimento da religião pude ser formulada. Não é apenas porque as pesquisas modernas tomaram as coisas que os autores da época não conheciam. E é tão evidente mesmo ao sujeito dos fatos que eram acessíveis é curioso ver como eles disseram coisas absurdas e contrários ao bom senso. E portanto esses homens eram sábios, cultos fortemente instruídos e competentes. Para chagar a compreender suas interpretações e suas explicações que nos parecem hoje incorretas e insuficientes Il preciso escrever um tratado sobre as ideias da época, sobre as condições intelectuais que

criavam limites ao pensamento, a curiosa mistura de positivismo, de evolucionismo, com restos de religiosidade sentimental. (Cf. EVANS-PRITCHARD, 1965: 8.)

No mundo Ocidental a fé foi traduzida numa divisão inaceitável entre dos domínios temporal e espiritual entre o profano e sagrado, como se fosse dois mundos separados. A fé não é um negócio de afetividade, ela requer um discernimento. Nas experiências Africanas de realidade há sempre um “mundo entre os dois” o domínio dos espíritos, onde o céu e a terra se encontram se comunicam.

A religiosidade tradicional Africana constitui um microcosmo espiritual vital, principal lugar de comunicação humana. Os espíritos dos ancestrais *mzimu* ocupam um lugar central na concepção do mundo. Oferecendo os sacrifícios e Invocando os espíritos ancestrais, eles se ocupam o bem estar da nação, da sociedade e dos indivíduos. Os Africanos creem que os mortos “vivem”. Eles não vivem, eles existem no estado de forças espirituais. Os espíritos dos ancestrais mantem a relação com a sua descendência e pode, retomando a expressão de Placide Tempels: “fazer beneficiar da eficácia da sua potência vital” (TEMPELS, 1946). Seguindo a filosofia Africana, os defuntos são portanto as potencias espirituais que podem agir eficazmente sobre seus descendentes e que não tem outra finalidade senão a consolidação as forças dos seus descendentes. Nesse processo a “potência de vida” que se desenvolve nos homens vivos no bem estar, a felicidade se deve sob influência dos ancestrais. Esta força, é o que distingue o homem de todas outras criaturas vivas: a inteligência, a sabedoria necessária da felicidade; mas ela pertence ao domínio do mundo dos espíritos. E a intervenção dos espíritos de ancestrais e dos *orixás* ou *inquices* é rigorosamente indispensável para proteger os vivos. E neste sentido, pode se dizer que sábio é mais perto dos mortos e pela sua sabedoria participa a dimensão e condição dos mortos. E os vivos tem igualmente a possibilidade de fortificar os ancestrais, de aumentar pela sua veneração, a oração e o sacrifício, a potência do Magara dos defuntos.

A relação dos vivos com os Ancestrais se caracteriza pelo ritual do sacrificio, estabelecendo o diálogo entre os dois mundos (dos vivos e dos que viajaram, os mortos). No sacrificio os vivos se partilham com os ancestrais os alimentos, cuja força existencial lhes dão o

sentido de vida. E a comunhão vai até a identificação, de certa maneira pelo movimento inverso a força do ancestral flui no sacrificador e na coletividade que ele se incarna. O sacrifício é ilustração a mais típica da lei geral de interação das forças vitais de Universo. (Cf. SENGHOR, 1956:54).

A vida, no pensamento Africano, está organizada em hierarquia na qual o homem ocupa no topo. O homem é, também, o rei do universo, a perfeição do seu modo de vida constitui o seu fundamento da sua existência. Para os Africanos, a vida constitui o valor supremo ao ponto do ideal do homem, o seu fim último é viver intensamente e de se realizar plenamente dentro das possibilidades. Este valor supremo que é a vida serve de critério para o julgamento a fazer sobre todos os outros valores. Um ser tem mais valor em relação ao outro na medida da sua perfeição qualitativa e intensiva do seu modo de vida. E é por isso que o homem é rei do Universo; ele possui, portanto, todos os seres deste mundo, a qualidade vital mais elevada. O homem é o existente mundano por excelência. (LUFULUABO, 1962: 33). E a vida social é uma criação contínuo. Viver é ser criador. Todo vivo deve, por consequência, cooperar com a esta vida. É uma necessidade natural que se torna uma obrigação moral. E é importante observar a orações Africanas sempre mencionam a vida. A “oração” é o fio misteriosa na qual o ser do homem em perigo procura sua harmonia e /ou equilíbrio na fonte primeira. A oração é o regresso a fonte. Ela restabelece, simplesmente, o contato com a vida. Ela é verbo, palavra salvadora. Ela rediz a ordem das coisas, por outras palavras, ela a recria. (M’VENG, 1963: 160). Nas orações cada um se endereça as suas preocupações, petições, desejos, agradecimentos, etc., aos ancestrais e *orixás* ou *inquices*, sobretudo, aos mais poderosos dentre eles, aqueles que descendem das comunidades ou ainda aqueles cujos os seus prestígios, foram reportados pela tradição e os mitos, lhes amparam no estado sobrenatural. Os ancestrais privilegiados, aos quais se presta um culto particular, são a força se aumenta pela veneração de numerosos fieis e que podem em troca pela virtude desta força ajuda os homens se tornarem “deuses” e são fortificados pelos *orixás* ou *inquices*, as forças da natureza.

Os espíritos benfeitores são aqueles dos ancestrais e outros espíritos protetores que oferecem proteção pessoal do homem e guiam toda a comunidade. Eles recebem o poder diretamente do Ser- Supremo – *Olorum, Nzambi*, Deus. No que concerne aos espíritos errantes, todos são considerados como ligados a exercício da desordem, o mal personificado. E pela sua própria essência, eles são responsáveis e a origem de desordens que causam desequilíbrio da vida humana e até a morte. O seu único objetivo é fomentar o caos e submeter o homem a influência do “Diabo”. (SHORTER, 1985). Os demônios e diabos são considerados como espíritos do mal e eles podem ser espíritos decadentes, outros errantes dos mortos (aqueles que são mortos sem reconciliar com Deus e os homens) que procuram e/ou exigem a vingança. Dentre os quais se encontram também os espíritos dos feiticeiros, das pessoas que cometeram crimes abomináveis, tais como os que tiveram mortes súbitas, por assassinatos, suicídios, etc. E que não tiveram o ritual necessário e digno dos mortos. Estes são, por conseguinte, excluídos da comunidade dos ancestrais. Eles vingam aos vivos e infligem o sofrimento, as doenças e mesmo a morte. Nas sociedades africanas os espíritos são mais respeitados e temidos do que os vivos. Na perspectiva de interpretação da religiosidade africana, não é a morfologia social que domina e explica a religião, como queira Durkheim, mas ao contrário é o aspecto religioso místico que domina o social. Enfim como afirma Roger Bastide: “Mas é preciso mostrar ainda que esses cultos não são um tecido de superstições, que, pelo contrário, subtendem uma cosmologia, uma psicologia e uma teodiceia; enfim, que o pensamento africano é um pensamento culto.” (BASTIDE, 2001:24).

A presença do mal constitui uma das grandes preocupações nas sociedades Africanas. E é preciso, portanto, procurar a explicação do mal no mundo se situa no além da experiência humana, o mundo invisível, os mundos dos espíritos do mal são considerados, geralmente, responsáveis do sofrimento das pessoas na qual eles tomam posse. Para *Nganga*, a liberação do espírito do mal se torna, deste modo, uma questão central no exercício das suas funções de curar. A cura, tal como é visto em África, é um conceito de dimensão global que não se limita apenas ao aspecto físico, mas sim, abrange todos os aspectos de sofrimento dos homens e incluindo aqueles que afetam a sua vida moral e espiritual. O processo de cura do

nganga se endereça o ser humano na sua totalidade, todo inteiro. Da mesma maneira a cura não se limita apenas ao indivíduo mas afeta toda a vida da comunidade, da sociedade em geral, a sua relação com o ambiente e cosmos de uma maneira global.

Conceitos de doença

A doença gera desordem nos homens e na sociedade. E é o mal, como desordem, que é a origem do sofrimento dos homens. Ele provoca a doença, o desequilíbrio, a desordem na vida dos homens e deve, portanto, ser suprimido. O contexto de doença, geralmente, se caracteriza pelas queixas e lamentações e constituem os motivos das consultas dos pacientes para compreenderem a sua origem. Numerosas são ainda as concepções do corpo humano que presidem as explicações da desordem ou das doenças e que restituem a condição humana à tutela do cosmos. Nas diversas tradições Africanas reencontramos concepções sob forma próxima dos fundamentos da homeopatia: o homem aparece aí como microcosmos. Os mesmos componentes encontram na composição do universo, as leis que regem o comportamento do homem repousam nas qualidades ou nos movimentos dos astros. Por exemplo, o magnetizador transmite, pela imposição de mãos, uma energia que regenera as zonas doentes, e restabelece o corpo em harmonia com os fluxos de seu ambiente. O corpo humano é aí um campo de força submetido a alteração, a variações que o curandeiro pode combater. O homem, por conseguinte, é um ser de relação e de símbolo, e que o doente não é somente um corpo que precisa ser consertado. Há pluralidade de corpos como há pluralidade de culturas. O corpo é uma construção social e cultural cuja “realidade última” nunca é dada. O corpo emaranha-se, com sua performance e seus componentes, na simbólica social, e ele só pode ser apreendido relativamente a uma representação que jamais se confunde com o real, mas sem a qual o real seria inexistente. O simbolismo alimenta-se de sentido e de valores culturais, e torna-se acessível à ação coletiva. E é da natureza do corpo ser metáfora, ficção operante.

O homem Africano tradicional crê-se vítima de feitiço porque está convencido disso por causa das tradições de seu grupo: seus parentes e amigos compartilham sua crença. E esta

crença se insere no contexto cosmológico das sociedades Africanas tradicionais. E frequentemente, quem afasta-se dessa visão é considerado estranho a comunidade ou portador de risco para a comunidade, devendo-lhe medo, tabu e necessita de uma ritual integração.

A eficácia simbólica analisada por Claude Lévi-Strauss não provê somente esse acréscimo de energia de que se nutre a cura: em certas condições ela abre o caminho à morte, desordem ou a desgraça.

A feitiçaria, com certeza, funciona em uma lógica social dessa ordem. Se a palavra, ou rito, podem denotar um sintoma, ou suscitar a morte, é porque eles encontram, antes de tudo, um eco no corpo, uma ressonância na carne. A palavra, o rito ou corpo bebem aqui na mesma fonte. Sua matéria prima é comum: tecido simbólico. Apenas diferem os pontos de imputação. Se o símbolo (o rito, a oração, a palavra, o gesto...), mediante certas condições, age com eficácia, embora pareça, a princípio de uma natureza diferente do objeto sobre o qual ele se aplica (corpo, a desgraça, etc.) é que ele vem mesclar-se, como água, à espessura de um corpo ou de uma vida que são eles mesmos tecidos simbólicos. (LE BRETON, 2011: 293).

Em geral os curandeiros, relembram sempre os valores tradicionais num clima de incerteza com caráter aparente de um integrismo moral alimentado de rigor da espiritualidade Africana, respeito aos preceitos ancestrais, regras e tabus...

Diferentes procedimentos terapêuticos se realizam:

- Consultas pela divinação;
- Arrependimentos e confissões das faltas;
- Purificação;
- Iniciação ou sacrifício;
- Benção final.

Não há obrigação de passar por todas as etapas. Cada paciente beneficia de um tratamento especial e apropriado conforme tipo de doença. Qualquer que seja, as

manifestações sintomáticas, o curandeiro se refere diferentes quadros clínicos à uma nomenclatura restrita de causas: transgressões dos atos proibidos, tabus; ataque dos feiticeiros; a falta do cumprimento das obrigações sociais.

Nas sociedades Africanas, face à doença, o curandeiro tem uma característica essencial nas tradições religiões da África.

Considerações finais

Para os Africanos a cura é um conceito global que não se limita apenas ao aspecto físico, mas abrange toda dimensão de sofrimento dos homens e incluindo a sua vida moral e espiritual. A cura compreende a pessoa toda inteira na sua integralidade. Assim a cura não se abrange apenas ao indivíduo mas sim a vida da comunidade e de toda sociedade. A medicina tradicional Africana se repousa sobre conduta existencial. Sem ter necessariamente elucidado as condições dos usos de uma simbólica, medicina tradicional repousam cada uma em um saber e um saber-fazer particular, mas elas não se cindiram apenas da intuição de sua importância na cura do doente. Elas fizeram do contato seu primeiro imperativo, lá onde a instituição médica, privilegiando outros utensílios, tende a manter uma distância social e cultura. No plano pratico, é importante valorizar as aplicações desses saberes endógenos, a religiosidade, medicine tradicional “, etc. e os aperfeiçoar inspirando ao saber-fazer dos componentes complementares no só e mesma herança, construir a coerência das práticas e nas démarches intelectuais no seio de uma cultura viva, aberta, capaz de responder eficazmente os desafios do tempo presente. As sociedades Africanas jamais são aquilo que parecem ser ou o que pretendem ser, elas exprimem-se em dois níveis pelo menos; um, superficial, apresenta as estruturas ‘oficiais’ o outro, profundo, abre o acesso às relações reais mais fundamentais e ás praticas reveladoras da dinâmica do sistema social.

Referências

ADESANYA, Adebayo. **Yoruba Metaphysical Thinking**. In Odù 5, Ibadan, 1958.

BALANDIER, G. **Sens et, puissance**. Paris: PUF, 1981.

- BALANDIER, Georges. **Le désordre : éloge du mouvement**. Paris : Fayard, 1988.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**. 1.ed. 4. Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BASTIDE, Roger. **Religions Africaines e structures de Civilisation**, Paris: Presence Africaine, Paris, 1968.
- BOLTANSKI, L. **As classes sociais e o corpo**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- CORREA, Sonia e HOMEM, Eduardo. **Moçambique primeiras machambas**. Rio de Janeiro: Margem Editora, 1977.
- DIOP, Cheikh Anta. **L'Unité Culturelle de l'Afrique Noire**. Paris: Présence Africaine, 1952.
- DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Perspectivas, 1970.
- EVANS-PRITCHARD, E.E **Witchcraft, oracles and magic among the Azande**. Londres. Clarendon Press, 1937.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. **Les Nuer**: Description des mode de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote africaine. Paris : Gallimard, 1968 [1940].
- GATES, Henry Louis. **A theory of Afro-American Literacy Criticism**. New York: Oxford University Press, 1988.
- GELFAND. ET AL. **The traditional medical practitioner in Zimbabwe**, Gweru, Mambo, Press, 1985.
- GRIAULE, Marcel. **Masques dogons**. Paris, Institut d'Ethnologie, 1948. [1938]
- GRIAULE, Marcel. **Dieu d'Eau**: entretiens avec Ogotemméli. (1898-1956). Paris: Fayard, 1948.
- HAAR, Gerrie. **L' Afrique et Monde des esprits**. Paris : Editions Karthala, 1996.
- HAMPATE BA , A. **Aspects de la civilisation africaine**. Paris : Presence Africaine, 1972.
- HOUNTONDJI, Paulin. (éd.). **Les savoirs endogenes : pistes pour une recherche**. Dakar : CORDESRIA, 1994.

JAHN, Jaeuilnheinz. **Munthu : L'Homme Africain et la culture Neo-Africaine**. Paris: Editions Seuil, 1961.

JULES-ROSETTE. B. Faith healers and folk healers: the symbolism and practice of indigenous therapy in urban Africa in **Religion**. II:127-149, 1981 b.

KAGAME, Alexis. **La Philosophie Bantou comparée**. Paris: Présence Africaine, 1976.

KUHN, Thomas S. . **A Estrutura das revoluções científicas**. São Paulo : Perspectiva, 2007.

LE BRETON, David. **Antropologia do Corpo e Modernidade**. Petrópolis/R.J.: Vozes, 2011.

LEVI-STRAUSS. **Structural Anthropology**. New York: Basic Books, 1963.

LÉVY- BRUHL, Lucien. **La mentalité Primitive**. Paris : Librairie Felix Alcan, 1922.

LÉVY- BRUHL, Lucien. **Carnets**. Paris : 1949.

LÉVY- BRUHL, Lucien. **Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures**. Paris : 1910.

MAKINDE, M. Akin. Cultural and Philosophical Dimensions of Neuromedical Sciences. In **Conference of association of Psychiatrists in Nigeria, the African Psychiatric Association and the world Federation for Mental Health**. University of Ife/ Nigeria 20-23 September 1982.

MANDELA, Nelson. **Un long chemin vers la liberté**. Paris: Fayard, 1994.

MBITI, JOHN, S. **African Religions and Philosophy**. Heinemann, 2 éd. 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **La naissance de la tragedie**. Paris : Gallimard, 1977.

OBIECHINA, E. Culture, Tradition and Society. in **the West African Novel**. Cambridge, CUP, 1978.

SENGHOR, Léopold Sédar. Lésprit de la civilisação ou les lois de la cultura négro-africaine. In **Presence Africaine VIII-X**, Paris :1956.

TEMPELS, P. **La Philosophie Bantoue**. Paris: Présence Africaine, 1965.

THOMAS, Louis-Vincent et LUNEAU, René. **Les Religions d'Afrique noire: Textes et traditions sacrés**. Paris : Editions Stock, 1995.

THOMPSON, J. Adewale. **African Beliefs: Science or Superstition?** Ibadan: Newton house Publications. 1977.

VINCENT, J.-F. Divination e Possession chez les Mofu montagnards Du Nord- Cameron., in **Journal de la Société des Africanistes**, XLI, t. 1971, 118 sqq.

WIREDU, Kwasi. **Philosophy and an African Culture**. Cambridge University Press. Cambridge, 1980.

Artigo recebido em 28 de janeiro de 2014. Aprovado em 02 de março de 2014.