

Maurício Waldman

ÁFRICA E ANTIGO TESTAMENTO:

Notas Conceituais para uma Abordagem Inédita



EDITORA KOTEV

CIÊNCIAS DA RELIGIÃO: Coleção Acadêmica 1

ÁFRICA E ANTIGO TESTAMENTO:

NOTAS CONCEITUAIS PARA UMA ABORDAGEM INÉDITA ¹

MAURÍCIO WALDMAN ²

“Ai da terra dos insetos zumbidores, que está além dos rios da Etiópia: que manda embaixadores pelo mar, em barcos de papiro por sobre as águas, [dizendo] Partam, mensageiros velozes, até uma de gente alta e bronzeada, até um povo temido em toda a parte; a um povo forte e dominador, cuja terra os rios dividem”.

“Nesse tempo, um povo alto e bronzeado trará ofertas para Javé dos exércitos, um povo temido por toda parte, um povo forte e dominador, cuja terra é cortada por rios; essas ofertas serão levadas lá onde é invocado Javé dos exércitos, sobre o Monte Sion”.

(Isaías, 18: 1-2 e 18: 7)

I. O AUTOR E O TEMA NO CONTEXTO DA OBRA

Devemos ao sociólogo alemão Max Weber, reconhecido arauto da objetividade no campo das ciências sociais, a máxima de que a despeito da imperiosidade da esfera do racional na investigação científica, a subjetividade persevera enquanto pilar de grande significação no afazer dos pesquisadores.

Isto porque para Weber, cabe ao investigador, em última análise, *o papel de encetar escolhas*, um protagonismo subjetivo que reservaria também um importante papel, no fragor do trabalho científico, tanto para a paixão quanto para a intuição (Vide WEBER, 1972: 25-27).

Axioma discutido em diversos pontos de uma obra de porte considerável, o sociólogo certifica que toda pesquisa tem um ponto de partida subjetivo, associado que está às referências de valor endossadas pelo investigador.

Dito com outras palavras, o fator subjetivo, ao estar inextricavelmente vinculado às opções do pesquisador, faz com que inexista objetividade inteiramente despida de subjetividade (WEBER, 1972 e 1967).

Pari passu, retenha-se que a subjetividade em nada afetaria o rigor do trabalho científico. Pelo contrário, seria uma alavanca para a progressão do conhecimento. Não por outra razão senão pelo fato do valor cognitivo nas ciências sociais residir fundamentalmente na predisposição do investigador em desenvolver pesquisas com métodos sistemáticos e padronizados de trabalho.

Logo, o ponto de partida de uma investigação até pode ser subjetivo. Porém, o ponto de chegada tem que ser obrigatória e rigorosamente objetivo.

Em conformidade com esta linha de argumentação, a temática de *África e Antigo Testamento: Notas Conceituais para uma Abordagem Inédita* resultou de farta gama de especulações, tanto interna quanto externamente aos centros de conhecimento sistematizado, cimentada por dados empíricos, leituras tematizadas, ensaios prévios e pontuações intelectuais inseparáveis de hipóteses e expectativas alimentadas por parte do autor deste texto.

De pronto, tem-se quanto ao tema, que este propõe um recorte que em princípio corresponderia, tal como sugerido pelo título, a um concerto de certo modo inusual: certificar as conexões entre Judaísmo e Africanidade.

Tal proposição, no concernente ao leque de avaliações presentes neste texto, poderia inclusive, em razão desta estar centrada na análise da *Torah*, ou Bíblia Judaica, tal como este livro icônico do Judaísmo é designado pelos hermeneutas bíblicos, ser entendida no plano de uma abordagem inédita.

Todavia, antes de tudo, independentemente de quaisquer observações referentes ao tema, esclareça-se que a adoção como foco de análise o estudo das vinculações entre duas matrizes, a africana e a judaica (que na perspectiva do senso comum seriam estanques e desprovidas de intercomunicação), explica-se por várias intercorrências da vida pessoal do proponente desta avaliação.

O autor, de família judaica, sempre nutriu relação de proximidade com as temáticas referentes ao universo negro e africano, interesse fundamentado, dentre outras razões, pelas vicissitudes que historicamente marcaram os judeus e as populações do continente africano.

Nesta derivação, seria permissível registrar que tanto os negros quanto os judeus foram em comum, incansavelmente estigmatizados no seio do imaginário ocidental por molduras reconhecidamente discriminatórias, e numa sequência igualmente secular, enquadrados como bastardos emblemáticos da civilização europeia (SARTRE, 1975).

Em especial, a percepção deste *locus* comum - que por sinal não omite considerações relativas quanto às especificidades para cada um dos casos - encontrou reforço na resiliente discriminação que repetidamente ensombrou os afrodescendentes no país, repetidamente apoiada num discurso nacional racista, sendo uma das notas mais perniciosas a notória desqualificação da África e da herança negra no Brasil (*passim* WALDMAN, 2017a; NASCIMENTO, 1978).

Seria imperioso registrar, quanto à elaboração deste texto, o *background* agremiado durante a experiência de dois anos e meio (1988-1990), de atuação no Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) ³, em São Paulo e no Rio de Janeiro, período no qual o autor igualmente participou do movimento ambientalista, de mobilizações étnicas e culturais, assim como em grupos com em prol da igualdade religiosa e racial (Cf. WALDMAN, 1988).

Anote-se que a passagem pelo CEDI foi cadenciada por debates e discussões travadas com muitos teólogos, agentes da Pastoral e no mais, com heterogêneo leque de atores ⁴ e parceiros coadjuvantes que transitavam no movimento ecumênico.

Estas interações inspiraram a confecção de diversos textos, ensaios e resenhas nas publicações da instituição e entidades congêneres, *sollo* ou em parceria com outros parceiros, dando conta de um temário bíblico ou correlacionado a este campo de reflexões (Vide WALDMAN, 2003, 1996, 1995, 1994a, 1994b, 1993, 1992a e 1992b; WALDMAN et GARCIA, 1991a e 1991b).

A mais ver, caberia uma nota específica ao teólogo gaúcho Milton Schwantes (1946-2012), biblista notável e professor na área da ciência da religião com o qual o autor teve o privilégio de travar muitas conversas e encontros, interações que resultaram na absorção de rica coletânea de matrizes conceituais, ensinamentos e ponderações, marcantes tanto nos tempos do CEDI, quanto nos anos que se sucederam a esta experiência.

No tocante à África, ressalve-se que a despeito de uma graduação em Ciências Sociais na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), pespontada por incursões no campo africanista (Cf. WALDMAN, 1979a, 1979b e 1978), que um esquadrinhamento sistematizado ocorreu tão só durante a dissertação de mestrado.

Este trabalho foi desenvolvido sob a orientação do antropólogo angolano Carlos Serrano entre os anos de 1992 e 1997, junto ao Departamento de Antropologia da FFLCH-USP na vertente da Antropologia Social e África, sendo que o texto final (WALDMAN, 1997), foi em boa parte agregado e publicado na obra Antropologia & Meio Ambiente (Cf. WALDMAN, 2006).

No intervalo de vinte anos após o término da dissertação de mestrado (WALDMAN, 1997), seguiram-se muitos aprofundamentos nos estudos africanistas, entremeados pela atuação como conferencista e professor em diversos cursos de capacitação em afro-educação, trajetória marcada pela elaboração de inúmeros *papers*, projetos e artigos com foco na Africanidade e temas afins.

Esta atuação em afro-educação foi pautada por palestras e conferências versando sobre tópicos como geografia e geopolítica da África, economia e blocos econômicos africanos, relações interestatais africanas, simbologia e iconografia africana, história da resistência da diáspora negra, cartografia de África e a história das formações políticas tradicionais do continente.

Nestas atuações, esteve presente uma tônica comum, demarcada pela preocupação em rever a percepção e a apresentação da África em sala de aula e no imaginário social, linha de discussão sempre associada à crítica ao racismo e ao colonialismo.

Neste percurso acadêmico, é de se salientar que o continente africano foi também foco de uma investigação de Pós-Doutorado, com tema centrado na questão das águas doces de Angola, da África Austral e das relações interestatais pan-africanas, trabalho realizado na área de Relações Internacionais do Departamento de Sociologia da FFLCH-USP no biênio 2012-2013, sob supervisão do professor Fernando Augusto Albuquerque Mourão (Vide WALDMAN, 2014).

Ao mesmo tempo, seria cabível consignar participação durante dez anos (2004-2014), como professor colaborador nos Cursos de Difusão Cultural do Centro de Estudos Africanos da USP (CEA-USP) e como consultor internacional da Câmara de Comércio Afro-Brasileira, a Afro-Chamber (2012-2014).

Em paralelo, outra frente de aprofundamento do conhecimento africanista ocorreu no campo do jornalismo, por intermédio de artigos publicados pela revista Brasil-Angola Magazine (São Paulo, entre os anos de 2011 e 2013), de textos para público amplo, divulgados no Portal Instituto Afro (São Paulo, 2016) e de materiais analíticos publicados pelo Jornal Cultura (Luanda, Angola, desde 2013).

Enfim, faria sentido registrar dois trabalhos que por inserirem instruções indexadas ao material que segue, seriam, pois, objeto de comentários específicos.

Nesta juízo cabe mencionar o ensaio *Africanidade, Espaço e Tradição: A topologia do imaginário africano tradicional na fala griot de Sundjata Keita do Mali*, um dos artigos preparatórios desenvolvidos no bojo da dissertação de mestrado, um texto que versa especialmente a questão da oralidade africana.

Este material foi publicado pela primeira vez na revista *África*, do Centro de Estudos Africanos da USP (WALDMAN, 2000) e posteriormente por *Cultura - Jornal Angolano de Artes e Letras*, de Luanda (Angola), circulando no formato de Encarte Especial (nº. 100, de Janeiro de 2016).

Ademais, caberia frisar que o *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS, entidade pública de pesquisa sediada em Paris, França), no ano de 2007, incorporou este texto ao acervo da instituição no feitiço de *paper* científico internacionalmente relevante (Cf. WALDMAN, 2000), sendo que em 2017, uma vez ampliado, revisado e masterizado, passou a circular na forma de livro eletrônico (Vide WALDMAN, 2017b).

A segunda menção faria jus ao livro *Memória D'África: A temática africana em sala de aula*, obra em coautoria (Cf. WALDMAN et SERRANO, 2007), atualmente na 5ª edição e indexada à rede da Biblioteca Nacional, publicação que revê a imagem da África nos termos de axiomas afrocentrados e na senda do multiculturalismo.

Sendo estes os suportes procedimentais que pavimentaram a feitura de *África e Antigo Testamento: Notas Conceituais para uma Abordagem Inédita*, passemos então ao debate do teor ao qual a obra se propõe a discutir.

II. O ESTADO DA ARTE DO TEMÁRIO DISCUTIDO NESTE TEXTO

O nexó central de *África e Antigo Testamento: Notas Conceituais para uma Abordagem Inédita* tem por mote precípúo analisar a existência de conexões entre dois diferentes sistemas simbólicos e enunciados cultural-religiosos - o bíblico e o africano - que antecipe-se, de modo algum são antagônicos ou impermeáveis um relativamente ao outro.

Posicionando de um lado as inferências relativas à Africanidade e de outro, as que cadenciam o universo bíblico, temos que ambas dizem respeito a dois influentes e complexos modelos de percepção do mundo. Portanto, como tal configuram-se em duas multifacetadas *weltanschauung* ⁵.

Neste prisma, o eixo da análise de *África e Antigo Testamento* elege como demarcação axiológica as narrativas formatadas pela tradição veterotestamentária, mais precisamente da תורה, pela *Torah* hebraica, legado que nos próximos parágrafos esta obra intenciona pontuar na ótica da Africanidade.

Como se sabe, a *Torah* é a referência emblemática do Judaísmo, traduzida como *lei, doutrina, sistema, método, instrução* ou *ensino* no *lato senso*. Fundamentalmente, o termo reporta aos Cinco Livros de Moisés, designados pela Cristandade como Pentateuco, palavra grega formada pela junção dos termos πέντε (*pén-te*, cinco) e τεύχος (*téukhos*, rolo ou livro).

Integrando o Antigo Testamento (doravante AT) da Bíblia Cristã, os livros da Bíblia Judaica ⁶, em igual passo ao prestigiado posto que ocupam no seio do Judaísmo, são indiscerníveis da matriz judaico-cristã que crescentemente se confundiu como o modo de ser, pensar e de agir do rol de atores representados no padrão civilizatório ocidental.

A expansão do Ocidente no teatro planetário ⁷, carreando consigo este modelo de aferição da realidade e de relação com o divino, induziu junto a diferentes povos e nações incorporadas à *weltpolitik* da arquitetura de poder europeia, a elaboração de novas leituras desta codificação religiosa, assim como novas configurações para os cultos e novas molduras eclesiológicas.

Nos espaços extraeuropeus crescentemente incorporados ao sistema ocidental, independentemente dos intentos diretos ou indiretos da catequese missionária em

fagocitar as culturas religiosas nativas, muitas vezes estas iniciativas substantivaram esforços na direção rever em maior ou menor grau as culturas religiosas tradicionais, adaptando-as ou associando-as ao cosmos bíblico.

Dita materializada numa sortida coleção de sociedades africanas, seria oportuno assinalar que desde os princípios do século XX este debate acumulou um ponderável acúmulo de discussões, na forma de textos, livros e estudos acadêmicos nas áreas da teologia e da ciência da religião.

Esta produção, encabeçada por estudiosos africanos e afrodescendentes, lado a lado com especialistas ocidentais, tendencialmente destaca similitudes e equivalências entre as posturas e os códigos que transitam junto à materialidade social africana e o que comumente é definido como *ethos*⁸ bíblico.

Não surpreende então que novas teorizações, doutrinas e formatos eclesiológicos tenham florescido em solo africano e na diáspora negra, de um modo ou de outro articulando a *weltanschauung* africana no bojo da doutrina cristã, mantida no cerne das várias ressignificações sapienciais⁹.

Isto sem contar que no frígido das reações ao colonialismo ocidental, uma coletânea heterogênea de releituras da Bíblia por parte das sociedades locais floresceram à sombra da autoridade europeia, contestando a dominação estrangeira no plano do imaginário ou no da ação política direta, e por esta razão, indexadas à trajetória das insurgências étnicas e/ou nacionalistas visando a libertação nacional dos africanos (Cf. BALANDIER, 1976).

Com efeito, a produção de conhecimento nesta vertente é farta e estimulante. É o que revelaria qualquer consulta a compêndios, publicações e literatura especializada versando sobre a Bíblia, com foco ou não nos livros sagrados e/ou no mundo negro.

Preliminarmente, no escopo desta análise poderíamos elencar um diversificado *pool* de publicações impressas: Afro-Ásia; Bibliografia Bíblica Latino-Americana; Cultura: Jornal Angolano de Artes e Letras; Mosaicos da Bíblia; Mundo Negro - Revista Misionar Africana; Nigrizia: Fatti e Problemi del Mondo Nero; Revista Shalom e Revista Tempo e Presença, periódicos indexados ao prontuário bibliográfico desta proposição (Ver em Bibliografia: Compêndios, Coletâneas & Revistas).

Ainda neste segmento, ateste-se ainda a proliferação de home pages especializadas na interconexão entre Bíblia e Africanidade, dentre as quais páginas como de *Scriptura*, publicação digital mantida pela Stellenbosch University da África do Sul,

expõe farta elaboração teórica da discussão bíblica desenvolvida por africanos (Vide Webgrafia).

Num olhar mais cirúrgico, e igualmente em caráter eminentemente introdutório, poderíamos citar, dentre outros materiais e em observância a chaves bibliográficas, os artigos e *papers* que seguem: BAPTISTA (1988); CHALK (2006); DUBE (2012); FORDE (1959); FRISOTTI (1955); HARRIES (2009); LUKAMBA (1987); NALWAMBA *et* BUITENDAG (2017); SAKUPAPA (2012); SERRA (1933); SILVA (1988); SOUZA (1994), SOUZA JÚNIOR (1995 e 1994) e SCHNIEDEWING (2004).

Sumarizando o que foi exposto, a nota comum ao cabedal de referências listadas, assim como a um inumerável rol de materiais que transitam pela discussão bíblica, conduz recidivamente a trabalhos que se dedicam a deciptar dimensões expressas na literatura bíblica que estão presentes ou seriam estruturalmente similares aos sistemas religiosos tradicionais africanos.

Por outras vias, encetam do mesmo modo uma ressemantização das cosmogonias religiosas tradicionais a partir de exegeses que lhes emprestam sentidos que não são objetivamente sancionados pelas culturas externas ao mundo ocidental. Sobretudo, porque reportam a materialidades sociais específicas, cujas injunções imaginárias, portanto, estão calcadas por diferentes redes de significações.

Igualmente representativa destas releituras que conectam interfaces entre o mundo negro e o universo bíblico, são as linhas de interpretação esposadas em especial por vertentes evangélicas com clientela negra e/ou africana, que se empenharam em “etiopizar” personagens icônicos dos livros da Bíblia.

Nesta derivação, localizamos imagens idealizadas que enfatizam ou sugerem, por exemplo, a negritude de Jesus, Moisés, dos profetas e apóstolos, empreendimentos que se tornaram hermenêuticamente controversos, a isso se somando o incômodo gerado em segmentos das igrejas cristãs ocidentais pela contestação da iconografia institucionalizada dos personagens bíblicos.

Entenda-se que embora a chamada etnização da iconografia religiosa seja por definição uma enunciação em aberto - dada a inexistência de registros imagéticos históricos dos protagonistas bíblicos -, o problema antes residiria no fato destas releituras fazerem uso de postulados apriorísticos, muitas vezes desacompanhados de dados empíricos e de provas científicas, carecendo também de fundamentação histórica e antropológica.

Nesta perspectiva, certo é que nada obstará reconstruções com este perfil. Afinal, a Bíblia é ciosa em afiançar a *unidade absoluta do gênero humano*, eximindo-se de cristações raciológicas e de hierarquias raciais. Objetivamente, a mensagem bíblica está em clara discordância com interpretações discriminatórias, tais como a desditosa tese da “maldição camita”¹⁰, sendo que na sua acepção central, entende o conjunto da Humanidade como consorciada ao Criador.

Logo, o ponto problemático destas tentativas em rever a Bíblia se restringiria à reincidência em adotar novas roupagens para personagens bíblicos clássicos, desta feita apelando para tratos fenotípicos ajustados aos padrões exegéticos tradicionais, mas descartando a consecução de hermenêuticas que repensem o legado bíblico no que tange à sua essencialidade.

Diante deste quadro, que persiste num cenário que solicita novas abordagens do sagrado (Cf. QUEIROZ, 1996), e que em paralelo tem se mostrado muito resiliente em manter modelos hegemônicos de percepção dos textos bíblicos, é que se tornaria alvissareiro pautar o temário de *África e Antigo Testamento*.

Por este ângulo, atenha-se primeiramente que no âmbito da ciência da religião, ou para assentar um jargão clássico, da *Religionswissenschaft*, a prioridade volta-se para a *avaliação externa* dos fenômenos religiosos, mantendo-se em um segundo plano as argumentações de cunho doutrinário ou internista. Ficam em aberto então, caminhos para as mais diferentes possibilidades de estudo.

Em segundo lugar, seria pertinente subscitar, com base no que foi colocado, que os estudos da Bíblia vocacionalmente certificam que enquanto obra religiosa, os livros bíblicos são assumidos qual um *locus classicus*, no sentido de que estas narrativas são adereçadas da investidura de polo magnetizador dos estudos sapienciais.

Exatamente por estas razões, cabe anotar que enquanto constructo teórico o axioma central de *África e Antigo Testamento* prende-se a um direcionamento diferente das amarraduras que via de regra, tipificam as tipologias de estudos que acabamos de comentar.

Manifestadamente, por esta proposta pautar não uma leitura do *corpus* africano na ótica do que as escrituras bíblicas consagram, *mas antes, uma leitura da Bíblia, e melhor aquilatando, da Torah, na perspectiva da Africanidade*. Qual seja: tenciona enunciar o que existe de africano nos textos bíblicos, e não o que há de bíblico no cosmos ontológico da África.

Daí que este marco fundante de *África e Antigo Testamento* precisamente tornaria plausível entender a proposta deste texto como portador de uma ótica inédita. E a saber, reforçando o que foi destacado, a perquirição que antecedeu a elaboração deste texto não localizou produção a referendar apreciações dos livros bíblicos posicionando a Africanidade enquanto modelo de interpretação.

Esta meta, em si mesma complexa e conceitualmente exigente, em vista de operar com contribuições temáticas e disciplinares extremamente diferentes, é o que em si mesmo poderia respaldar o ineditismo deste trabalho.

Envolvendo amarraduras que pretendidamente o autor entende como inquietantes e no mesmo passo, essenciais para uma cognição singular das narrativas bíblicas, a análise apenas poderia, nos seus limites, recomendar apensos que se tornam singulares diante dos métodos, escolhas e interconexões que insere.

Pois então, esta seria a contribuição deste texto: inquirir a narratologia bíblica numa ótica que pleiteadamente, pode descortinar novas aferições de um texto sem igual, a *Torah*, coletânea de livros reconhecidamente primaciais para o conhecimento bíblico.

III. O ENTORNO HISTÓRICO, METODOLÓGICO E CONCEITUAL DA TORAH

Conforme foi antecipado, *África e Antigo Testamento: Notas Conceituais para uma Abordagem Inédita* tem como meta a análise da *Torah*, a Bíblia Judaica, na ótica da Africanidade.

Nesta ótica, seria oportuno registrar que no idioma hebraico - עברית, transliterado ¹¹ como *yvrit* ou então, como propõe o jargão rabínico, לְשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ, *Lashon Ha-Kodesh*, língua sagrada - tem-se que o vocábulo *Torah* congrega dois conceitos primaciais:

- תורה שבכתב, *Torah Shevikhtav*, literalmente a *Torah que é escrita*, isto é: o Pentateuco ou Lei Escrita. Daí advém o livre curso da expressão תורה ספר, *Sefer Torah*, o “Livro ou Rolo da *Torah*” e da forma plural תורה ספרי, *Sifrei Torah*, “Livros ou Rolos da *Torah*”. É conveniente sublinhar que a *Torah* não pode ser confundida com o תנ"ך *Tanach*, compilação mais ampla dos livros sagrados judaicos (Bíblia Judaica), que inclui, além da *Torah*, o נביאים, *Nevi'im*, os Livros dos Profetas e o כתובים, *Ketuvim*, reunindo onze livros hagiográficos das Escrituras. Importaria ressaltar que a palavra *Tanach* é justamente um acrônimo formado pelas letras iniciais de *Torah*, *Nevi'im* e *Ketuvim*.
- תורה שבעל פה, *Torah Sheveal Peh*, *Torah* que é dita ou falada (ou seja: a Lei Oral), base para uma volumosa exegese rabínica, consignada, por exemplo, no תלמוד, *Talmud* (significando estudo ou instrução em hebraico), designação que identifica duas sortidas coleções de escritos, a mais antiga compilada na Palestina por volta do ano 375 (igualmente conhecido como *Talmud Ierushalmi* ou *Jerosolimita*), e a segunda, compendiada na Babilônia durante o Século VI (*Talmud Bavli*). Em tempos mais tardios, surgem os *Comentários do Talmud*, que vem à luz na forma de glosas particulares, que a despeito de certa popularidade, não foram editorialmente coligidas numa única publicação.

Desta forma, temos que a palavra *Torah* adequa-se como designação genérica para duas normatizações religiosas, *a Escrita e a Oral*, ambas carreando amplo respeito e prestígio no seio dos adeptos da religião judaica.

Mais extensivamente, faz-se uso da terminologia *Torah* para qualificar ubiquamente toda e qualquer dissertação sobre estas legislações, incluindo-se neste rol o מדרש, *Midrash*, ramo da literatura rabínica com foco nas interpretações e comentários

sobre a Lei Escrita e a Lei Oral, a literatura talmúdica e ademais, as apreciações resguardadas por estes livros (BEREZIN, 1995: 663 e JUDAICA, 1967: 1165).

Retenha-se que desde os tempos mais longínquos, o povo de Israel manteve uma tradição de comentar e interpretar a Lei Escrita, origem de um conhecimento extenso e meticuloso, lentamente decantado e repassado oralmente de geração em geração.

Entenda-se que a importância da תורה שבעל פה, a Lei Oral, junto ao corpo principal da religião judaica, aparte controvérsias entre as diferentes correntes do Judaísmo ¹², fica demonstrada quando as narrativas tradicionais insistem que a *Torah* Falada também teria sido entregue, junto com a *Torah* Escrita, diretamente pelo Deus Único ao Profeta Moisés durante o *interregno* do Êxodo no Monte Sinai (Cf. JUDAICA, 1967: 764).

A *Torah* Escrita, universalmente percebida como o núcleo sensível do Judaísmo, é composta por cinco livros, qual seja, o Pentateuco, coletânea canonicamente indexada à Bíblia Cristã ¹³, apresentando uma ordem tradicional de exposição que é a mesma do AT ¹⁴, cada um dos quais, identificado com um nome especificamente hebraico ¹⁵:

- בְּרֵאשִׁית, transliterado como *Bereshit* e significando “No Princípio”, equivalendo ao Livro de Gênesis;
- שְׁמוֹת, *Shemot*, literalmente “Nomes”, correspondendo ao livro de Êxodo;
- וַיִּקְרָא, *Vayikra*, traduz-se como “E Ele Chamou”, correspondendo ao Levítico;
- בְּמִדְבָּר, *Bamidbar*, literalmente “No Deserto”, correspondendo ao Livro de Números;
- דְּבָרִים, *Devarim*, ao pé da letra, “Palavras”, correspondendo ao Deuteronômio.

Considere-se que a *Torah* obrigatoriamente utiliza pergaminho como material de suporte para a escrita, sendo confeccionada por escribas autorizados e sempre acondicionada na forma de rolo, protegida por uma capa de veludo entre os judeus *asquenazim* ou por uma caixa cilíndrica com abertura axial entre os *sefaradim* ¹⁶.

No culto sinagoga, a *Torah* é um elemento litúrgico central, guardada após a leitura dos fiéis no אָרוֹן קֹדֶשׁ, *Aron Kodesh* (tabernáculo sagrado), receptáculo ou nicho em princípio voltado para יְרוּשָׁלַיִם, *Yerushalayim*, a cidade de Jerusalém, onde é mantida após o término do serviço religioso.

Atente-se que do ponto de vista da construção textual, a *Torah*, tal como é consultada e resguardada para leitura nas sinagogas, é um código definido como *massorético*, terminologia com raiz no hebraico מסורה, *Masorah*, que em hebraico significa tradição.

O texto massorético resultou dos esforços dos tradicionalistas judeus, os בעלי המסורה, *Ba'alei ha-Masorah*, guardiões da tradição ou *Massoretas*, que no período entre os Séculos VII e X normatizaram a feitura do *Tanach*, empreendimento que abarcou o tipo de escrita do texto sagrado, o sistema de pronúncia dos livros da compilação e as diretivas gramaticais.

Com isso buscavam para garantir a confecção e a divulgação de cópias fidedignas dos rolos da *Torah*, para deste modo, assegurar a legitimidade dos livros sagrados. Com efeito, tomando por base o afamado *Codex Alepo*, a mais antiga edição conhecida do texto massorético da Bíblia Judaica (Século X), comprova que esta codificação, a única aceita pelo Judaísmo tradicional, persistiu como padrão de referência para o texto da *Torah*.

Cabe igualmente anotar a ampla utilização do חומש, transliterado como *Humash* ¹⁷, cópia impressa da *Torah* (logo, um códice), habitualmente consultado pelos judeus para acompanhar a leitura da *Torah* quando não estão presentes no בימה, *Bima*, o púlpito das sinagogas.

Mas, o *Humash*, não sendo escrito a mão em pergaminho e tampouco constituindo um rolo, não se reveste da investidura sagrada usufruída pela *Torah*, sendo por definição, o suporte para análise e manipulação exclusivamente laica dos rolos sagrados.

Outra notação cautelar cabe ao סידור, *Sidur*, o Livro de Rezas judaico, que reforça por intermédio de preces cotidianas preceitos e indicativos registrados na *Torah*, que independentemente das versões que circulam junto às diversas circunscrições étnicas internas ao grupo judeu, se mantém em *dueto* com os cânones e a hermenêutica tradicional judaica.

Num plano histórico e cultural, entenda-se numa definição sintética que o *Tanach*, e por extensão a *Torah*, constituem construções religiosas que refletem uma profunda vinculação com povos e culturas do antigo Oriente Médio *semítico*, e paralelamente, no que interessa ao mandato cardeal desta análise, com o Egito *africano*, realidade determinante para todo tipo de intercâmbios culturais e religiosos.

Numa exemplificação simples, contudo bastante representativa, os כרובים, *kerubim*, conjunto híbrido de seres e entidades sobrenaturais que transitam em inúmeros momentos nas narrativas da *Torah*, estes assumem figuração *acadiana* no relato do Éden, *egípcia* quando relacionados à Arca da Aliança, *abilônica* no Livro de Ezequiel e *iraniana* num seletivo leque de relatos da tradição oral coletada pelos rabinos (*apud* NOVAES, 1899: 79).

Apenas este exemplo demonstra de imediato a incorporação pela *Torah* de tradições incrustadas em um vasto *teatro geográfico* (Cf. HULL et JOTISCHKY, 2009; BARNAVI, 1992; SCHWANTES, 1984; REINACH, 1909), formatando uma *escritura* que reporta à agregação de tradições étnicas, culturais e religiosas de cunho heterogêneo, remontando a milênios de história, intensas trocas culturais e a um variegado estoque de conceitos cosmológicos (CLÉVENOT, 1979: 21-30).

Nesta linha de abordagem, esta avaliação, que assume como informação matricial o texto massorético da *Torah* (TORAH, 2001), secundado por consultas pontuais ao *Tanach* (TANACH, 2009), assim como ao *Sidur* (SIDUR, 2015), entende de igual modo, que pareceres procedentes de outras bases de dados devem ser evocados para desenvolver análises comparativas, anuir e/ou contestar linhas de argumentação, alinhar critérios e delimitar questionamentos.

Para nos determos num bom exemplo, veja-se o papel de Jetro na *Torah* e no Alcorão. Sacerdote da terra de Madiã ou Midian, rincão árido situado no que hoje constitui o Noroeste do Reino da Arábia Saudita ¹⁸, o personagem Jetro, não obstante ser reconhecido pela *Torah* e pelo AT da Bíblia Cristã pela projeção sacerdotal, é fundamentalmente o sogro de מֹשֶׁה רַבֵּנוּ, *Moshe Rabbenu*, Nosso Mestre Moisés, tal como é entronizado entre os judeus (Cf. *Shemot*-Êxodo, 3: 1, 4: 18. 18: 1 e 18: 12).

Todavia, outra bem diferente é a leitura que o Alcorão empresta a este inquietante protagonista abraâmico. Para o livro máximo muçulmano, Jetro é bem mais que um sogro. Ele é um excelso profeta, posicionado numa mesma linhagem que inclui Noé, Abraão, Moisés e Jesus, e como estes, tido como predecessor de Maomé, o último dos profetas honrados com a transmissão das palavras de Deus à Humanidade.

Tal honorabilidade lhe é conferida em razão de antigas tradições agarenas, anteriores e posteriores ao Islam, que afirma serem Jetro e os Kenitas, etnia semita autóctone de Madiã, honrados antecessores do monoteísmo ¹⁹.

Este apontamento do Corão poderia facultar ponderação sinalizando para uma “costura sinonímica” que na *Torah*, ata e mescla o personagem madianita à atuação

de Moisés, abrindo caminho por intermédio deste arranjo narrativo, para o realce e legitimação do *status* do profeta hebreu como propugnador da fé num Deus único (*passim* SCHWANTES, 1984), uma nuance que indiscutivelmente, seria passível de inscrição no rol das tradições inventadas ²⁰.

Isto sem contar a possibilidade de um condicionante étnico nesta dessimetria de interpretações. No final das contas, Jetro pertence a uma *tradição ismaelita* ou *árabe*. Em síntese: uma filiação que não poderia passar despercebida num livro como o Alcorão, proveniente da Arábia ²¹.

Isto posto, sem esquecer considerações, obras e textos não-religiosos condizentes a uma análise nos moldes de *África e Antigo Testamento*, seria admissível indicar matizado conjunto de fontes e materiais da área da religião a garantir pavimento ao texto ora apresentado.

Dentre estes, enumeraríamos, além da *Torah*, *Tanach* e do *Sidur*, edições da Bíblia Cristã (incluindo o Novo Testamento, NT), obras de concordância e de chaves bíblicas (BÍBLIA 1, BÍBLIA 2, BÍBLIA 3, BÍBLIA 4 e BÍBLIA 5), assim como o Alcorão e livros de comentários sobre o texto alcorânico (ALCORÃO, AYAT 1 e AYAT 2).

Obviamente, análises cirúrgicas da *Torah* não poderiam estar alheias ao conhecido repertório da hermenêutica bíblica protestante e católica assentadas no materialismo histórico, atinente a muitas análises icônicas encontradas na ciência da religião, que reveem a versão tradicional de Moisés como origem do Pentateuco.

Associadamente, autores judeus, mesmo isoladamente e não pertencendo às escolas clássicas de interpretação bíblica, igualmente travaram debates com esta modulação, caso do intelectual e ativista do Bund ²² Jaim JITLOVSKY (1948), cabendo-lhes, portanto, um papel significativo a desempenhar numa análise com este perfil.

Apreenda-se outrossim, o caráter axial de investigações que abordam a construção estrutural do texto do AT, empresa realizada com o concurso de metodologias que distinguem na tecedura desta compilação, e portanto, da *Torah*, relatos diferentes que em um dado momento, foram costurados num texto único.

Os estudiosos da Bíblia identificam pois quatro documentos: a narrativa *Javista* (nomeado pela letra J), *Eloísta* (E), um código *Sacerdotal* (letra P, do alemão *Priester-kodex*, isto é, código sacerdotal) e uma agremiação normativa, reunindo prescrições e mandamentos, adstritos no livro do *Deuteronômio* (D).

Esta teorização, de importância seminal para os estudos bíblicos, foi estabelecida por Jean Astruc (1684-1766), médico e escritor francês, o primeiro a fundamentar as origens da análise textual crítica das Escrituras ²³.

O sábio entendeu que na Bíblia, duas das designações usuais de Deus, *Elohim* e *Javé*, não eram arbitrárias em nada, reportando, na sua proposição, a dois documentos cerzidos séculos atrás pelos compiladores da *Torah*, que Astruc definiu como sendo dois relatos da criação: o documento E (Eloísta) e o documento J (Javista).

Esta asserção, incorrendo em diversos desdobramentos, se tornou uma chave teórica fundamental para os estudos bíblicos no campo da ciência da religião (Ver entre outros REINACH, 1909: 256-260). À vista disso, o estudo da Bíblia reportaria não só a *livros*, conforme é conotado pela raiz etimológica da palavra, mas igualmente em *documentos*, laboriosamente costurados na tecedura da *Torah*.

Nesta ordem de considerações, o texto mosaico conformaria, apelando para um sugestivo trocadilho, *um mosaico de tradições*, dentre as quais, as repassadas de geração em geração mediante de ensinamentos orais.

Quanto ao plano bibliográfico, antecipando registros que este texto pretende alinhar, a problematização do texto da *Torah* recorreria a uma produção intelectual na qual podem ser listados variegado conjunto de especialistas, teólogos e exegetas, dentre os quais esta análise está elegendo: CLÉVENOT (1979); DREHER (1988a, 1988b, 1988c 1988d e 1986); DOBBERAHN (1991); DOBBERAHN *et* HOEFELMANN (1991); CAMPOS (1984), SCHWANTES (1992, 1989, 1984 e 1982); TERRA (1987) e WEGNER (1993).

Há de igual modo uma considerável literatura de apoio extrabíblica, relacionada ao Egito, ao antigo Israel e às sociedades do Fértil Crescente de outrora na interface com a Bíblia, permitindo credenciar um elenco de títulos de cunho protocolar, passível, é claro, de ser estendido por outras pesquisas.

Assim sendo, como prelúdio sintético poderíamos enumerar os seguintes suportes bibliográficos mais amplas: ARAÚJO, 1970; DRIOTON, CONTENAU *et* DUCHESNE, 1958; ELIADE, 1978; KRAMER, 1963; CARDOSO, 1990 e 1982; MAIMON, 2003; MEYER, 1985; NEHER, 1975; PARROT, 1955; PINSKY, 1982; PUECH, 1977; REINACH, 1909; RIBEIRO, 1955; SAUNERON, 1974; VENDRAME, 1981; VERCOUTER, 1974 e HAMURABI, 1976.

Topicamente, num plano essencialmente judaico, considere-se que a *Torah* se tornou esteio essencial da historiografia relacionada ao povo judeu, compondo um molde prototípico para obras desenvolvidas durante séculos por diversos autores, de origem judaica ou não.

Deste modo, assumida como substrato para explanações históricas, note-se que já no Século I o historiador judeu Flávio JOSEFO (1956), autor da minuciosa *Antiquitates Iudaicae* (Antiguidades Judaicas), mesmo se distanciando em diversos momentos da redação da *Torah*, persistiu em paralelismos evidentes com o ideário bíblico.

Esta tendência se manteve, de um modo ou de outro, no conjunto da bibliografia histórica judaica, inclusive nas elaborações contemporâneas, que não se dissociam, a despeito de posições mais apuradas, da formatação do relato torádico clássico (Vide BARNAVI, 1992; EBAN, 1971; JUDAICA, 1967; DUBNOV, 1953).

Ademais, nesta direção também seria possível catalogar copiosa “literatura popular bíblica”. Propensa a conotações arqueológicas, via de regra estaqueada em noções fundamentalistas, esta produção demonstra firme empenho em comprovar de um modo apologético a veracidade literal das narrativas compiladas no AT e NT.

Nesta linha de interpretação, podemos citar o famoso *best seller* “E a Bíblia tinha Razão”, do jornalista alemão Werner KELLER (1973), objeto de sucessivas reedições e traduzido para mais de vinte idiomas, que aparte a discutível cientificidade do material, não deixa de constituir um exemplo acabado do fascínio exercido no grande público pela literatura bíblica.

No que tange à África, sendo a *raison d'être* desta análise o recurso à Africanidade enquanto modelo axiológico no esquadrinhamento das narrativas da *Torah*, tal *modus operandi* necessariamente implicaria em posicioná-la como *sujeito da análise* a ser desenvolvida por este projeto de pesquisa.

Logo, desfrutando desta condição, esta demarcação prontificaria enunciar a noção de Africanidade enquanto eixo pivotante conceitual do instrumental teórico condizente à proposta deste texto.

Arrazoadado mais que suficiente para calçar juízos, comentários e detalhamentos das variáveis envolvidas num marco teórico que instala a África no centro das atenções.

IV. BÍBLIA E AFRICANIDADE: FORMATANDO UM MARCO TEÓRICO

Assumir a Africanidade como modelo interpretativo pressupõe necessariamente que a partir deste núcleo axiomático é que se torna possível a prospecção e vetorização dos dados a serem triados na *Torah*, modo pelo qual a meta precípua deste material - uma leitura do texto bíblico calcada em parâmetros relacionados à visão de mundo africana -, encontraria substantividade.

Neste seguimento, um primeiro dado refere-se à delimitação do que seria a própria África. No final das contas, como se sabe os povos que habitavam não só a África, mas igualmente a Ásia e a América, desconheciam que eram “africanos”, “asiáticos” ou “americanos” antes desta condição lhes ser informada pelos ocidentais. Aliás, nem mesmo os “europeus” reconheciam uma identidade geográfica continental até que eles mesmos disto se convencessem (*apud* TUAN, 1980).

Por si só, esta asserção poderia receitar que a África, tal como os demais continentes, seria tão apenas uma construção idealizada, sem maiores implicações para qualquer outra presunção que não a de tirar do anonimato uma territorialidade didaticamente delimitada na extensão plena das terras emersas da Terra.

Entretanto, a imagem do continente, captada a partir do espaço sideral (Figura 1), nos revela um continente assenhoreado por várias peculiaridades. Rodeada por imensas massas oceânicas, a África forma nitidamente uma unidade, que apenas desaparece da nossa retina em função de fronteiras e outras barreiras imaginárias que os humanos teimam em erguer uns contra os outros.

A África se impõe explicitamente pela sua vastidão, pela heterogeneidade dos seus dados naturais, pelo caráter compacto que somente ela, no tocante às terras emersas do Planeta, pode oferecer à nossa visão.

Fato em si mesmo investido de distinção, o espaço africano abrigou o surgimento dos hominídeos primonatos. Reiterando descobertas no Quênia, Tanzânia e em outros sítios arqueológicos na África, em 1974 o paleoantropólogo Donald Johanson fez um importante achado no coração da Etiópia: um esqueleto quase completo de uma mulher australopiteco com mais de três milhões de anos, prontamente batizada de *Lucy*²⁴, genealogicamente considerada a “Eva” da espécie humana.

Além disso, mais adiante surgem na África diversas cepas, como as do *Homo Eretus* e *Homo Sapiens*, que constituem origem de todos os seres humanos contemporâneos.

Deste modo, “não é de se admirar que uma autoridade na área da antropologia tenha comentado certa vez: Sob nossa pele, somos todos africanos” (CONNAH, 2013: 23; Ver também M’BOKOLO, 2012: 25).



FIGURA 1 - A África como uma massa continental compacta e única
(Fonte: < <http://www.mrfab.info/the-blue-marble-earth-wallpapers> >Acesso: 11-09-2017)

Ipso facto, as terras do continente africano albergaram durante dezenas de milhares de anos o essencial da demografia humana, que acorde com muitas datações, inicia há cem mil anos um processo de migrações que levou à ocupação da totalidade do ecúmeno pelos humanos a partir da África.

Contudo, enfatize-se que as pesquisas, não obstante terem lançado luz na história do continente e na do próprio gênero humano, tiveram que vencer diversas resistências, de caráter mais ideológico do que científico, relativamente à origem africana da Humanidade, bem como objeções quanto à primogenitura africana na civilização humana, que também tem início na África ²⁵.

Por outro lado, não há como contestar a propriedade e a comprovação dos dados empíricos. Em concordância com numerosas escavações arqueológicas e pesquisas dos paleoantropólogos, os assentamentos de homínídeos na África são de atestada ancianidade.

A partir de toda sorte de indícios, encontrados em áreas que ao longo de séculos e milênios presenciaram avultadas mutações ambientais e/ou de cunho antropogênico, confirma-se que comunidades humanas foram organizadas por todo o continente, que antanho, exibia quadro natural muito diferente do atual, dado que pode ser atestado por diversos levantamentos, que revelam uma multitude de ambientes favoráveis à vida humana.

No que tange aos espaços da parte setentrional do continente, área histórica, geográfica e culturalmente importante pela proximidade com as terras do Oriente Médio, pesquisas no campo da história ambiental nos revelam territórios pujantes de vida, favorecidos por padrões pluviométricos que milênios atrás, asseguravam a fruição de magnífica rede hidrográfica, pespontada por lagos, rios e brotos d'água, aspecto patente mesmo numa rápida consulta às cartas paleohidrológicas dos finais do Pleistoceno ²⁶ (Figura 2).

Detalhando melhor a questão referente à conexão terrestre com o Oriente Médio, note-se que a África, imensa, una, coesa e independentemente de coligar um quarto das terras emersas da Terra, apenas deixa de configurar uma ilha descomunal em razão de uma *sui generis* passagem natural terrestre, *praticamente uma ponte*, que interliga as terras africanas, a partir do Egito, com as demais paragens do Velho Mundo.

Trata-se do conjunto formado pelo Istmo de Suez e a Península do Sinai, situados a Leste do delta do rio Nilo (ou Baixo Egito), entre o Mediterrâneo e o Mar Vermelho, aos quais sucedem os espaços dos países do Levante, região hoje formada por Israel, Palestina, Jordânia, Líbano, Síria e partes da Turquia ²⁷.

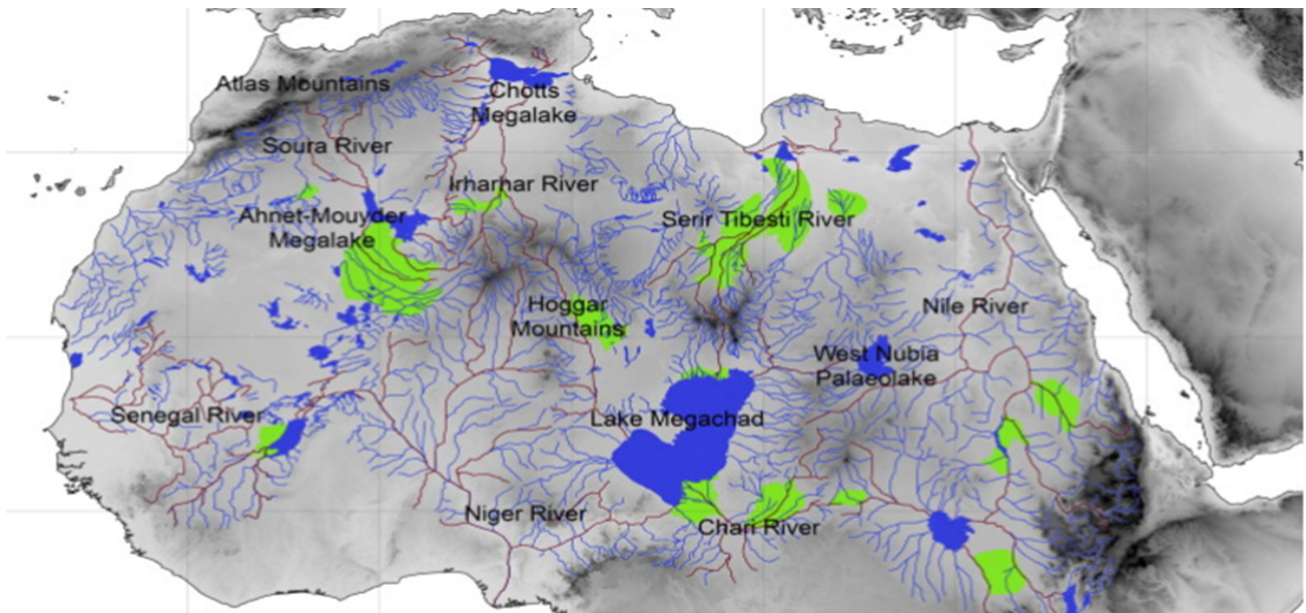


FIGURA 2 - Representação cartográfica incorporando as mais recentes pesquisas quanto aos paleorios e megalagos que até 11.000 anos atrás drenavam grande parte da África ao Norte da Linha do Equador. Os traços azuis representam grandes bacias hidrográficas hoje extintas e as áreas em azul contínuo, megalagos hoje desaparecidos e/ou transformados em espelhos d'água meramente residuais. Em verde destacam-se os leques aluvionais resultantes da erosão fluvial, gradativamente capeados pelos desertos. As variações de cinza correspondem ao relevo, com as partes mais altas em áreas com tons mais escuros (SCERRI *et alli*, 2014: 212).

Entretanto, em vista do que está exposto por este texto, destaque-se que esta dita é válida em especial para o espaço formado por Israel, Jordânia e Palestina, primeiros torrões postados a Leste desta passagem natural (Figura 3). Por isso, uma vez patente a singularidade desta comunicação natural, o passo seguinte seria então, caracterizar os ajustamentos desta nuance geográfica às determinações de índole histórica e cultural.

Nesta ordem de argumentação, no que consiste noutra notação ímpar, cabe observar que o espaço africano constituiu um crisol no qual sortida diversidade de práticas e noções políticas, sociais, culturais e religiosas foram amalgamadas, cristalizando-se pouco a pouco num substrato que embora dotado de natureza compósita, tem como copartícipes centenas de grupos, povos e etnias que habitam o continente, todos adscritos ao que conceitualmente tem sido proposto como *Africanidade* (WALDMAN *et* SERRANO, 2007).

Nesta acepção, a África não se confunde com uma acepção do continente que o enquadra meramente na sua explicitação espacial-cartográfica. Antes, se refere a um conjunto de normas, valores, posturas e concepções que se especificam em formas particulares de ser, agir e pensar, um *justus conscienci* que os antropólogos definem

como estilo tradicional de vida, imemorialmente postado no comando da totalidade das sociedades do continente.



FIGURA 3 - Fotografia da Nasa permitindo a visualização do Egito e o vale do Nilo a Oeste (1), Istmo de Suez (2), a Península do Sinai (3), o conjunto formado por Israel, Palestina, Jordânia, Líbano e Síria (4), o Mar Mediterrâneo (5) e o Mar Vermelho (6), cujas águas se comunicam com o Oceano Índico (Fonte: NASA, 2013, in: < <https://br.pinterest.com/pin/449726712770901521/?lp=true> >Acesso: 11-09-2017).

Esta moldura sociocultural encontra guarida na longa história das populações negras e africanas, que transcorreu sob o signo de vigorosas trocas e empréstimos culturais, ungidas pela essencialidade dos aportes de uma *lebensanschauung*²⁸ que fluiu em parceria perene com uma *weltanschauung* identicamente africana, se ajustando e interconectando com esta de modo impartível.

Estes pressupostos são formatadores de padrões axiomáticos únicos, indiscerníveis da personalidade cultural e civilizatória da África, e enquanto tal, não redutíveis a partir de modelos teóricos estranhos ao continente, disto decorrendo a petição em prol de metodologias diferenciadas, atenta à especificidade da África.

Em particular, o estudo de África sugere a crítica de visões periféricas ao continente, que preconizam um prontuário de julgamentos derivados de noções dominadas por metodologias não diferenciais, “eivadas de preconceitos e fundamentadas nos limites de suas proposições, não atingindo o núcleo de outras realidades históricas” (LEITE, 1992: 85).

Neste seguimento, poderíamos acolher aportes bibliográficos nos quais despontariam indicações como as aqui coligidas: CONNAH, 2013; M'BOKOLO, 2012; HAMPATÉ-BÂ, 2010; WALDMAN, 2017a, 2017b, 2012 e 2000; WALDMAN *et* SERRANO, 2007; LEITE,

1992 e 1984; MAZRUI, 1985; MUNANGA, 1984; NIANE, 1982; NIYANG, 1982; BALANDIER, 1976, 1969 e 1964; KAGAMÉ, 1975 e BASTIDE, 1974.

Cada uma a seu modo, estas contribuições expõem uma fisionomia comum para o continente, permitindo-lhe reivindicação enquanto civilização singular, ou então, para frisar uma vez mais o conceito que estamos a detalhar, de Africanidade, cujo âmago foi preservado em especial na África dita subsaariana, espaço que se estende das franjas do deserto do Saara à *finisterra* austral do continente africano.

Espaço que por excelência tipifica esta investidura civilizatória, também reconhecido pela literatura especializada como *África Negra*, esta moldura espacial, social, cultural e histórica, compõe, tal como ponderado pelo geógrafo francês Roland Jules-Louis BRETON (*passim*, 1990), uma das seis matrizes civilizacionais que, atravessando o tempo, magnetizam o universo identitário da Humanidade de hoje ²⁹.

Ao mesmo tempo, acautele-se quanto a “geografismos” demasiado elementares que podem induzir entendimentos simplificadores deste conceito. Fundamentalmente porque a Africanidade está presente tanto em termos de uma geografia continental quanto nos núcleos de afrodescendentes decorrentes do tráfico de escravos, em especial nas Américas, e pelas migrações contemporâneas que tomaram a direção dos países afluentes do Hemisfério Norte.

Substantivando-se então enquanto um *padrão civilizatório* agraciado de abrangente protagonismo na realidade global, esta aferição seria em si mesma, a pedra de toque para depreender a Africanidade enquanto arrazoado explicativo de longa série de manifestações sociais, culturais e religiosas, encontradas no passado histórico da Humanidade e também na realidade do mundo de hoje.

Este universo de declinações da Africanidade está embasado em lastros culturais que o antropólogo brasileiro Fábio LEITE qualificou como *valores civilizatórios em sociedades negro-africanas* (1984: 33-57), os quais, no prisma da análise proposta por este texto, envolveriam aspectos nodais de uma forma ou de outra, em maior ou menor grau, estão presentes na África e na diáspora negra. Tais seriam:

- A onipresença de *forças vitais* imiscuídas aos reinos animal, vegetal e mineral, estabelecendo uma hierarquia de relacionamentos com os humanos e destes entre si;
- A *oralidade* enquanto forma de organização e transmissão do conhecimento, assim como de interação com as forças vitais;

- A grande deferência pela *ancestralidade* e pelas *linhagens* em meio às genealogias, consideração universal para todas as sociedades e culturas africanas;
- A noção de *família extensa*, típica do contexto sul-saariano como um todo. Estruturalmente diferente da família nuclear ocidental, a família extensa se caracteriza por um modelo ampliado de vida familiar, incluindo parentes próximos e distantes, assim como eventualmente pessoas agregadas à família;
- No plano da organização social mais ampla, a onipresença de *sociedades visceralmente comunitárias*, regidas pela deferência de pactuações baseadas na tradição e no consenso, articuladas em maior ou menor grau ao coletivismo econômico;
- No patamar político, o predomínio de *relações horizontais* de poder, perpassando por estruturas segmentárias de mando e de interações entre os grupos;
- Ainda na esfera do político, a hegemonia de concepções de um *poder sacralizado*, distinguido pelo empoderamento da esfera do sagrado, mais do que pela sacramentação do poder por este;
- Numa dimensão ontológica, o papel desempenhado por *acepções que associam de modo inextricável o tempo e o espaço*, articuladas com as diferentes variáveis que escoram a Africanidade.

Cumpriria destacar que todos estes apensos, constitutivos de um complexo conjunto de sistemas simbólicos, aprofundados durante milênios sem conta, indistinguíveis e indissociáveis da África nas suas acepções profundas e imemoriais, configuram pontos de apoio indispensáveis para uma leitura africana da Bíblia, em AT e dependendo do que estiver em discussão, no NT.

Contudo, nos marcos desta análise, nos deteremos em duas pontuações primaciais: as noções de *força vital* e a da *oralidade*, ambas abrigadas sob manto mais espesso da Africanidade enquanto um *umbrella concept*, e de igual modo, aptas a uma introdução ao debate.

Isto posto, no tocante ao conceito de força vital, tal como registrado pelo missionário belga Placide TEMPELS (1949) ³⁰, o africano tradicional observa o universo enquanto uma hierarquia de forças, ocupando os humanos o papel de elo entre as forças que

se imiscuem aos seres animados e inanimados do universo tangível *de baixo*, com os poderosos poderes espirituais *do alto*.

Na perspectiva proposta por este estudioso, o africano, no exercício de suas atividades, persegue incansavelmente o objetivo de “adquirir vida, força ou força vital para viver fortemente, para fortalecer a vida ou para garantir que a força perdure para sempre na posteridade de um indivíduo” (TEMPELS, 1949: 1).

No âmbito desta teofania, está reservado aos humanos um mandato central, visto estarem conectados por laços imorredouros ao que em áreas como o Sudão Ocidental ³¹, é autenticado como *Maa Ngala: o Grande Nome, Ser Supremo, Criador de todas as coisas*, epítetos teofóricos que designam o criador do universo, da Humanidade e de todos os seres vivos (*passim* WALDMAN, 2017b e 2000; HAMPATÉ-BÂ, 2010).

Neste esquema, a criação divina prescreve aos humanos a função tutorial de afiançar um sofisticado equilíbrio exigido por interatuações em todos os níveis, cabendo-lhes no universo tangível o trato com forças poderosas que se confundem com o espaço habitado desde o início dos tempos (Ver entre outros, NIYANG, 1982: 27).

Nesta concepção, que concebe a Humanidade como eixo central da criação, esta é atinada como em interação com uma rede de participações e de exclusões embebidas por onipresentes forças vitais, atuantes num espectro que se estende dos minerais até o Pré-existente, o Ser Supremo, assim como nas vivências e convívios que os humanos estabelecem em sociedade.

Realçada enquanto o componente mais proeminente da criação, a Humanidade, nos termos colocados por esta cosmogonia, *vinculam-se firmemente aos fluidos, ao sopro vital que fornece sentido sensível para a estruturação do cosmos* (Cf. TEMPELS, 1949: 2 e 315).

Outrossim, de vez que a noção de força vital incorpore cunho antropocêntrico (como decerto seria o caso de qualquer outra formulação cosmológica tradicional), por outro lado atente-se que este antropocentrismo discrepa diametralmente daquele que, no cosmos ocidental, se torna hegemônico com a irrupção da Modernidade.

Entenda-se que diferenciando-se dos paradigmas que animam a sociedade moderna, as acepções africanas não são regidas por primados racionalizantes, repudiando posturas reducionistas que restringem a apreensão da realidade somente o que seria apreensível pela razão racional.

Por extensão, de vez que o ambiente no qual os ocidentais se movimentam é de antemão um meio intelectualizado, artificial e dessacralizado, para os africanos, este é flexionado por constâncias cosmológicas que ampliam, sem com isso comprometer arrazoados propriamente objetivos, a rede de significados incorporados à realidade vivenciada pelos povos do continente.

Deste modo, o ambiente é formatado em regiões simbólicas, tangidas por cargas culturais, valores afetivos e virtudes distintivas e intransferíveis, próprias de cada uma delas (Cf. WALDMAN, 2006: 88-92; MONTERO, 1990: 34).

Com base nesta premissa, o mundo tradicional africano ergueu uma complexa visão de mundo formada por princípios metafísicos e epistemológicos sem paralelo com os propostos pela modernidade.

Por exemplo, no pensamento africano a vida é entendida como um diálogo constante com o sagrado, onde cada momento requisita “uma suprema devoção às forças espirituais do alto e às mensagens religiosas proferidas por seus lábios invisíveis” (NIYANG, 1982: 28).

Neste parecer, o universo e tudo o que a ele pertencente é encarado enquanto uma dimensão que envolve e insere os humanos na dinâmica geral dos seus processos e ciclos. Assim sendo, para a mentalidade africana, o tempo, descartando uma duração abstrata, estava saturado de valor afetivo. Dispensando esta carga emocional, a fruição temporal não faz nenhum sentido.

Com efeito, a temporalidade africana dividia-se em “tempos felizes” e “infelizes”, em períodos “fastos” e “nefastos”. Os Hovas de Madagascar consideravam o mês de agosto como calamitoso, assim como, na semana, as terças e as sextas-feiras. Entre os Zulus, certos dias eram considerados como “sombrios, escuros”, nos quais todos tinham de se abster em trabalhar, fazer visitas ou tomar decisões importantes.

No plano da concretude social, formulações imaginárias como estas eram reforçadas por injunções da materialidade social, sobretudo porque as comunidades não estavam voltadas para revolucionar o meio ambiente. Sumamente, com vistas a uma *produção suficiente*, as sociedades tradicionais do continente procuravam agir em parceria, e não em dissintonia, com as potentes forças cósmicas que julgavam inscritas na totalidade do espaço habitado e do universo.

O conceito de força vital permitiria então explicar os relacionamentos que integravam o africano tradicional com o ambiente natural, social, temporal e espacial no qual interagia. Assim, por intermédio desta *lebensanschauung*, o pensamento africano era

avesso a visões opondo razão e emoção, luz e sombra, vida e morte, humanos e natureza, etc.

Outra ressalva crucial associada à noção de força vital concerne à opção civilizacional das sociedades tradicionais africanas em favor da oralidade como veículo primordial de transmissão de conhecimentos, calço de uma comunicação social total (Vide WALDMAN, 2017b e 2000; HAMPATÉ-BÂ, 2010; LEITE, 1992; MAZRUI, 1985).

Ainda que o continente africano tenha presenciado os primeiros experimentos de formas escritas de transmissão de informação, vertidas por intermédio de inúmeros códigos, símbolos e alfabetos, note-se que estas normatizações são culturalmente interpretadas como fatores externos às pessoas, e por esta razão, precarizando os processos de comunicação. Sumamente, porque em África, *nada substitui a potência da palavra* (apud LEITE, 1992: 87).

A propósito, o imaginário tradicional africano esclarece que no passado o próprio Pré-existente fez uso da palavra para gerar o mundo. Isto é, “sua própria substância configurada em energias, fluídos ou sopros vitais para desencadear o processo, o qual inclui o mundo e o homem” (LEITE, 1992: 87).

Por isso mesmo, os conceitos de *força vital* e de *palavra* são, nas culturas da África Negra, “o elemento primordial da personalidade da sociedade, desdobrando-se desde as instâncias mais abstratas até as práticas sociais” (LEITE, 1992: 87-88). Isto quando ambos os termos não estão soldados, nas culturas africanas, à própria conceituação de um Deus máximo, confundido com a potência vibratória do verbo (NALWAMBA et BUITENDAG, 2017; SAKUPAPA, 2012; HARRIES, 2009: 284).

Verdadeiramente, *dado que indissociáveis*, a oralidade e as forças vitais formam ambas um binômio perpétuo: *força vital-palavra*. Nesta linha de abordagem, cabe observar que para a África tradicional, noções como as do analfabetismo possuem forte sotaque estrangeiro, incongruentes que são com os sistemas tradicionais de valores.

Na perspectiva africana, priorizar a linguagem escrita é negar os pressupostos e opções culturais que singularizam a vida do africano, para o qual a oralidade, assim como os pressupostos sociais que a sustentam, é que por excelência, constitui a modalidade histórica, social e culturalmente consensada de comunicação.

No continente, a oralidade prefigura um conhecimento total, vinculando-se a uma perspectiva cosmológica peculiar à consciência social negro-africana. Nesta vertente, é Amadou HAMPATÉ-BÂ, sábio do Mali contemporâneo, quem esclarece:

“Nas tradições africanas (...) a palavra falada se empossava, além de um valor moral fundamental, de um caráter sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas. Agente mágico por excelência, grande vetor de forças etéreas, não era utilizada sem prudência” (2010: 182).

Justamente por este motivo, a maior parte das culturas tradicionais da África considera a mentira, em virtude de sua malevolência potencial, uma verdadeira lepra moral.

Nesta mesma linha de compreensão, o empenho na correção para com a palavra é valorizado, existindo forte rejeição cultural com o descumprimento da palavra dada ou a invocação em vão dos espíritos dos antepassados. *Não por outra razão, senão pela compreensão de que a palavra está impregnada de potencial criador, de investidura sagrada.*

Destarte, caberia de igual modo, numa visada histórica, cultural e geográfica, asseverar no tocante à questão da oralidade três tópicos nodais, merecedores de comentários pontuais, cautelas introdutórias e pontuações preliminares.

O primeiro deles implicaria numa concertação inicial quanto ao campo das famílias linguísticas africanas, fundamental para indexar o debate sobre a oralidade; o segundo, pontuar aportes críticos relativamente às narrativas orais, e por fim, um terceiro ponto relacionado ao prestígio hodierno da oralidade na sociedade moderna da África.

Centrando-nos no primeiro ponto, certifiquemos primeiramente a importância do acervo linguístico no campo da enunciação e estruturação dos sistemas culturais, que por sua vez respondem pelo reconhecimento e interação com a materialidade social das culturas (Cf. WALDMAN, 2006).

Há que se levar em consideração uma doutrina clássica da antropologia cultural pela qual, *“a própria percepção que o homem tem do mundo em torno de si, é programada pela língua que fala”* (HALL, 1981: 15, *grifos nossos*).

Em sendo assim, seria imperioso rubricar que ao programar regimes de sentido, o imaginário social e as intercorrências do mundo real, as línguas criam, consolidam e difundem modelos ideacionados dantes restritos, dispersos ou mesmo inexistentes no contexto dos processos de formação de matrizes étnicas, nacionais, culturais e religiosas.

Num primeiro sopesamento sobre a África, com base num recorte estatístico, podemos destacar a prodigiosa diversidade linguística do continente, que na entrada

da década de 2010 somava 2.110 línguas vivas, atinentes a diversas famílias e troncos linguísticos absolutamente diferentes entre si.

Taxonomicamente, os especialistas em linguística agrupam estes idiomas em quatro macro-conjuntos mais influentes, que reúnem milhões de falantes, caso do Afro-Asiático, Níger-Kongo, Nilo-Saariano, Malaio-Polinesiano e um minoritário, o Khoisan, basicamente circunscrito às populações de caçadores-coletores e de pastores que habitam o deserto do Kalaari, na Namíbia e trechos de Angola e Botswana.

No que seria demonstrativo da heterogeneidade cultural do continente, embora a África reúna 14,82% da Humanidade, ao mesmo tempo concentra 30,5% dos idiomas em uso corrente no mundo atual (Vide WALDMAN, 2014; COMRIE *et alli*, 2010: 76-89; LEWIS, 2009: 19).

Para o escopo assumido por este texto, a família linguística afro-asiática³² despertaria especial atenção. Este grupo de idiomas possui cinco grandes ramificações: um ramo específico, formado pelo egípcio antigo e quatro outros, cada um dos quais reunindo dezenas de línguas: os idiomas semíticos, berberes, cushíticos e chádicos.

Note-se que geograficamente as linhas afro-asiáticas estão disseminadas na África e no Oriente Médio, fato que em si mesmo, agremiaria óbvio interesse para a análise que corre. Todavia, importaria centrar as atenções no egípcio e nas línguas semíticas, em vista de hospedarem padrões linguísticos de inegável prestígio histórico, cultural, religioso, e eventualmente, também político.

O egípcio antigo, que durante milhares de anos foi uma língua viva no vale do Nilo, é um ramo afro-asiático extinto. Mas, sobreviveu numa forma dialetal tardia enquanto língua litúrgica, o *copta*, nas Igrejas Ortodoxa Egípcia e Católica Copta. Note-se que embora herdeiro da cultura faraônica, o copta abdicou dos hieróglifos em favor de uma forma modificada do alfabeto grego, instaurada a partir do domínio macedônio e da dinastia ptolomaica.

Mas a primazia é detida pelo grupo semítico, que inclui quatro idiomas litúrgicos, a saber: o *hebraico bíblico* (língua da *Torah* e do culto sinagoga), o *ge'ez* (entre os judeus abissínios e no cristianismo etíope e eritreu), o *árabe alcorânico* e o *aramaico* (vários dialetos, adotados por denominações da cristandade oriental). Todas estas línguas foram estatuídas, no plano litúrgico e redacional, a partir de modalidades dialetais institucionalizadas pela erudição sacerdotal.

Evidentemente, esta proeminência das línguas semíticas nos ofícios religiosos por si só cotejaria as atenções para uma investigação com o perfil da que está sendo

discutida. Todavia, acontece que anexar o temário da família afro-asiática importaria por uma série de outras razões.

Ao longo dos últimos vinte anos um bom número de pesquisas tem paulatinamente sedimentado o entendimento de que o núcleo hipotético da *Urhemait*³³ deste macro-conjunto (Figura 4), plotado pelas primeiras propostas em diferentes sítios da África Mediterrânica e do Levante, estaria, na realidade, localizado no curso central do Nilo, em paragens hoje localizadas na Etiópia Ocidental e trechos do Sudão do Sul, Quênia e Uganda (*passim* BLENCH, 2006).

Sugere-se que o “núcleo duro” linguístico afro-asiático teria se formado no lapso entre a última glaciação e o X Milênio a.C., diferenciando-se em inúmeros códigos linguísticos através de migrações paulatinas de populações de caçadores-coletores e de povos pastores ao longo de extensões que outrora, eram muito mais pluviosas, drenadas por paleorios e megalagos atualmente extintos.

Lentamente, nos tempos anteriores à irrupção do Neolítico, estas paisagens foram savanizadas ou metamorfoseadas nos atuais desertos da Grande Diagonal Árida³⁴, cenário que ultimou multifária sucessão de alterações ambientais.

Este processo repercutiu de modo profundo na dinâmica e nos modos de vida das populações, compelindo deslocamentos que geração após geração, deram a tônica para o processo de colonização humana do Velho Mundo (GROUCUTT *et* PETRAGLIA, 2012; BLENCH, 2006; D’AMICO *et alli*, 1997: 10-11).

Sublinhe-se também, tal como foi colocado, que o *Urheimat* afro-asiático refere-se a um *espaço hipotético ocupado por falantes de uma língua primordial*, em princípio não conferidos, por molduras conotadas por linhas de identificação étnicas ou raciais.

Melhor dizendo, esta noção definiria uma *comunidade linguística* ou então, como seria antropologicamente mais condizente ao período histórico em questão, a *um variegado complexo de comunidades*, que matizou-se num mosaico linguístico dinamizado por lentos processos migratórios do “*Homo Edens*”, vitaminados pelas citadas mudanças climáticas, indutoras da savanização e aridificação desta parte da África, determinando o reforço da calha do Nilo no papel referente à concentração dos núcleos da população humana de antanho.

Neste sentido, contar com o pressuposto do *Urhemait* afro-asiático sinaliza para uma série de interesses manifestos para o escopo de *África e Antigo Testamento*. Substancialmente porque esta conceituação poderia respaldar indicativos passíveis de arrimar a inserção de influências africanas arquetípicas no cosmos bíblico, mais precisamente pela detecção de regimes de sentido primigênicos, uma *prototipia*

disseminada por deslocamentos antiquíssimos de povos e culturas a partir da África, alicerçada em contributos nos quais a oralidade desfruta de atribuições matriciais.



FIGURA 4 - Mapa do *Urheimat* proposto para as línguas Afro-siáticas (Cf. BLENCH, 2006: 105-107).

Quanto à segunda pontuação, veja-se que as tradições orais, no bojo da sucessão de empresas intelectuais desenvolvidas desde o fim da II Guerra Mundial, constituíram um dos focos do resgate e recomposição historiográfica da África, expurgando-a das estereótipias e afetações impostas pelo pensamento acadêmico eurocentrado, ensejando expressivo elenco de novas tipologias de análise e de conhecimento da história pregressa da África, dentre estas, as voltadas para a valorização da oralidade (Cf. UNESCO, 2010; WALDMAN *et* SERRANO, 2007; ANJOS, 1989 e NIANE, 1982).

Neste enfoque, um ponto a ser destacado é que o conhecimento repassado através da oralidade insere um *conteúdo de objetividade factual* que frequentemente impressiona pela contundência dos dados apresentados.

Anote-se que não haveria nenhum exagero em afirmar que a memória oral procede literalmente na noite dos tempos, registrando fatos e eventos cujas pistas muitas vezes são encontradas apenas no reino dos mitos. Porém, sem que isso afete sua credibilidade e concretude.

A este respeito, atente-se sobre o que é relatado pelo etnólogo maliano Amadou HAMPATÉ-BÂ a respeito da fiabilidade da tradição oral africana:

“Tomemos o exemplo de *Thianaba*, a serpente mítica dos Peul, cuja lenda narra as aventuras e a migração do ofídio pela savana africana, a partir do Atlântico. Por volta de 1921, o engenheiro Belime, encarregado de construir a barragem de Sansanding, teve a curiosidade de seguir passo a passo as indicações geográficas da lenda, que ele havia aprendido com Hammadi Djenngoudo, grande conhecedor peul. Para sua surpresa, descobriu o antigo leito do Níger” (1993: 216).

Mas, evitando interpretações que pecam pelas idealizações romanceadas, a pesquisa científica sempre solicita que a cautela seja pautada. Acontece que como todas as criações humanas, o saber vertido pela oralidade não é refratário às conjunturas históricas, interagindo com as transformações sociais, políticas e culturais.

Admite-se pois, enquanto uma cláusula pétrea das dinâmicas sociais, o reparo de que “mesmo a relativa estabilidade que as sociedades tradicionais possuíam, pelo menos durante períodos bastante longos, não deve ser interpretada em termos estáticos” (MERCIER, 1986: 168).

Prontificando-se este parecer à condição de uma regra, observe-se que as sociedades tradicionais, como qualquer formação social, se mantiveram abertas a inovações e a novas pactuações afeitas à materialidade social, incessantemente impactando ou mesmo “amodernando” a literatura oral.

Exemplificando, no que seria confirmativo da “incorporação do novo” nas narrativas orais tradicionais, aprecie-se no Épico de Sundjata Keita do Mali, narrativa oral coletada pelo historiador senegalês Djibril Tamsir NIANE, que as pernas do imperador Sundjata, num dos episódios narrados na epopeia, *tremiam como sob a ação de uma corrente elétrica* (1982: 39). Retenha-se: seiscentos anos antes da implantação das redes de energia.

De resto, a tradição oral igualmente não é de nenhum modo imune a ambiguidades e contradições, revelando condicionantes que não escapariam inclusive da pecha da manipulação ideológica ou historiográfica, em vários momentos resvalando ou incrustando-se no que é carimbado como tradição inventada.

A ilustrar este ponto, recorde-se que o antropólogo britânico Edward Evan Evans-Pritchard, autor de célebre estudo sobre os Nuer do atual Sudão do Sul, anotou que membros do grupo Dinka, etnia vizinha aos Nuer, quando capturados por estes em guerras pela posse do gado, foram enxertados nas linhagens Nuer de tal modo que se tornava extremamente difícil rastrear quem tinha ou não ancestrais Dinkas no grupo receptor.

De fato, nas narrativas orais os Dinka assim naturalizados se tornavam parentes agnáticos do grupo hospedeiro, que não admitiam quaisquer dúvidas a respeito de uma ascendência não-Nuer, que passava a reportar aos ancestrais das linhagens nas quais foram plotados (Cf. EVANS-PRITCHARD, 1978: 232).

A guisa de complementação, sublinhe-se que a autoridade granjeada pela oralidade persiste nas sociedades africanas dos dias de hoje. Neste sentido, embora a crescente urbanização da África e a presença cultural do Ocidente possam *in abstracto* sufragar alegações de que a África tradicional é um momento perdido no passado longínquo, este juízo deve ser sopesado com circunspecção.

Na realidade, o africano, por mais imerso na ocidentalização que possa estar, segue umbilicalmente atado, em maior ou menor grau, a um mundo tradicional de valores, suscetível é claro de novas ressignificações, mas sem que isso induza sua desapareição ou efetividade (Cf. WALDMAN *et* SERRANO, 2007; BALANDIER, 1976 e 1964).

Acertadamente, poderíamos citar máxima cunhada pelo antropólogo francês Georges Balandier, que com acuidade detecta a pertinácia de um *comportamento camaleônico do tradicionalismo*.

Diz ele: “Com efeito, a tradição não pode ser totalmente eliminada e alguns de seus elementos subsistem, mudando de aspecto”, daí resultando que “a astúcia do tradicionalismo torna-se então, mais dificilmente desvelável” (Cf. BALANDIER, 1969: 167).

Isto posto, sumarizando o que foi colocado, temos acertadamente, em função da complexidade do estudo proposto, que este envolveria o detalhamento de um rol bem mais amplo de variáveis.

Entretanto, nada disto obsta que o conceito de Africanidade seja posicionado como uma demarcação válida para a análise proposta, podendo autorizar comentários iniciais sobre as derivações da Africanidade na inculturação bíblica.

Acolhendo-se epistemologicamente a Africanidade como fio organizador desta análise, seria inevitável a partir deste prisma a valorização, por exemplo, da interface oral da *Torah*, que aquilatada neste ângulo, permitiria endossar diversas similitudes com a *weltanschauung* africana.

Resgatando aguçado comentário do filósofo judeu francês André Neher, o verbo בָּרָא, *Barah*, que designa o ato criador, está em toda a *Torah* exclusivamente reservado ao Altíssimo (NEHER, 1975: 176-177).

Na narrativa do AT, somente Deus pode criar, ou dito hebraicamente, fazer jorrar de maneira súbita, poderosa e soberana, o tempo e o conjunto da criação, *uma obra construída por intermédio da fala* ³⁵, uma narrativa que em nada seria estranha aos atores imersos na Africanidade (WALDMAN, 1995 e 1994b; CAMPOS, 1984).

Outro ponto digno de menção é a noção de que tanto o Deus hebraico quanto o *Maa Ngala*, no caso do Sudão Ocidental, e do mesmo modo numa multitude de teofanias africanas, se estabelece a criação do universo a partir de um sopro divino, רוח, *Ruah* em hebraico ³⁶, terminologia à qual se filia à concepção de um רוח הקודש, *Ruah Kodesh*, que igualmente declina em pontes com a Africanidade (Vide SAKUPAPA, 2012: 427).

Ressalve-se que a expressão *Ruah Kodesh*, transladada com certa regularidade como “espírito santo”, tradução que expressa claramente uma visão de mundo cristã, remete com maior acerto para “inspiração divina”, visto referir-se ao *alento* através do qual indivíduos, grupos e comunidades, deste modo sintonizados com o Altíssimo, absorvem e canalizam a dimensão do divino por intermédio da ação, da escrita ou dos discursos (Ver BEREZIN, 1995: 597).

Relativamente aos *discursos*, sinalize-se para o fato cabal de que tal como nas acepções africanas, que na consciência judaica a noção de palavra está profunda e perpetuamente empapada de anuência sagrada.

Notoriamente, isso remete na *Torah* e no AT da Bíblia Cristã a uma série de objeções e ressalvas quanto à mentira, proferir falso testemunho e invocar em vão o nome do Criador, advertências de pronto ratificadas no עשר הדברים, *Asereth ha-D'bharîm*, os Dez Mandamentos ou o Decálogo de Moisés.

Pondere-se que tal construção teofórica, de um ponto de vista conceitual, ontológico e cosmológico, se avizinha da sinonímia entre força vital e palavra tal como mediatizada pelo pensamento africano, pois seja nesta matriz, seja no da proposição hebraica, ambas implicam na manutenção do equilíbrio, de uma constância de forças, desdobrando-se na exegese judaica no preceito do *תקון עולם*, *Tikun Olam* ³⁷, substantivado no acerto do mundo ou construção da eternidade.

Há também outro aspecto essencial, relativo à textualização da tradição oral judaica. Foi observado que a *תורה שבעל פה*, Lei Oral, desfruta de respeitosa consideração na exegese judaica, e, além disso, considere-se que a própria *תורה שבכתב*, Lei Escrita, não pode ser desvinculada na sua essencialidade da oralidade.

Neste quesito, tradições bíblicas e extrabíblicas testificam a centralidade da oralidade na antiga cultura israelita, sendo que a sabedoria era fundamentalmente transmitida de forma oral nos primórdios da história judaica e assim permaneceu séculos após a implantação dos estabelecimentos hebraicos no país de Canaã (Cf. SCHNIEDEWING, 2004).

Este fato tem assento na própria *Torah*, pela fluidez entre oralidade e textualidade no contexto das narrativas bíblicas, mesmo porque *mutatis mutandis*, a estrutura textual da *Torah* desvela-se enfaticamente *enquanto uma narração*, uma insigne gesta oral de outrora, proferida para grupos tradicionais, para os quais, a palavra dada e a entonação da voz eram a suprema fiadora da veracidade e autenticidade do que estava sendo externalizado.

Relativamente a este ponto, não se permite desconsiderar que muitos textos da Bíblia são provenientes de um repertório que provavelmente, tal como para a maioria das sociedades tradicionais, era resguardado por contadores de histórias e memorialistas, fenômeno por sinal recorrente no mundo tradicional africano.

De mais a mais, atenha-se como regra que todos os ensinamentos sagrados têm início primeiramente na forma oral, para somente depois serem vertidos em livros e/ou em outros formatos de informação escrita.

Conclusivamente, o que se verifica é novamente a confirmação dos elos existentes entre *a oralidade e a potencialidade criadora inerente a Deus* ou *D'us*, como muitas correntes do Judaísmo optam para referirem-se ao Criador.

Por fim, não é fortuito que o hebraico seja dignificado como *לשון הקודש*, *Lashon Ha-Kodesh*, língua sagrada, pois neste idioma é que Deus teria pronunciado a criação.

Retenha-se entre no judaísmo existe uma compreensão intuitiva da potência da palavra divina, explícita em tabus que objetavam a verbalização do nome do Criador.

Disto decorria o recurso a epítetos, formas alegóricas de menção a Deus, como seria o caso sintomático do epíteto השם, *Ha-Shem*, O Nome, forma codificada de designar o Criador fora do contexto cultural e/ou da leitura pública da *Torah*.

Tal predicação se repete no caso do *tetragrammaton* יהוה, “Javé”, YHWH na escrita latina, quatro consoantes que nos rolos da *Torah*, nunca estão acompanhadas dos sinais diacríticos que em hebraico, informam o som das vogais, nuance que a tradição judaica explica por ser a pronúncia do nome do Altíssimo de conhecimento exclusivo dos sumos sacerdotes do antigo Templo de Jerusalém.

Daí que *D'us* condiz neste senso, a uma forma obliterada de referir-se ao Criador entre os judeus de língua portuguesa, que repetem o paradigma pelo qual o nome divino primordial, ao ser portador de força e potência, é inefável e impronunciável ao comum dos mortais.

Por estes e outros arrazoados a serem aprofundados é que a admissibilidade dos paralelismos entre Africanidade e Judaísmo, dispensando a evocação das teses do antigo difusionismo ou averbações idealistas, permitem advogar associações entre as duas visões de mundo, pleiteando a inserção destas no universo da materialidade social.

Fatos que por si só advém a partir de dinamismos históricos e sociais análogos, que potencializaram e induziram um processo gerador de similaridades.

Aspecto nodal a ser discutido na hipótese que norteia este texto.

V. HIPÓTESE E DESDOBRAMENTOS

Assumidamente, o objeto central de *África e Antigo Testamento: Notas Conceituais para uma Abordagem Inédita* está centrado nos vínculos que interligariam o mundo cultural africano com o cosmos bíblico.

Neste discernimento, a meta da análise operaria com pressupostos ancorados em referências que gravitam em torno de diversas evidências consignadas na *Torah*, no NT e em literatura religiosa afim.

No referencial geográfico uma das primeiras pistas a revelar a inserção da África na Bíblia hebraica repousa no relato alegórico do גֶּן עֵדֶן, *Gan Eden*³⁸, o entronizado Jardim do Éden, registrada praticamente nos versículos iniciais do Pentateuco.

Com efeito, a *Torah*, no afã em descrever o entorno espacial das terras edênicas ou pré-adâmicas, cita o Éden como localizado a montante de quatro rios paradigmáticos: Pishon, drenando a terra de חֲוִילָה, Havilah³⁹; Gihon, a envolver o país de כּוּשׁ, Kush; o rio Tigre, fluindo a Oeste de אַשּׁוּר, Assur ou Assíria; e o quarto, o curso do Eufrates (Vide *Bereshit*-Gênesis, 2: 10-14).

Reclama nossa atenção a menção ao rio גִּיחוֹן, Gihon, nome bíblico para o Nilo, assim como ao país de Kush, ambos relacionados diretamente à geografia e história da África. Acerca do Gihon, apesar da associação deste rio ao curso do Nilo ser ocasionalmente contestada, o traçado deste geônimo bíblico, que circundaria as terras de Kush, é sem dúvida alguma geograficamente condizente com o traçado do grande rio africano.

Ademais, autores da antiguidade igualmente confirmam esta avaliação, caso de Flávio Josefo, famoso por sua familiaridade com as fontes tradicionais judaicas, que relaciona o Gihon ao Nilo. Enfim, entenda-se que não há nenhum outro grande curso fluvial a circundar o país de Kush que não o Gihon-Nilo.

Na *Torah*, Kush refere-se a um topônimo conotado por certa generalidade. Em certos versículos, diz respeito à Núbia, que nos tempos bíblicos nomeava as terras ao Sul do Egito dos Faraós (atual Norte do Sudão). Já em outras passagens, identifica outro país africano, a Abissínia, na África Oriental, geônimo traduzido genericamente como Etiópia desde a entrada em cena da *Septuaginta*⁴⁰.

Para todos os efeitos, e independentemente da notoriedade usufruída nos livros da Bíblia, entenda-se que a Etiópia é um país africano com memorável antiguidade, um dos berços da civilização humana. Antes do I Milênio a.C., despontaram nas regiões planálticas da África Oriental os proto-reinos etíopes, que deram início a uma linha de continuidade histórica, geográfica e cultural formada por sofisticadas formações estatais.

A mais antiga destas remonta ao reino de *D'mt*, Estado tradicional que dominou o Norte dos planaltos e partes da Eritreia durante o I Milênio a.C.. Posteriormente foi sucedido pelo reino de *Aksum*, entre os Séculos I a.C. e X; pela *Abissínia* entre os Séculos XI e XIX; pelo *Império da Etiópia*, nos Séculos XIX e XX; e finalmente, desde 1974, pela República da Etiópia.

Fato digno de nota, esta listagem de configurações estatais etíopes materializaram, numa visada espacial, uma sucessão de homologias culturais, políticas e territoriais que repetidamente se articularam em nacos do maciço da África Oriental, o Planalto da Etiópia, rugosidade natural que tutelou a evolução de uma cultura ímpar.

Este maciço montanhoso, desde cedo empoderado dos atributos de fortaleza natural inexpugnável, é repleto de obstáculos, protegendo as gentes da Etiópia e dissuadindo as intrusões de invasores estrangeiros.

Note-se que além das narrativas bíblicas, a proeminência da Etiópia igualmente transparece nas crônicas muçulmanas. A título de exemplo, o Profeta Maomé, no curso do quarto ano da Hégira (626), enviou embaixadores a países entendidos como importantes, sendo um destes, justamente a Abissínia, que aliás, abrigou uma das primeiras coletividades muçulmanas fora da Arábia (Cf. MANTRAN, 1977; ALCORÃO, 1953: 17-18).

Para a análise que estamos discutindo, a importância da Etiópia procede de um rol de fatores, a começar pelos dados geográficos. Este país relaciona-se hidrograficamente com a bacia do Nilo através de tributários da margem direita deste rio, propiciando intercâmbios com as populações e culturas desta parte da África, sendo também origem da domesticação de espécies que ulteriormente, foram introduzidas no Sudão e no Egito.

Nesta perspectiva, embora a nação de referência do Nilo seja por definição o Egito, seria mais acertado recordar que este rio associa-se também a Kush e à Abissínia, soldando numa única bacia hidrográfica três grandes civilizações africanas, que desde tempos recuados mantiveram trocas culturais entre si.

Na realidade, mesmo oscilando ao sabor das vicissitudes políticas e do andamento das relações comerciais, o Egito, Kush e a Etiópia formavam uma flexão plural, as *civilizações nilóticas*, inter-relacionamento que as posiciona de igual para igual no cenário edênico e que justifica, razoavelmente, que sejam mencionadas nas escrituras bíblicas (Figura 5).

No mais das vezes, povos e países africanos são notabilizados na *Torah*. Menções diretas ou indiretas aparecem em episódios celebrizados como o alusivo à visita de מַלְכַּת שָׁבָא a Rainha de Sabá (Reis I, 10: 2 e Crônicas 9: 1-9), Estado que as tradições judaica e africana vinculam à Etiópia, ao Rei Salomão.

Os laços da África com o mundo bíblico transparecem também no relato do Êxodo. Neste texto, está registrado que ninguém menos que מֹשֶׁה רַבֵּנוּ, *Moshe Rabbenu*, Moisés, esposou uma mulher de origem cushita (Cf. *Bamidbar*-Números 1: 12), o que bem demonstra existência de contatos e de familiaridade com povos africanos.

No que reforça esta assertiva, o Egito e a Abissínia foram durante séculos a pátria de vibrantes comunidades judaicas. A cidade de Alexandria foi, no passado helenístico, praticamente uma metrópole judaica e Elefantina, um prestigiado núcleo judaico.

Quanto à Abissínia, esta conceituada nação abrigou um vigoroso polo judaico antes da adoção do cristianismo, que neste país, manteve fortes vinculações e associações simbólicas com princípios doutrinários judaicos, extintos ou expurgados em outras vertentes da fé cristã. Prova incontestável de contatos com a Palestina e a fé israelita.

A dar conta destas notações, seria imperdível repertoriar os chamamentos do Profeta Isaías, com alusões alusivas à nação de gente alta e bronzada, dominadora, fazendo uso de barcos de papiro e que habitava as terras além da Etiópia, banhada por vários cursos d'água, *habitat* no qual insetos zumbidores eram abundantes (Cf. Isaías, 18: 1-2 e 18: 7).

Ora, para quem conhece um mínimo de etnografia, biogeografia e da geografia física do continente é indiscutível que Isaías faz óbvia citação aos povos do Bar-El-Gazal e adjacências situadas no atual Sudão do Sul, paisagem savaneira e pantanosa drenada por tributários vadeantes do Alto Nilo.

Não por acaso, estes versículos foram reivindicados como epígrafe da obra modelar do renomado antropólogo inglês Edward Evan Evans-Pritchard dedicada aos Nuer ⁴¹, etnia boiadeira habitante das savanas do Sudão meridional, famosa pelo seu espírito

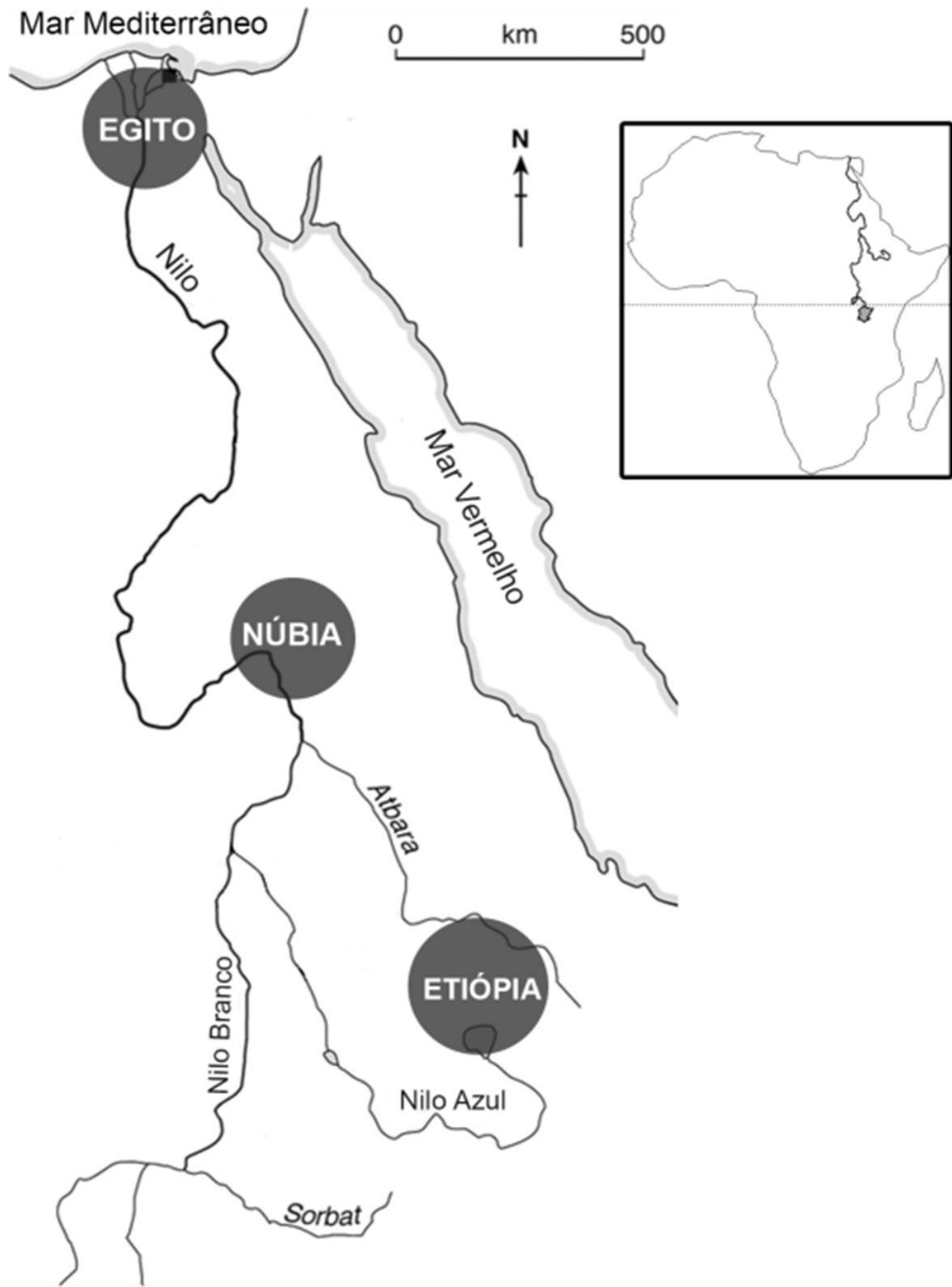


FIGURA 5 - Três Civilizações Nilóticas: Egito, Kush (Núbia) e Etiópia. Notar na Núbia e na Etiópia, as grandes curvas Nilo, englobando estas terras. Certifique-se também o papel do Nilo como uma grande estrada líquida atando o Egito ao interior do continente africano.

combatente, independência e forte espírito comunitário, que ocupa exatamente a parte do continente mencionada por Isaías (Vide EVANS-PRITCHARD, 1978).

Outrossim, o que há de concreto é que as “terras cushitas”, enquadradas séculos mais tarde pelos cartógrafos da antiguidade clássica como pertencentes à África, já estavam visíveis na “radiografia geográfica” da *Torah*., fato autenticado por vultosa coleção de citações.

Dentre estas, podemos citar as encontradas nos Livros de Reis I, 10: 1-13; Gênesis, 2: 13; Números 12: 1; Reis II, 19: 9; Crônicas II, 12: 3; Crônicas II, 14: 9-13; Crônicas II, 16: 8; Crônicas II, 21: 16; Ester, 1: 1; Ester, 8: 9; Jó, 28: 19; Salmos, 68: 31; Salmos, 87: 4; Isaías, 18: 1-2; Isaías, 20: 3, 4 e 5; Isaías, 37: 9; Isaías, 43: 3; Isaías, 45: 14; Jeremias, 13: 23; Jeremias, 38: 7, 10 e 12; Jeremias, 39: 16; Jeremias, 46: 9; Ezequiel, 29: 10; Ezequiel, 30: 4, 5 e 9; Ezequiel, 38: 5; Daniel, 11: 43; Amós, 9: 7; Naum, 3: 9; Sofonias, 2: 12; Sofonias, 3: 10; Esdras, 3: 2; Judite, 1: 10; Ester (Adições), 4: 1; Ester (Adições), 7: 1 e Atos, 8: 26 (Cf. BÍBLIA 1, 1990).

Nesta linha de abordagem, *África e Antigo Testamento* entende que estes registros não são fortuitos. Pelo contrário, demonstram, ainda que o conceito da existência de um continente africano não fosse aventada pelo imaginário espacial bíblico, que as nações, povos e o *hinterland* da África eram conhecidos pelos antigos hebreus, e do mesmo modo, pelos demais povos que habitavam o Fértil Crescente.

Não sem razão, estes contatos são mencionados versículos da *Torah* e da Bíblia Cristã. Um claro sinal disso consta na Bíblia Judaica, quando por exemplo, o Profeta Sofonias (צְפַנְיָהּ, transliterado como *Tsefaniah*), é anunciado com credenciais legitimamente africanas. Para tanto, basta conferir: “A palavra de Javé foi dirigida a Sofonias, *filho de Kush*” ⁴² (Livro de Sofonias, 1: 1).

Quanto ao NT, podemos encontrar um ditado esclarecedor: “Nisso apareceu um *eunuco etíope, ministro de Candace, rainha da Etiópia*. Ele era administrador-geral do seu tesouro. Tinha ido a Jerusalém em peregrinação” (Atos dos Apóstolos, 8: 27).

Por outras vias, existem também correspondências entre a cosmologia africana e as narrativas bíblicas que teimam em alertar para contatos não apenas de pessoas ou de grupos isolados, mas para intercomunicações de índole mais profunda, sugerindo impregnações cosmológicas, acervos mitológicos comuns e o compartilhamento de ontologias religiosas, seguramente bem recuadas no tempo e no espaço.

A este respeito, aprecie-se o registro de uma narrativa de livre curso entre os Dinka, etnia vizinha aos Nuer, comentada pelo antropólogo norte-americano Clifford GEERTZ (1989: 192), que em poucas palavras seria extraordinariamente familiar ao texto de *Bereshit*-Gênesis.

A narrativa, cujo teor deixaria plenamente à vontade tanto judeus quanto cristãos, sinteticamente informa que o céu, morada de uma respeitada divindade, e a terra, ocupada por um casal de humanos, eram numa época remota, contíguos entre si. A morte e as doenças inexistiam, garantindo ao primeiro homem e à primeira mulher, então desvincilhados de quaisquer preocupações mundanas, o gozo da vida eterna num ambiente idílico.

Assim aconteceu até o momento em que a mulher, extremamente ambiciosa, passou a desafiar a divindade, provocando com isso, severo castigo celestial. Desde então, a divindade retirou-se para as alturas do céu, relegando aos humanos, agora distantes e divorciados do Criador, a responsabilidade em obter alimentos, resistir às doenças e enfrentar a morte.

Asseverando apontamentos como estes, seria ainda cabível, no âmbito geográfico, comentar averbações detalhadas para o Egito. Este país, empossado na antiguidade oriental do *status* de nação-líder, contava com uma história plurimilenar de sucessos, seduzindo as populações de um amplo entorno territorial, o que propiciou interações de ordem política, econômica e cultural-religiosa.

Certamente, não poderia ser de outro modo. No final das contas, a nação do Nilo, sendo detentora de sofisticados conhecimentos científicos, postada no comando de uma economia próspera e possuindo sólida organização estatal, necessariamente configurava uma *core área*⁴³ do ecúmeno na antiguidade (Cf. WALDMAN, 2017a).

Não admira então que a sociedade hebraica tenha mantido interação contínua com o Egito, o mesmo ocorrendo com a nascente comunidade cristã. Prova disso são as 45 menções ao país e outras doze relacionadas ao Faraó, encontradas nas escrituras judaicas e cristãs (BÍBLIA 4, 2010).

Indubitavelmente, a geografia também justifica a proeminência do Egito. Rubrique-se que o país está a cavaleiro de toda a bacia hidrográfica do Nilo, e por via marítima, é passagem obrigatória para os fluxos comerciais que conectam o Oceano Índico, o Mar Vermelho e o Mediterrâneo. Constituíra, pois, elo natural de ligação entre a Ásia, a África e a Europa.

Detalhando melhor, ao Sul nos deparamos com o interior do continente africano. A Leste, localizam-se os sertões da Cirenaica, Tripolitânia e da Numídia. A Oeste situam-se os países do Levante, a Arábia, a Mesopotâmia e o Iran. Ao Norte, encontramos os países europeus do Mediterrâneo, Creta, Chipre, as terras do Mar Negro e a Anatólia. Dito com outras palavras, todos estes espaços se intercomunicavam exclusivamente por meio da chancela do território egípcio.

Nos termos colocados por *África e Antigo Testamento*, destaque-se que o Egito é a porta de entrada para o interior da África e simultaneamente, único país africano com fronteira terrestre com a Ásia. Logo, tudo conspirou para um relacionamento dos povos do mundo bíblico com este país, contatos objetivamente inevitáveis diante de vários condicionamentos, dentre os quais, aqueles de matriz geográfica e espacial.

Outra particularidade relevante do Egito decorre do papel deste país enquanto *um receptáculo de aportes culturais*, grosso modo com viés nilótico e africano quanto mais recuamos no tempo, gradativamente mesclados, na medida em que o Levante e os povos da costa Sul da Europa ingressavam como atores históricos no ecúmeno de outrora, com novos apensos procedentes do Mediterrâneo e do Oriente Médio (Cf. UNESCO, 2010, particularmente o Volume 1).

Contudo, nada disto contradiz a factualidade de que o Egito do período bíblico mantinha forte proximidade com o mundo africano. Somenos porque, as influências negro-africanas, em virtude da condição particularíssima deste país, alojado na calha de um grande rio africano, o Nilo, estava inescapavelmente aberto ao *hinterland* por meio de uma estrada líquida natural, que repetidamente favoreceu migrações e contatos por conta de fluxos em parceria natural com as águas deste rio.

A este respeito, salientemos dois apontamentos. O primeiro admoestaria que o trecho final do corredor nilótico, o Egito, e particularmente em razão desta nuance locacional, foi um reprodutor perpétuo de inculturações do interior africano. Esta condição foi até mesmo realçada com a irrupção do Egito faraônico, que normatizou e institucionalizou estes contatos sob o comando de um forte Estado centralizado (Figura 6).

Outro ponto é que as levas de migrantes que lentamente foram se acercando do vale do grande rio, escapando do ressecamento paulatino do naco setentrional da África, reforçaram continuamente os vínculos do Estado e da cultura egípcia com o universo negro-africano. Em resumo: o Egito é o que sempre foi: um amálgama e um crisol de

muitos contributos culturais, em especial os que se achegavam do vasto *hinterland* africano.



FIGURA 6 - Os famosos murais do nomarca Khnumhotep II, da 12ª Dinastia (1919-1783 a.C.). Esta imagem retrata um grupo de pastores semitas chegando ao Egito. Notar a diferença de pigmentação que contrasta o grupo de recém-chegados com funcionários egípcios, clara evidência da inserção dos egípcios com a África Negra (Fonte: Pinterest: < <https://br.pinterest.com/> >. Acesso: 11-09-2017).

Estes *inputs* também foram reforçados por intercâmbios comerciais antiquíssimos, comprovados pelas descobertas no espólio das expedições arqueológicas, de bens de prestígio e de mercadorias como o ébano, ouro, prata, cobre, marfim, peles e substâncias odoríferas como o incenso e a mirra, encontradiços nas latitudes mais próximas ao Equador africano.

Retenha-se que estes vínculos do Egito com a África Negra sempre constituíram um estorvo para a historiografia europeia. Se o país do Nilo já transparecia como um incômodo aos olhos europeus por ser uma antiga e grande civilização situada fora da Europa, tratava-se paradoxalmente de uma nação localizada na África e para piorar ainda mais, apresentava fortes conexões com o mundo negro.

Para elaborar o mito da supremacia inata dos europeus, urgia, pois encontrar uma forma de reverter, mesmo que mascarando e falseando para com a verdade, o que simplesmente, numa ótica racialista, não tinha como ser aceita. À vista disso, o Egito Faraônico passou a ser desde o Século XVIII apropriado pela historiografia ocidental através da negação pura e simples dos elos mantidos com a Africanidade.

Assim, uma série infindável de textos e imagens passou a definir os antigos egípcios e suas esplêndidas conquistas culturais como obra de povos de tez clara. Levada às últimas consequências, tal ideação arianizou no plano imaginário uma civilização que do ponto de vista geográfico, histórico e cultural foi determinadamente africana, implicando em fabulações realizadas a partir da construção de imagens míticas de fundo racial, propaladas por uma série de produtos culturais.

Para conferir esta assertiva, basta registrar a profusão de películas cinematográficas com egípcios alvos, quando não loiros, altos, de olhos azuis e apresentando feições impecavelmente germânicas, que surgem iluminados sob os fortes raios do Sol que banham o país do Nilo.

Entretanto, a fenotipia dos egípcios na filmografia produzida pela indústria cultural ocidental destoa inteiramente dos grupos que originalmente ocuparam a calha do Nilo. A despeito do relativo sucesso em arianizar o imaginário social referente ao Egito, tais fabulações eram de tal modo incongruentes e inverídicas que motivaram reações críticas a este Egito ficcional.

Fundamentalmente porque embora o Egito tenha sido definido pelos acadêmicos do Século XIX como civilização “mediterrânea”, “médio-oriental”, “caucasóide” ou até mesmo “indo-europeia” (quando não ariana), na realidade, foi em decorrência de um dinamismo histórico, geográfico, social e cultural mantido com o mundo negro-africano que veio à luz a civilização egípcia, vínculos amiúde mantidos e reforçados ao longo de praticamente toda sua história.

Na perspectiva das heranças culturais, o *ethos* negro-africano do País do Nilo, em plena consonância com pré-condições históricas, culturais e locais, constitui genuíno cerne desta civilização, que apenas declinou - sem com isso comprometer a fisionomia africana original -, com entrada em cena de novos atores extra-africanos.

Isto apenas ocorre muitos séculos após o surgimento do Estado Faraônico, com as invasões e a dominação dos hicsos, persas, gregos, romanos, bizantinos e árabes, e igualmente pela gravitação cada vez mais intensa mantida com a bacia do Mar Mediterrâneo, a *pivot area* da antiguidade clássica (Vide DIOP, 1983; WALDMAN *et* SERRANO, 2007, WALDMAN, 2009).

Assim sendo, não faltaram arrazoados para impulsionar, a partir dos anos 1950, e com mais força a partir da década de 1970, uma coleção de investigações patrocinadas por entidades como a UNESCO ⁴⁴, postas em ação por ampla gama de pesquisadores, tais como historiadores, arqueólogos, geógrafos, linguistas e

antropólogos, que colocaram em cheque a imagem difundida de um “Egito branco”, adaptado à visão de uma suposta superioridade europeia, que foi cientificamente revista, retificada e repensada.

Contudo, estes estudos, ao contradizerem as visões tradicionais sobre a civilização egípcia, enfrentaram dura resistência dos *scholars* do meio intelectual ocidental, aferrados à ideia de um Egito europeio.

Numa exemplificação quase alegórica, a famosa tese de doutorado do historiador e antropólogo senegalês Cheik Anta Diop, salientando as raízes africanas da civilização egípcia, notação hoje aceita sem dificuldades pela historiografia acadêmica, incitou na ocasião, vívidas controvérsias.

Deste modo, em 1951 o trabalho do historiador foi rechaçado pela Universidade de Paris-Sorbonne, sendo aprovado apenas na segunda apresentação do trabalho, no ano de 1960.

Nos termos frisados por Diop e vários outros especialistas, é importante rubricar que o carácter africano do Egito Faraônico é inseparável de um largo *background* de cunho ecológico e territorial. Isto porque nos contextos pré-históricos, a partir dos quais irrompeu a civilização egípcia, o cenário do viria a ser o País do Nilo foi imantado por premissas ainda mais africanas do que uma visualização sumária aos mapas poderia ensejar.

Avaliando a questão neste prisma, longo inventário de transformações ambientais contestam as imagens que duradouramente se acercaram na percepção construída sobre o passado egípcio. Note-se que a calha do Nilo, nas planuras que atualmente estendem-se a perder de vista nas duas margens, formava outrora um cenário natural compósito, entremeando alagadiços, campos abertos e filetes de vegetação arbustiva.

Antigamente, como seria factível averbar, no limiar dos aluviões anuais, os confins das cheias eram o domínio de charcos cobertos de altos juncos ondulantes, povoados por dezenas de espécies de aves, répteis aquáticos, peixes e por uma numerosa fauna de pequenos carnívoros (SAUNERON, 1970: 51).

Todavia, com o avanço da esculturação da paisagem, os refúgios da vida selvagem foram gradativamente eliminados. Os palmares, verdadeiras florestas de palmeiras, juncais, lagos de inundação e outras formações naturais que dantes vicejavam com múltiplas espécies, foram convertidas em seções do espaço habitado dos egípcios.

A ação antropogênica também forçou o recuo dos pântanos, com sua fauna e flora, e a transformação de franjas do deserto em terrenos agricultáveis, com isso abrindo espaço para a criação de assentamentos humanos. Tal como sentenciou o egiptólogo francês Jean VERCOUTTER, temos que “o milagre egípcio, o único, é que o Nilo fornece simultaneamente, a água e a terra arável, tudo o mais é devido ao homem” (Vide VERCOUTTER, 1974: 17).

Assim, a territorialização do vale do Nilo foi decisiva para alterar de modo irreversível a paisagem, expurgando-a da naturalidade original, trabalho que determinou uma autêntica metamorfose ambiental.

Esta ação transformadora é que terminou por inaugurar o espaço habitado dos antigos egípcios, que irrompe com respaldo em práticas agrícolas e pastoris, espécies domesticadas, organização do trabalho e tecnologias - tais como a roda, o uso do fogo, trabalhos em pedra, técnicas de irrigação, aradura, silagem e a cerâmica -, todas engendradas pelo gênio africano ⁴⁵.

Num olhar adicional, recuando ainda mais no tempo, temos que os influxos do meio natural também suscitaram alterações com impactos decisivos para a história das populações de todo o continente, proporcionais a uma dimensão que ultrapassa em muito o que poderia ser imaginado pelo senso comum, uma vez mais recolocando a soberba africanidade do Egito.

Por exemplo, as cabeceiras do chamado Nilo primordial, o *Eonilo*, situavam-se em Zâmbia, intercalando o Lago Tanganica e os Grandes Lagos da África Central às seções sudanesa e egípcia deste rio, conectando parte considerável do continente numa gigantesca bacia hidrográfica. Portanto, os elos da África Negra com o Egito eram no passado ainda mais irretorquíveis pelo simples fato deste país ser o último a jusante dos fluxos do Nilo.

Outros dados da história ambiental reforçam os laços do Egito com o interior do continente. A título de exemplo, a bacia do Nilo recebia a descarga de rios tributários extintos, tais como o Nilo Amarelo, que outrora escoava por 1.100 quilômetros, do Chade Ocidental na direção das terras do Baixo Egito. Mas, as águas do Nilo Amarelo foram perdendo ímpeto a partir do II Milênio a.C., e deste modo, o rio foi finalmente metamorfoseado num leito seco absolutamente carente de água, o atual Wadi Howar

⁴⁶.

Assim, noutros tempos drenando extensa savana que entretia luxuriante megafauna, colônias de pássaros, carnívoros predadores e pequenos animais que deambulavam

por espesso tapete herbáceo, este extinto afluente do Nilo não passa, nos dias de hoje, de uma dentre inúmeras calhas áridas encontradas no deserto do Saara, que do mesmo modo, são vestígios de caudais desaparecidos.

Subsidiado por estes antecedentes ambientais, durante milênios o vale do Nilo foi o espaço de deslocamentos e destino de migrantes que acudiam de todo o continente, processo que se intensificou com a elevação das temperaturas médias da Terra.

As radicais alterações meteorológicas da era pós-glacial, eventualmente reforçadas por alterações antropogênicas, aceleraram a aridização das regiões atravessadas pelo Trópico de Câncer, instigando a sedentarização nas reservas de umidade, tais como a calha do grande rio, base territorial da futura civilização egípcia.

Assim sendo, foi a partir do vale do Nilo que segmentos dos grupos sedentarizados, somados a grupos de pastores nômades, ignorando que estivessem passando de um “continente” para outro, cruzaram o Istmo de Suez, iniciaram então a colonização da orla levantina e alhures, cujo dínamo, em última palavra, decorreu de dinâmicas inerentes aos imensos espaços do interior da África (Cf. CONNAH, 2013; M'BOKOLO, 2012; UNESCO, 2010).

Com suporte nestas migrações, processos de diferenciação cultural impulsionaram a constituição de novos grupos, coletividades e etnias, portadores de matrizes culturais individualizadas, desfecho de respostas a desafios singulares enfrentados pelas novas comunidades no frígido da constituição de sua identidade.

Porém, retenha-se que dinamismos deste tipo não são de molde a apagar os nexos oriundos de modelos culturais ancestrais. Mesmo adotando novos símbolos, sentidos e significações, noções calcadas nos mitos primordiais perduram em maior ou menor grau, assegurando-lhes a presença, ou inclusive proeminência, no imaginário social e cultural dos grupos que pouco a pouco, diferenciam-se a partir do tronco original.

Isto se deve, tal como sufragado pelo conhecimento antropológico e pelos estudos da memória coletiva, à diligência peculiar aos mecanismos culturais em preservar noções, práticas e modelos ancestrais.

Reconhecidamente avessas à transitoriedade, as sociedades tradicionais são devotas da permanência, ostentando uma têmpera de natureza inercial e propensão a ressignificar modelos estatuídos de antemão, performance que constitui sua marca notória, ou precisando melhor, sua própria razão de ser (*passim* WALDMAN, 2006; HALBWACHS, 1990; MERCIER, 1986).

Frise-se que o acervo da memória dos grupos, amparado por inflexões intrínsecas ao modo de funcionamento da mentalidade tradicional, a despeito de certa flexibilidade em conjunturas disruptivas, sendo portanto mais aberta à incorporação do inédito do que pressupõe a noção de mundo tradicional construída pela inculturação ocidental, nunca deixa de demonstrar clara predileção pela repetição, fórmula que justifica sem número de construções imaginárias nos povos antigos (HALBWACHS, 1990; MERCIER, 1986; ELIADE, 1976; BALANDIER, 1976 e 1969).

Tal fatoração clarifica de modo inelutável, *exempli gratia*, o fenômeno da longevidade e da repetitiva reprodução de consensos estabelecidos no seio das assim chamadas “sociedades primitivas”, tipificado pela solidez das práticas sociais e dos apensos culturais, que ainda nos dias de hoje, em pontos isolados do Planeta, reprisam um *modus vivendi* que se mantém, em linhas gerais, em congruência com as normas fundantes da identidade cultural destas comunidades.

Sumariamente, as formações sociais pré-modernas constituiriam, ao gosto de uma definição elaborada pelo antropólogo francês Claude Lévi-Strauss, “sociedades sem história”, “frias”, ou então, que se “aqueceriam”, diferentemente da turbulenta e frenética sociedade ocidental, unicamente em lapsos mais prolongados de tempo (WALDMAN, 2006; MERLEAU-PONTY, 1980; LÉVI-STRAUSS, 1970).

Mas, mantendo-nos apartados de possíveis querelas que rondariam este julgamento do antropólogo francês, devemos, contudo admitir que as sociedades de outrora se irmanavam uma temporalidade bastante distinta da que conhecemos.

Estavam quase sempre governadas por acepções não-lineares ou então, cíclicas do tempo, pelas quais este se renovava continuamente, apresentando-se enquanto objeto de perene diálogo mágico, cognição que no plano concreto, mantinha sólidas correspondências com as práticas sociais concretas das sociedades antigas.

Neste prisma, a memória coletiva, enquanto componente indissociável dos sistemas simbólicos, configura, nas interações permanentemente estabelecidas com a esfera do real, um conjunto de crenças que podem reverberar de um *fundo* oriundo de tempos e realidades tidas como perdidas, relegadas a um hipotético esquecimento, quando não ao inconsciente da *Erfahrung*, a experiência vivida.

Mas que se mantém ativas, a despeito das molduras culturais não se darem conta disso, atuando na gestação de padrões axiológicos com inserção na esfera religiosa, nos cultos, rituais e nas formas de honrar as divindades ⁴⁷.

Dito de outro modo, as modulações que se interpõem nos processos formativos de uma *weltanschauung*, se distinguem por um caráter perdurável que exatamente por isso, podem ser reconhecidos na bagagem cultural e cosmológica dos antigos sistemas religiosos, revelando os móveis primaciais responsáveis pelo seu surgimento.

Contiguamente a esta lógica, *África e Antigo Testamento: Notas Conceituais para uma Abordagem Inédita* sugere como intertexto a tenacidade de um modelo ontológico imanente, de compleição prototípica e axial, habilitado a influenciar a padronagem de sistemas religiosos criados externamente à África, mas cujas origens necessariamente remontariam ao continente em termos das suas matrizes profundas e nodais.

Nesta sequência, as populações que cruzaram a ponte formada por Suez e pelo Sinai na direção das terras do Levante, que com base no que foi alinhavado, não permitiria qualquer entendimento destas como desvinculadas de substratos históricos e culturais que não fossem africanos, poderia respaldar, em eras remotas, a ocorrência de uma transposição de concepções arquetípicas passíveis de detecção nos textos bíblicos.

Sendo esta a sentença central deste texto, paralelamente, claro está que pautar a hipótese de uma inculturação africana presente na Bíblia, dada sua capilaridade em angariar complexo conjunto de variáveis e declinações, não permitiria simplificações apriorísticas, análises mecânicas, ideações esquemáticas e tão-pouco, a evocação das desgastadas teses difusionistas, que de há muito foram colocadas *sub judice*.

Patentemente, a escola difusionista em antropologia, que ganhou corpo no Século XIX especialmente entre especialistas de língua alemã, configurou uma das primeiras teorizações abrangentes sobre a diversidade das culturas humanas, baseando-se em formulações diacrônicas para explicar a difusão dos modelos culturais.

A pedra angular do difusionismo firmava-se na tese da transmissão de contributos culturais de um grupo para outro, que se difundiam com base nos *Kulturkreis*, círculos de cultura, modelos de propagação cultural concêntricos, explicando deste modo a razão para analogias que as pesquisas registravam entre povos, culturas e civilizações.

Um dos postulados clássicos da escola difusionista, a noção de *ideenamurt*, isto é, a escassez de ideias, justificaria a absorção de conteúdos idênticos por várias áreas culturais, materializada através do comércio, migrações, alianças étnicas ou da difusão espontânea.

Entretanto, anote-se que o difusionismo não demonstrou preocupação em elucidar a natureza funcional dos mecanismos que alicerçavam o trânsito dos traços culturais de uma coletividade para outra, lacuna que alimentou críticas apontando uma tendência desta corrente em ideacionar a apreensão conceitual dos processos culturais.

Basicamente porque as influências da concretude social no alastramento dos acervos transmitidos por diferentes culturas e civilizações eram excluídas ou ignoradas pelos processos de análise propostos pelo difusionismo, negando assim o que hoje condiz a um parâmetro axiomático da antropologia: “As formas da sociedade são a substância da cultura” (GEERTZ, 1989: 39).

Assim, com o avanço das pesquisas antropológicas, certificando a complexidade dos processos que regem os empréstimos culturais e contestando sua absorção por meros contatos entre os povos, as teses difusionistas começaram a demonstrar dificuldades teóricas para explicar o alastramento dos acervos culturais, que respondem por uma ordem muito mais profunda de fatores.

Em paralelo, seria imperioso registrar que a forte aceitação das teses difusionistas no Século XIX foi escorada por dados concretos, a começar pelas recorrentes simetrias culturais encontradas em teatros históricos e civilizacionais distantes entre si, o que pelo mínimo motivaria especulação sobre o alastramento de modelos que de algum modo, eram efetivamente compartilhados.

Neste sentido, a crítica aos móveis difusionistas não omite o ajuizado de que existem de fato um rol de analogias incrustadas na circunscrição cultural de diferentes povos e culturas, o que exige, pois aclaramentos e diagnósticos. Colocando a questão neste patamar, teria lugar aqui um apelo ao instrumental das vertentes do materialismo cultural⁴⁸, quando não do próprio materialismo histórico.

Mormente porque estas duas linhas de interpretação da realidade, alicerçadas nas mediações objetivas que regem a materialidade social, outorgam, às relações sociais, emérita jurisdição relativamente à forma e ao sentido como as sociedades agem, reagem e aferem o dinamismo social, calçando, em última análise, a resiliência das diferentes visões de mundo e a transmissão de dados culturais.

Nesta via de entendimento, antecipando comentários mais detalhados, infira-se, por exemplo, que as migrações não acatavam um quimérico “plano geral de colonização” e sequer constituíam empresas de ativismo missionário em prol de uma concepção ontológica.

Em termos objetivos, as movimentações dos humanos eram antes inspiradas por prosaicas demandas da vida cotidiana, e a direção das migrações, era errática pelo simples fato de que nenhum grupo sabia exatamente as características das paragens que as aguardavam mais além do horizonte.

Também não estavam em jogo quaisquer volições abstratas pretendendo conquistas sucessivas de territórios ou o domínio de um povo sobre outro, algo que somente sobrevem bem mais tardiamente na história.

Como regra, no mundo paleolítico os grupos em marcha eram geralmente pequenos e do mesmo modo que avançavam rumo a novos espaços, igualmente retornavam para sítios já conhecidos, ao sabor das vicissitudes ambientais, conflitos internos nas comunidades, alterações entre grupos ou chamamentos místicos.

Além do mais, consoante o calendário natural, deslocamentos cíclicos visando acesso a diferentes bancos de alimentos ou migrações periódicas, como as que distinguem os pastores transumantes, eram ocorrências comuns nas sociedades do passado.

São ponderações deste tipo que contribuem para a compreensão, por exemplo, de manifestações de alternância espacial detectáveis nas formas de apropriação do espaço pelas populações pré-modernas.

Estas primavam pela flexibilidade e variabilidade dos usos dos recursos do meio natural, o que igualmente imprimia ritmos lentos aos deslocamentos externos aos espaços conhecidos, preferencialmente detendo-se nas fronteiras naturais de um compartimento territorial (WALDMAN, 1997).

Este cadenciamento geoespacial das sociedades antigas era replicado na esfera dos modelos culturais, ambos em interação contínua com a dinâmica das sociedades, ofertando com isso, uma materialidade determinante para a moldura cultural final.

No mais, contestando um esquematismo que parece imperar em diversas análises, nada impediu que com a passagem das gerações, novas ideias fossem formadas ou que os modelos imaginários herdados fossem revistos, e porque não, assim alterados retornassem, por exemplo, ao espaço africano, ajustando-se no plano das ideias, ao *modus operandi* das sociedades revisitadas.

Assim, os interlúdios do imaginário, pautados a partir do matrimônio sagrado que conecta as sociedades, o tempo e o espaço entre si, não podem, portanto renunciar a

uma vultosa coleção de injunções sociais, determinantes para formatar o quadro no qual a *weltanschauung* negro-africana reverbera com a *Torah*.

Assim, como desdobramento das considerações até o momento subscritadas, cabe o entendimento de que as sociedades do passado, tais como quaisquer outras, eram assoberbadas pelo signo do contraditório que mesmeriza as relações dos homens entre si, e portanto, também presenciavam toda sorte de conflitos, de classes, entre grupos étnicos e confissões religiosas, dissensões que articulavam todas estas variáveis conjuntamente ou em parte.

Neste ponto, tem destaque uma diretiva importante que sustenta a hipótese deste texto: o conflito potencial entre estruturas verticais, estratificadas no surgimento das sociedades estatais, com estruturas horizontais, típicas do mundo da tradição, que seguidamente sustentaram crispações com as estruturas centralizadas de mando.

Este dado operativo adota como base conceitual a noção de sociedade segmentária, conotando comunidades que por definição se postam em oposição ao Estado e às exigências requeridas pela engrenagem do poder (Vide WALDMAN, 2006 e 1997; BALANDIER, 1976 e 1969). Trata-se de proposição prefigurada, no campo da ciência da religião, na obra de Milton SCHWANTES (Cf. 1992, 1989, 1984 e 1982), que retrata no antigo Oriente Médio a ação de coletividades postadas num decidido confronto antiestatista.

Em todo o Fértil Crescente, populações inteiras, identificadas com múltiplas origens étnicas, culturais, sociais e cosmogonias religiosas, dissociando-se ou colocadas à margem pelo poder de Estado, originaram densas concentrações de *habiru*, palavra de origem acádica que designa bandos de insurgentes a margem do controle dos aparatos estatais (WALDMAN, 2016e, 1997; 1994a e 1992b; SCHWANTES, 1984).

Estes *habiru*, também grafados como *hapiru* ou *apiru*, formavam ajuntamentos heterogêneos, turbulentos e incontroláveis, sendo descritos nos informes das guardas fronteiriças e das chancelarias do Levante como uma clara ameaça ao *status quo*.

Reunindo nômades, escravos foragidos, dissidentes religiosos, pastores, mercenários, camponeses sem-terra e rebeldes de todos os tipos, os *habiru* buscavam proteção na periferia dos grandes impérios do Fértil Crescente, espaço onde o poder estatal tinha obvia dificuldade de alcançá-los e submetê-los.

Mencionados insistentemente pelas chancelarias e órgãos de controle do Reino de Mari, do Egito Faraônico, dos arameus, dos reinos mesopotâmicos e dos principados cananeus, os *habiru*⁴⁹ constituíam fonte de ansiedade permanente.

Apesar da flagrante disparidade numérica, de recursos e de organização militar, os *habiru* pressionavam de modo contínuo as fronteiras estatais, logrando sucessos em confrontos hoje classificados como “conflitos de baixa intensidade”. Mas também em guerras abertas contra potentados, reis e imperadores, antagonismos muitas vezes avalizados por meio de formulações teológicas em franca oposição aos sistemas estatais de normatização religiosa⁵⁰.

Na voz de muitos especialistas, os *habiru* seriam os responsáveis pela criação, no território sírio-cananeu, de novas células espaciais, ideologicamente justificados por narrativas anti-Estado, dentre as quais, no plano bíblico figuram os estabelecimentos hebraicos da Palestina, um ponto alto da sublevação *habiru* (Cf. WALDMAN, 2016e, 1997; 1994a e 1992b; SCHWANTES, 1984).

A julgar pelo que o intertexto bíblico revela ou então, informa implicitamente, este acontecimento constitui tradução direta de uma rebeldia que se opôs ao mando horizontal, fez uso de leis orais não-institucionalizadas, e também costurando neste processo, soldou acervos cosmológicos de múltiplos grupos, todos posicionados contra a estrutura dessimétrica típica do Estado teocrático.

É assim que na ótica das ciências das sociedades, seria lícito observar um fluxo contínuo de intercâmbios que através dos séculos, transitou com apoio na oralidade através de redes alheias ao controle estatal, passando ao largo do autoritarismo das formações políticas imperiais do antigo Oriente Médio, contestando-as radicalmente no tocante a afetações políticas, sociais, econômicas, ideológicas, étnicas, raciais⁵¹ e cosmológicas.

Grosso modo, o pressuposto é que não propriamente uma propagação abstrata de ideias, mas sim um imaginário firmado em materialidades sociais não normatizadas pelo Estado, respaldaria a factualidade de sinonímias entre estruturas de significação que encontramos no ideário bíblico e no condizente às preocupações colocadas por este texto, com a África.

Relativamente a este ponto, rubrique-se que mesclas étnicas, culturais e religiosas, lado a lado com a assimilação de tradições compondo várias taxonomias reportando a diferentes compartimentos territoriais, continuamente ocorreram junto aos sistemas culturais que lustraram a extensão opaca de biomas como os desertos e as

savanas da África e do Oriente Médio, que geograficamente nada mais consistem do que um grande *continuum* espacial.

Recorra-se neste quesito ao testemunho das pesquisas africanistas, que rastreiam a lenta passagem de populações inteiras deslocando-se pela Grande Espiral Árida em todos os sentidos e direções, caminhadas efetuadas durante sucessivas gerações, trajetórias que favoreceram a assimilação de paradigmas e axiomas dantes restritos a coletividades isoladas, alçando-os à condição de marco fundante de identidades de novo tipo.

É o que nos mostra a Tradição do Sinai, onde a fórmula de um Deus que está por toda a parte e que sendo universal não tem como propor-se enquanto imagem consagrada, e tampouco aceita ser nominado ou admite culto a outros deuses, consubstancia-se no aforismo *אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה Ehyeh Asher Ehyeh*: Eu sou o que Sou.

Isto é: o *Deus Único*, que ao não estar identificado com um espaço particular, pode tanto ser levantino quanto mesopotâmico ou africano, mas que histórica, geográfica, teológica e antropologicamente, tem na hipótese ora discutida, a África enquanto ator privilegiado, *sujeito* manifesto desta análise.

Mesmo porque, o afazer de *África e Antigo Testamento: Notas Conceituais para uma Abordagem Inédita* é também, claramente, um modo de pavimentar, com base na narratologia bíblica, uma releitura da própria África.

VI. PARÂMETROS METODOLÓGICOS

No referente à metodologia, assevere-se que o temário de *África e Antigo Testamento: Notas Conceituais para uma Abordagem Inédita* articula vários campos disciplinares e temas que se entrecruzam, envolvendo múltiplo repertório de teses e cargas de saber acumulado.

Caberia igualmente ressaltar que o campo de estudos referente a esta proposta de investigação é conotado por complexidades, exigindo ajustes de conceitos, métodos e interpretações procedentes de diversas áreas do conhecimento.

Logo, procedimentos com trânsito interdisciplinar se impõem de modo inequívoco, que enquanto tal, contestam a fragmentação dos campos do saber iniciada no Iluminismo, se acentuando a partir de Augusto Comte e da difusão dos primados positivistas clássicos, no geral, fundamentados em restrições blindando os objetos das diferentes disciplinas (Cf. ABBAGNANO, 2010: 163-169).

No tocante a este ponto, nota o filósofo austríaco Ludwig Von Mises na obra *Kleines Lehrbuch des Positivismus* (Pequeno Manual do Positivismo), que a clássica divisão e subdivisão das ciências problematiza a própria operacionalidade do afazer científico. Nas suas considerações, temos que:

“Toda divisão e subdivisão das Ciências tem somente uma importância prática e provisória. Não é sistematicamente necessária e definitiva: ou seja, ela depende de situações externas nas quais cumpre o trabalho científico e a fase atual de desenvolvimento das disciplinas em particular. Os progressos mais decisivos tem amiúde origem num esclarecimento de problemas que encontram suas fronteiras em setores até agora tratados separadamente” (Cf. ABBAGNANO, 2010: 169).

Consecutivamente, de um modo geral a interdisciplinaridade se afirmou a partir de fatos muito objetivos, a começar pela própria taxonomia de estudos, que tal como a proposta ora discutida, não admitem uma circunscrição disciplinar demasiado rígida. Neste parecer, ponderemos sobre o que segue:

“No século XX, particularmente na segunda metade deste, a unificação das descobertas científicas, ainda que tenha iniciado no século anterior, juntamente com o desenvolvimento da epistemologia e a ruptura das fronteiras estabelecidas pela complexidade das áreas do conhecimento, crescentemente conduziu cientistas e

filósofos a considerarem a unidade essencial de vários campos e temas científicos” (HAINAUT, 1986: 3).

Assim, a construção - tanto histórica quanto cultural - que induziu a particularização extrema dos objetos de estudo, dos temas e métodos, propondo-os como patrimônio de grupos especializados, terminou substituída por procedimentos mais flexíveis, aliás, imprescindíveis para uma investigação com o perfil da que está concebida nesse material.

Note-se também que a Africanidade enquanto instrumental teórico numa pesquisa na qual a ciência da religião ocupa o centro da inquirição, deve subentender uma adequação conceitual que dê conta das fortes especificidades inerentes ao tema. Nesta direção, aprecie-se que qualquer aproximação teórica do continente africano envolve um escopo de pesquisa interdisciplinar.

Nesta linha de argumentação, em termos das grades disciplinares envolvidas no temário de *África e Antigo Testamento*, três disciplinas ocupariam posição de proa, condição *sine qua non* para levar adiante a investigação: o campo da ciência da religião, da antropologia, e, em face da circunscrição territorial que é própria da perspectiva africanista, da geografia.

Entenda-se igualmente que esta análise sugere contribuições de várias outras ciências sociais, particularmente da história, assim como de áreas de interconexão que apreendem vertentes interdisciplinares: sociologia da religião, geografia das civilizações, linguística histórica, antropologia política, psicologia social, filosofia da cultura e história ambiental.

Acertadamente, a todo o momento e para toda a rede de cognições, um fio condutor relacionado à esfera do social, inclusive em função dos próprios apontamentos elencados neste texto, se impõe por si mesmo, cabendo-lhe um papel prioritário.

Isto posto, no interesse da proposta de *África e Antigo Testamento*, importaria resgatar uma enfática admoestação do antropólogo norte-americano Clifford Geertz, que nos seus escritos claramente se posiciona em favor do *caráter social do pensamento*.

Na sua obra *A Interpretação das Culturas*, seguindo na direção do âmago da questão, o antropólogo proclama num só fôlego: “O pensamento humano é rematadamente social: social em sua origem, social em suas formas, social em suas aplicações” (Cf. GEERTZ, 1989: 225).

Dentre as implicações do paradigma enunciado por Geertz, uma rápida radiografia anuncia a existência de duas possibilidades. De um lado, operam formas que ofertam caráter inercial ao pensamento humano. De outro, as que operam no sentido de sua transformação.

Seria, pois neste sentido, correto também mencionar outro antropólogo, o francês Paul Mercier, que pondera de modo semelhante. Avaliando a temática dos “pontos fortes” e dos “pontos fracos” dos sistemas culturais, o antropólogo enfatiza a necessidade de detectar aquilo que, em toda sociedade seria uma *zona de resistência*, na qual as mudanças somente podem ser lentas, do que constitui uma *zona de mobilidade*, na qual a mudança é possível sem repercussões graves (MERCIER, 1986: 177).

Por ora, atenhamo-nos à tarefa de pontuar, com base no que foi colocado, um anteparo geral sublinhando que o mundo tradicional, no qual se inserem a questão a ser discutida, ao lado da permanência e da estabilidade, estava possuído por um senso próprio de evolução, materializado numa ampla gama de manifestações artísticas, culturais e históricas.

Este senso duplo, envolvendo o campo do inercial e do que seria dinâmico, é bastante apropriado para uma análise que se dedicaria a avaliar formas resilientes de aparatos simbólicos e sistemas religiosos, envolvendo regimes de significado e concepções do sagrado, mas em igual medida, voltada para as transformações e adaptações de indole sociocultural. Neste prisma, estas mediações tornam-se, portanto, estacas centrais de um aporte antropológica para *África e Antigo Testamento*.

Em paralelo com os subsídios da antropologia, outro apenso, tão ou mais importante do que este, relaciona-se à dimensão espacial, evocada nesta análise, no juízo comentado pela obra do geógrafo Milton SANTOS, que insistentemente enfatiza e propõe o espaço enquanto uma *instância* (1998; 1988; 1978a e 1978b).

Retenha-se que o trânsito desta acepção na obra de Milton Santos não é casual. A saber, a terminologia *instância* de pronto expurga a esfera espacial de propensões calcadas no determinismo geográfico, de vez que enquadrada terminologicamente nesta delimitação, o espaço dispõe *autonomia relativa*. Deste modo, declina-se da pretensão de posicioná-lo como referencial *par excellence* e por tabela, de atribuir-lhe o comando e o regramento das práticas sociais.

Desta máxima se conclui que a dinâmica espacial nos termos colocados por esta proposta, nunca se distancia dos referenciais temporais e culturais, com os quais interage e se interconecta:

“Porque a geografia, na realidade, deve ocupar-se em pesquisar como o tempo se transforma em espaço e de como o tempo passado e o tempo presente têm, cada qual, um papel específico no funcionamento do espaço atual” (SANTOS, 1978a: 105).

Relativamente à ciência da religião, o que esta propositura afiança são os indicadores da hermenêutica escorada no materialismo histórico e por consequência, na visão crítica das dinâmicas religiosas.

Neste parecer, permite-se evocar os valiosos ensinamentos de Milton SCHWANTES (1992, 1989, 1984 e 1982), fundados numa visão crítica que mantém relação umbilical com a análise da sociedade bíblica na perspectiva clássica do materialismo: observar o fenômeno religioso não como um dado “celestial”, mas antes, como uma construção firmemente apoiada no substrato da materialidade social.

Como desdobramento previsível, *África e Antigo Testamento* vale-se de recortes e conceitos que nesta perspectiva, dão conta da natureza das formações estatais da antiguidade oriental, que na escola do materialismo histórico, respondem pelo modelo paradigmático do modo de produção tributário ou modo de produção asiático (Cf. WALDMAN, 2016e, 1997; 1994a e 1992b; SURET-CANALE, 1978; BANU, 1978).

Ponto a ponto, estas três vertentes são aquelas que em princípio, demonstram adequação para esmiuçar um tema complexo e desafiador. Não importa que sejam procedentes de campos diferentes do saber ou corresponderem a posições teóricas diferentes, ainda que não contrastantes entre si.

O que se torna determinante na eleição destes aportes metodológicos é a rigorosa *especialização* que explicitam para a tecedura do debate inserido em *África e Antigo Testamento*, fator que como ponderava Max WEBER (1972: 24), é a mola mestra do trabalho científico.

VII. DESDOBRAMENTOS FACTÍVEIS DESTE DEBATE

A propositura de *África e Antigo Testamento: Notas Conceituais para uma Abordagem Inédita* têm por objetivo prioritário a análise da *Torah* na perspectiva da Africanidade, avaliação cuja finalidade é a promoção de leitura diferenciada do texto bíblico, amalhando métodos, conceitos e recortes que ampliem o entendimento da narratologia bíblica, revelando novos cenários de compreensão.

Sequenciando este objetivo central, coloca-se a contextualização das polaridades históricas, matrizes culturais e civilizatórias pertinentes a duas *weltanschauung* - a judaica e a africana - que o autor deste texto entende como específicas, porém não contrapostas.

Isso posto, a análise tem por pressuposto avaliar o texto massorético da *Torah*, tal como pode ser consultado no códice *Humash*, lançando mão, de igual modo, de outros materiais do campo abraâmico, tais como a Bíblia Cristã e o Alcorão, e adicionalmente, literatura extrabíblica condizente a este temário.

Como corolário a estes pontos, prevê-se, em princípio, os aprofundamentos que seguem:

- Contribuir com uma ótica relativa a um Judaísmo inserido em cenários históricos, geográficos, culturais e religiosos mais amplos;
- Contribuir com novos aportes no debate sobre a oralidade em geral e sobre a presença da tradição oral na *Torah*;
- Analisar os axiomas do monoteísmo e da monolatria nas culturas tradicionais africanas como forma de avaliar a possível interconexão com o monoteísmo hebraico;
- Rever a questão da oralidade nos marcos de modelos teóricos como o da *Urhemit* afro-asiática na impactação das culturas religiosas da antiguidade oriental;
- Subsidiar a rediscussão relativa aos padrões civilizatórios não-ocidentais - dentre os quais o referente à Africanidade - recidivamente encarcerados por metodologias alheias às suas especificidades e desígnios cultural-

religiosos, impondo-lhes perspectivas de análise com base em paradigmas estranhos à sua identidade civilizatória;

- Promover o conhecimento e a reconhecimento da herança cultural africana, assim como seus desdobramentos para os dias de hoje, na ótica de uma metodologia diferenciada, capacitada a apreender a realidade africana sob o prisma das suas especificidades;
- Contribuir para com discussões travadas nos mais diversos níveis, da educação, da prática educativa e das comunidades religiosas como um todo, quanto à temática da Africanidade, conectando-a com a consciência antirracista e na defesa das especificidades culturais, ambas fundamentais para um conjunto de relações institucionalizadas que tecem o universo da democracia;
- Avaliar o universo conceitual em voga nos debates relacionados com a religiosidade africana e afro-brasileira, de modo a melhor posicionar o teor das narrativas existentes e sua relevância para os contextos sociais, econômicos e políticos vividos pelo país;
- Certificar conceitualmente o conceito de Africanidade no tocante ao temário das *Religionswissenschaft*. Isto porque o conceito é em grande parte derivado da Antropologia cultural, cabendo agregações de valor na interação com o temário do sagrado;
- Analisar o Judaísmo africano, nas modalidades icônicas (os *Beta Israel* ou *Falasha*, da Etiópia) e as comunidades mais recentes, particularmente quanto o intercâmbio mantido com matrizes tradicionais africanas;
- Analisar as implicações normativas e cultural-religiosas das análises e conclusões estabelecidas pela proposta de investigação no campo da Africanidade e das religiões abraâmicas;
- Avaliar a produção teológica existente na interface entre o mundo bíblico e a Africanidade;
- Projetar a debate proposto pela pesquisa no campo da religiosidade negra e do diálogo inter-religioso, ecumênico e multicultural.

BIBLIOGRAFIA

1. Livros, Capítulos de Livros e Textos Acadêmicos

ABREU, Fábio Henrique de. *Do Ecumenismo Libertador à Libertação Ecumênica: Uma Análise do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (1974-1994)*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, área de concentração de Religiões Comparadas e Perspectivas de Diálogo, da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Juiz de Fora (BA): UFJF. 2010;

AMET, Pierre. *As Civilizações Antigas do Médio Oriente*. Lisboa (Portugal): Publicações Europa-América. 1974;

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. *A Utilização dos Recursos da Cartografia Conduzida para uma África Desmistificada*. Revista Humanidades, n°. 22, Retratos da África, pp. 12-32. Brasília (DF): Editora da Universidade de Brasília (UNB). 1989;

ARAÚJO, Emanuel de Oliveira. *O Êxodo Hebreu - Raízes histórico sociais da unidade judaica*. Brasília (DF): Editora da Universidade de Brasília. 1970;

AUVERMANN, D. *Labour and Socialist International*. Kongress-Protokolle der Sozialistischen Arbeiter-Internationale. Bruxelas (Bélgica): Glashütten im Taunus. 1928;

BALANDIER, Georges. *As Dinâmicas Sociais: Sentido e Poder*. São Paulo (SP) e Rio de Janeiro (RJ): Difusão Européia do Livro - DIFEL. 1976;

_____. *Antropologia Política*. São Paulo (SP): Difusão Européia do Livro (DIFEL) e Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP). 1969;

_____. *Africa Ambigua*. Buenos Aires (Argentina): Sur. 1964;

BARNAVI, Eli. *A Historical Atlas of the Jewish People - From the Time of the Patriarchs to the Present*. Nova York (EUA): Ed. Alfred A. Knopf, Inc. 1992;

BASTIDE, Roger. *As Américas Negras - As civilizações africanas no Novo Mundo*. 3ª edição. São Paulo (SP): Coedição Difusão Européia do Livro (DIFEL) e Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP). 1974;

BLENCH, Roger. *Archaeology, Language, and the African Past*. Lanham (Maryland, Estados Unidos): Rowman AltaMira. 2006;

BRETON, Roland Jules-Louis. *Geografia das Civilizações*. Série Fundamentos, nº. 60. São Paulo (SP): Editora Ática. 1990;

CAMPOS, Haroldo de. *Bereshit: A Gesta de Origem*. In: A Bíblia Revisitada, edição especial do Folhetim, nº. 369, edição de Domingo, 12-02-1984, pp. 6-8 e 12, jornal Folha de São Paulo (FSP). São Paulo (SP): FSP. 1984;

CARDOSO, Ciro Flamarion Santanna. *Antiguidade Oriental - Política e Religião*. São Paulo (SP): Editora Contexto. 1990;

_____. *O Egito Antigo*. Coleção Tudo é História, nº. 36. São Paulo (SP): Editora Brasiliense. 1982;

CHALK, Jack Pryor. *Genesis 1-11 and the African Worldview: Conflict or Conformity?* Tese de Doutorado de Literatura e Filosofia na area de Estudos religiosos. Pretória (República da África do Sul): University of South África. 2006;

CLÉVENOT, Michel. *Enfoques Materialistas da Bíblia*, Coleção Pensamento Crítico, Volume 28. Rio de Janeiro (RJ): Editora Paz e Terra. 1979;

COMRIE, Bernard; MATTHEWS, Stephen et POLINSKY, Maria. *The Atlas of Languages - The origin and Development of Languages Throughout the World*. Londres (Reino Unido): Quarto Publishing. 2010;

CONNAH, Graham. *África Desconhecida: Uma introdução à sua arqueologia*. São Paulo (SP): Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP). 2013;

CUVILLIER, Armand. *Sociologia da Cultura*. Porto Alegre e São Paulo (RS-SP): co-edição Editora Globo e Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP). 1975;

D'AMICO, Leonardo, MIZZAU, Francesco et SILVA, Matteo. *África Folk Music Atlas*. Centro Flog Tradicioni Popolari. Florença (Itália): Amaharsi Edizioni Multimediali. 1997;

DIOP, Cheikh Anta. *Origem dos antigos egípcios*. In: História Geral da África, A África antiga, volume II, São Paulo-Paris (Brasil-França): coedição Editora Ática e UNESCO. 1983;

DRIOTON, Étienne, CONTENAU, Georges et DUCHESNE Guillemin, J. *As Religiões do Antigo Oriente*. Enciclopédia do Católico no Século XX, Coleção Sei e Creio, nº. 141. São Paulo (SP): Livraria Editora Flamboyant. 1958;

DUBE, Musa W.; MBUVI, Andrew M. et MBUWAYESANGO, Dora W. *Postcolonial Perspectives in African Biblical Interpretations*. Global Perspectives on Biblical Scholarship, nº. 13. Atlanta (Estados Unidos): Society of Biblical Literature. 2012;

DUBNOV, Simon. *História Judaica*. Buenos Aires (Argentina): Editorial S. Sigal. 1953;

DOBBERAHN, Friedrich Erich et HOLLAS, Armin A. *Revolta ou Ressedentarização? - Reflexões Arqueológicas sobre a História do Israel Pré-Estatal*. In: Estudos Teológicos, ano 31, nº. 3. São Leopoldo (RS): SINODAL. 1991;

DOBBERAHN, Friedrich Erich et HOEFELMANN, Verner. *Redescobrimos as Cruzes lá onde foram erguidas - Reflexões sobre uma Arqueologia do Proletariado*. In: Estudos Teológicos, nº. 31, pp. 85-100. São Leopoldo (RS): Programa de Pós-Graduação em Teologia da Escola Superior de Teologia. 1991;

DREHER, Carlos Arthur. *As tradições do Êxodo e do Sinai*. In: Estudos Bíblicos, nº. 16, pp. 52-68. Petrópolis (RJ): Editora Vozes. 1988a;

_____. *Alguns Movimentos Populares no Antigo Testamento*. In: Palavra Partilhada, Volume 8, nº. 1, pp. 19-40. São Leopoldo (RS). 1988b;

_____. *A Dívida Externa na História de Israel*. In: Palavra Partilhada, Volume 7, nº. 4, pp. 22-42. São Leopoldo (RS). 1988c;

_____. *O Surgimento da Monarquia Israelita sob Saul*. In: Estudos Teológicos, Volume 28, nº. 1, pp. 57-70. São Leopoldo (RS). 1988d;

_____. *O Trabalhador e o Trabalho sob o Reino de Salomão*. In: Estudos Bíblicos, Volume 11, pp. 46-68. Petrópolis (RJ). 1986;

EBAN, Aba. *História do Povo de Israel*. Rio de Janeiro (RJ): Editora Bloch. 1971;

ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*. Coleção Perspectivas do Homem. Lisboa (Portugal): Edições 70. 1978;

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Os Nuer - Uma Descrição do Modo de Subsistência e das Instituições de um Povo Nilota*. Coleção Estudos, nº. 53. São Paulo (SP): Editora Perspectiva. 1978;

FERRO, Marc. *Falsificações da História*. Coleção Estudos e Documentos, nº. 192. Lisboa (Portugal): Publicações Europa-América. 1981;

FORDE, Darryl. *Mundos africanos: Estudios sobre las ideas cosmológicas y los valores sociales de algunos pueblos de Africa*. Cidade do México e Buenos Aires (México e Argentina): Fondo de Cultura Econômica. 1959;

FREUD, Sigmund. *Esboço de Psicanálise*. Coleção Os Pensadores, Volume XXXIX. São Paulo (SP): Editora Abril. 1974;

FRISOTTI, Heitor. *Povo Negro e Bíblia: Caminhos de Aproximação*. In: Mosaicos da Bíblia (Bíblia e Negritude: Caminhos da Aproximação), nº 17, pp. 11-22. São Paulo e Rio de Janeiro (SP-RJ): Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI). 1995;

GARDET, Louis. *Concepções Muçulmanas de Tempo e História*. In: *As Culturas e o Tempo*. Petrópolis e São Paulo (RJ-SP): Editora Vozes e Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP).

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro (RJ): Livros Técnicos e Científicos Editora (LTC). 1989;

GROUCUTT, Huw S. et PETRAGLIA, Michael D. *The Prehistory of the Arabian Peninsula: Deserts, Dispersals, and Demography*. In: *Evolutionary Anthropology* nº. 21, pp. 113-125. Nova Jersey (EUA): John Wiley & Sons, Wiley Periodicals. 2012;

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. Coleção Biblioteca Vórtice, Sociologia e Política, nº. 21. São Paulo (SP): Edições Vórtice - Editora Revista dos Tribunais. 1990;

HAINAUT, Louis. *Interdisciplinarity in General Education*. UNESCO: Division of Educational Sciences. Contents and Methods for Education. 1986;

HALL, Edward Twitchell. *A Dimensão Oculta*, 2ª edição. Rio de Janeiro (RJ): Editora Francisco Alves. 1981;

HAMPATÉ-BÂ, Amadou. *A Tradição Viva*. In: *História Geral da África*. Vol. I: Metodologia e Pré-História da África. Capítulo 8, pp. 1-37. Brasília (DF): UNESCO, SECAD/MEC, UFSCAR. 2010;

HARRIES, Jim. *'The Name of God' and Related Contemporary Theological, Development and Linguistic Concerns*. In: Exchange, nº. 38, pp. 271-299. Leiden (Países Baixos): Koninklijke Brill. 2009;

HOBSBAWM, Eric et RANGER, Terence (organizadores). *A invenção das Tradições*. Rio de Janeiro (RJ): Editora Paz e Terra. 1984;

HULL, Caroline et JOTISCHKY, Andrew. *Historical Atlas of the Bible Lands*. Londres (Reino Unido): Penguin Books. 2009;

HUNTINGTON, Samuel Phillips. *O Choque das Civilizações e a Recomposição da Ordem Mundial*. Rio de Janeiro (RJ): Objetiva. 1997;

JITLOVSKI, Haim. *Teoria da Nacionalidade*. Seleção organizada por Nachman Falbel e Jacó Guinsburg. São Paulo (SP): Centro Brasileiro de Estudos Judaicos. 1971;

_____. *O Tanach e a Luta de Classes*. In: Carlos ORTIZ (obra citada), pp. 295-299. São Paulo (SP): 1948;

JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus*. São Paulo (SP): Editora das Américas. 1956;

KAGAMÉ, Alexis. *A percepção empírica do tempo e concepção de história no pensamento bantu*. In: *As Culturas e o Tempo*. São Paulo e Petrópolis (SP-RJ): coedição Editora Vozes e Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP). 1975;

KELLER, Werner. *E a Bíblia Tinha Razão*. Série O Homem e o Universo, 9ª edição. São Paulo (SP): Edições melhoramentos. 1973;

KRAMER, Samuel Noah. *A História Começa na Suméria*. Coleção Estudos e Documentos, nº 24. Lisboa (Portugal): Publicações Europa-América. 1963;

LEITE, Fábio. *A questão da palavra em sociedades negro-africanas*. In: SANTOS, Juana Elbein dos (Org.), *Democracia e Diversidade Humana: Desafio Contemporâneo*. Salvador (BA): Edições SECNEB: Secretaria da Educação do Estado da Bahia. 1992;

_____. *Valores Civilizatórios em Sociedades Negro-Africanas*. In: Introdução aos Estudos da África Contemporânea, texto mimeo. Brasília e São Paulo (DF-SP): Centro de Estudos Africanos da USP (CEA-USP) e Ministério das Relações Exteriores. 1984;

LEVY-STRAUSS, Claude. *Raça e História*. São Paulo (SP): Editora Perspectiva. 1970;

LUKAMBA, André. *Encontro Vivo na Cultura Umbundu de Angola*. São Paulo (SP): Edições Loyola. 1987;

MAIMON, Moshe Ben. *Guia dos Perplexos*. São Paulo (SP): Editora e Livraria Sefer. 2003;

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. Biblioteca de Ciências Sociais, 3ª edição. Rio de Janeiro (RJ): Zahar Editores. 1976;

MAZRUI, Ali Al'amin. *Arquivos africanos e a Tradição Oral*. In: Revista O Correio da UNESCO, exemplar de Abril. São Paulo (SP): Fundação Getúlio Vargas (FGV). 1985;

M'BOKOLO, Elikia. *África Negra: História e Civilizações*. Dois Volumes: Tomo I (Até o século XVIII) e Tomo II (Do século XIX aos Nossos Dias). Tradução de Alfredo Margarido. Salvador (BA): Editora da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e São Paulo (SP): Casa das Áfricas. 2012;

MERCIER, Paul. *História da Antropologia*. Lisboa (Portugal): Editorial Teorema. 1986;

MERLEAU-PONTY, Maurice. *De Mauss a Claude Levy-Strauss. Os Pensadores*. São Paulo (SP): Editora Abril Cultural. 1980;

MEYER, Mordko. *O Calendário Judaico*. Porto Alegre (RS): Edições Renascença. 1985;

MONTERO, Paula. *Reflexões sobre uma Antropologia das Sociedades Complexas*. Universidade de São Paulo (USP): Revista de Antropologia, nº. 34. 1991;

MUNANGA, Kabengele. *Povos e Civilizações Africanos*. In: Introdução aos Estudos da África Contemporânea, texto mimeo. Brasília e São Paulo (DF-SP): Centro de Estudos Africanos da USP (CEA-USP) e Ministério das Relações Exteriores (MRE). 1984;

NASCIMENTO, Abdias do. *O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado*. Rio de Janeiro (RJ): Editora Paz e Terra. 1978;

NALWAMBA, Kuzipa M.B. et BUITENDAG, Johan. *Vital force as a triangulated concept of nature and s(S)pirit*. HTS Teologiese Studies/Theological Studies, nº. 73(3), 4506. pp. 1-10. Pretória (República da África do Sul): Universidade de Pretória. 2017;

NEHER, André. *Visão do Tempo e da História na Cultura Judaica*. In: *As Culturas e o Tempo*. São Paulo-Petrópolis (SP-RJ): Editora Vozes e Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP). 1975;

NIANE, Djibril Tamsir. *Sundjata ou a Epopéia Mandinga*. Coleção Autores Africanos, nº. 15. São Paulo (SP): Editora Ática. 1982;

NIYANG, Sulayman S. *Deuses e Homens na África*. In: Revista O Correio da UNESCO, exemplar de Abril. São Paulo (SP): Fundação Getúlio Vargas (FGV). 1982;

NOVAES, José de Campos. *As Origens Chaldeanas do Judaísmo*. São Paulo (SP): Typographia Brazil de Carlos Gerke & Cia. 1899;

OLIVEIRA, Cêurio de. *Vocabulário Inglês/Português de Geociências*. Rio de Janeiro (RJ): Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). 1995;

_____. *Dicionário Cartográfico*. Rio de Janeiro (RJ): Fundação IBGE. 1983;

ORTIZ, Carlos. *Antologia Judaica - Era Rabínica e Moderna*. São Paulo (SP): Editora Rampa. 1948;

PAULME-SCHAEFFNER, Denise. *As Civilizações Africanas*. (Coleção Saber). Lisboa (Portugal): Publicações Europa-América. 1977;

PARROT, André. *Nínive et L'Ancient Testament*. In: Cahiers d'Arqueologie Biblique, nº. 3. Neuchatel (Suíça): Delachaux & Niestlé SA. 1955;

PINSKY, Jaime (Organização). *Modos de Produção na Antiguidade*. Textos 2. São Paulo (SP): Editora Global. 1982;

PUECH, Henri-Charles. *Las Religiones Antiguas*. Mexico, Espanha, Argentina e Colômbia: Siglo Veintiuno Editores. 1977;

POLANYI, Karl. *A Grande Transformação: as origens da nossa época*. 8ª edição. Rio de Janeiro (RJ): Campus, 2000;

QUEIROZ, José J. (Coordenador). *Interfaces do Sagrado em Véspera de Milênio*. São Paulo (SP): Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião da PUC-SP e Editora Olho d'água. 1996;

REINACH, Salomon. *Morpheus: Histoire Génarale des Religions*. 17ª edição. Paris (França): Alcide Picard Éditeur. 1909;

RIBEIRO, Pedro Freire. *Bases da Política Imperial dos Aquemênidas*. Tese para concurso à cadeira de Antigüidade da Faculdade de Ciências e Letras da Universidade do Distrito Federal. Rio de Janeiro (RJ): 1955;

SANTOS, Milton. *Técnica, espaço e tempo: globalização e meio técnico-científico informacional*. 4ª edição. Coleção Geografia e Realidade, nº. 25. São Paulo (SP): Editora de Humanismo, Ciência e Tecnologia (HUCITEC). 1998;

_____. *Metamorfoses do Espaço Habitado*. São Paulo (SP): Editora de Humanismo, Ciência e Tecnologia (HUCITEC). 1988;

_____. *Por uma Geografia Nova - Da crítica da geografia a uma geografia crítica*. São Paulo (SP): coedição Editora de Humanismo, Ciência e Tecnologia (HUCITEC) e Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP). 1978a;

_____. *Espaço e Dominação*. In: Seleção de Textos, nº 4, pp. 3-19. São Paulo (SP): Associação dos Geógrafos Brasileiros (AGB), Seção Local São Paulo. 1978b;

SAUNERON, Serge. *A Egíptologia*. Coleção Saber Atual. São Paulo (SP): Editora Difusão Européia do Livro (DIFEL). 1974;

SAKUPAPA, Teddy Chalwe. *Spirit and Ecology in the Context f African Theology*. In: Scriptura, nº. 111, pp. 422-430. Stellenbosch (África do Sul): Universidade Stellenbosch. 2012;

SARTRE, Jean-Paul. *Reflexões Sobre o Racismo*. Livro que enfeixa dois ensaios do autor: *Reflexões Sobre a questão Judaica* (1944) e *Orfeu Negro* (1948), 5ª edição. São Paulo (SP): Difusão Européia do Livro (DIFEL). 1968;

SCERRI, M.L.; DRAKE, Nick A.; JENNINGS, Richard et GROUCUTT, Huw S. *Earliest evidence for the structure of Homo sapiens populations in Africa*. In: Quaternary Science Reviews, Volume 101, pp. 207-216, edição de Outubro de 2014. Amsterdam (Países Baixos): Elsevier. 2014;

SCHNIEDEWING, William M. *How the Bible Became a Book - The textualization of Ancient Israel*. Cambridge (Reino Unido): Cambridge University Press. 2004;

SCHWANTES, Milton. *História de Israel*. Série Mosaicos da Bíblia, nº. 7. São Paulo e Rio de Janeiro (SP-RJ): Centro Ecumênico de Documentação e Informação. 1992;

_____. *Projetos de Esperança - Meditações sobre Gênesis 1-11*. Petrópolis, São Paulo, Rio de Janeiro, São Leopoldo (RJ, SP/RJ, RS): coedição Editora Vozes, Programa de Assessoria à Pastoral do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) e Editora SINODAL. 1989;

_____. *História de Israel - Local e Origens*. São Leopoldo (RS): texto mimeo. 1984;

_____. *O Estado Monárquico nas Montanhas Palestinenses no XI Século a.C.*. São Bernardo do Campo (SP): Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião. 1982;

SERRA, Ordep. *Teologia e Cultura Negra*. In: Diálogo Intercultural. Encarte da revista Tempo e Presença nº. 271. São Paulo e Rio de Janeiro (SP-RJ): Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI). 1993;

SILVA, Marcos Rodrigues da. *O racismo na literatura religiosa*. In: Tempo e Presença, nº. 227, Janeiro-Fevereiro de 1988, pp. 23-24. São Paulo e Rio de Janeiro (SP-RJ): Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI). 1988;

SOUZA, Ágabo Borges de. *A Vida como Projeto de Deus: Uma Proposta Ecumênica*. In: Mosaicos da Bíblia (Bíblia e Ecumenismo), nº. 15, pp. 19-12. São Paulo e Rio de Janeiro (SP-RJ): Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI). 1994;

SOUZA JÚNIOR, Vilson Caetano de. *Bíblia e Negritude: Em Defesa da Palavra*. In: Mosaicos da Bíblia (Bíblia e Negritude: Caminhos da Aproximação), nº. 17, pp. 5-10. São Paulo e Rio de Janeiro (SP-RJ): Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI). 1995;

TERRA, João Evangelista Martins. *Elohim - Deus dos Patriarcas*. São Paulo (SP): Editora Loyola. 1987;

TEMPELS, Placide. *La Philosophie Bantoue*. Collection Présence Africaine. Paris (França): Présence Africaine. 1949;

TOYNBEE, Arnold. *A Humanidade e a Mãe Terra: Uma história narrativa do mundo*. 2ª edição. Rio de Janeiro (RJ): Zahar, 1979.

TUAN, Yi Fu. *Topofilia - Um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. São Paulo (SP): Difusão Européia do Livro (DIFEL). 1990;

VENDRAME, Calisto. *A Escravidão na Bíblia*. Coleção Ensaios, nº. 72. São Paulo (SP): Editora Ática. 1981;

VERCOUTTER, Jean. *O Egito Antigo*. Coleção Saber Atual, nº. 164. São Paulo (SP): Editora Difusão Européia do Livro (DIFEL). 1974;

WALDMAN, Maurício. *O Mapa de África em Sala de Aula: A Persistência do Imaginário da Desqualificação e do Racismo na Cartografia Escolar de África*. África & Africanidades: Coleção Acadêmica 1. E-book postado na Plataforma Kobo: < <https://www.kobo.com/br/pt/ebook/o-mapa-de-africa-em-sala-de-aula> >. São Paulo (SP): Editora Kotev. 2017a;

_____. *Espaço, Africanidade e Tradição: A topologia do imaginário espacial tradicional africano na fala griot sobre Sundjata Keita, Imperador do Mali, Senhor do Umbigo do Mundo*. África & Africanidades: Coleção Acadêmica 1. E-book postado na Plataforma Kobo: < <https://www.kobo.com/br/pt/ebook/espaco-africanidade-e-tradicao> >. São Paulo (SP): Editora Kotev. 2017b;

_____. *Espaço e Modo de Produção Asiático: A Organização do Espaço Geográfico nas Primeiras Sociedades Estatais*. Geografia: Coleção Acadêmica 1. E-book postado na Plataforma Kobo: < <https://www.kobo.com/br/pt/ebook/espaco-e-modo-de-producao-asiatico> >. São Paulo (SP): Editora Kotev. 2016e;

_____. *O Papel de Angola na África Centro-Meridional: Recursos Hídricos, Cooperação Regional e Dinâmicas Socioambientais*. Relatório de pesquisa de Pós Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP) & Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). São Paulo (SP): USP-FAPESP. 2014;

_____. *O Baobá na Paisagem Africana: Singularidades de uma conjugação entre natural e artificial*. Edição especial África Única e Plural - *Mélanges* em homenagem ao Professor Fernando Augusto Albuquerque Mourão (Org.: Kabengele Munanga). Revista África, Número Especial: África Única e plural. Volume 20/2, pp. 223-235. Universidade de São Paulo (SP) Centro de Estudos Africanos da USP (CEA-USP). 2012;

_____. *Meio Ambiente & Antropologia*. Série Meio Ambiente, nº. 6. São Paulo (SP): Editora SENAC. 2006;

_____. *Para Onde Vamos? Ecologia, Economia e Ecumenismo*. In: Meio Ambiente e Missão - A Responsabilidade Ecológica das Igrejas (Clóvis Pinto de Castro, Organização), pp. 13-42. São Bernardo do Campo (SP): Editora da Faculdade de Teologia da Igreja Metodista (EDITEO). Texto disponível *on line* em: < http://www.mw.pro.br/mw/eco_para_onde_vamos.pdf >. Acesso: 03-09-2017. 2003;

_____. *Africanidade, Espaço e Tradição: a topologia do imaginário africano tradicional na fala griot de Sundjata Keita do Mali*. Centro de Estudos Africanos da USP (CEA-USP): Revista África, Volume 20/21, pp. 219-268. Universidade de São Paulo (SP): CEA-USP. Artigo indexado ao acervo do Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, França (Ficha Catalográfica *on line*: < <http://cat.inist.fr/?aModele=afficheN&cpsidt=1168544> >). 2000;

_____. *Metamorfoses do Espaço Imaginário: Um ensaio “topo-lógico” relativo ao universo da cultura, do espaço e do imaginário*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). São Paulo (SP): Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH-USP). 1997;

_____. *Eco-Kasher e Oiko-menismo*. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (RIBLA), volume nº. 23, pp. 22-25. Petrópolis (RJ): Editora da Universidade Metodista do Estado de São Paulo (UMESP). 1996.

_____. *Bereshit: A Criação da Diversidade*. In: Revista Tempo e Presença, nº. 279, exemplar de Janeiro/Fevereiro, pp. 40-42. São Paulo-Rio de Janeiro (SP-RJ): Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI). 1995;

_____. *Espaço e Modo de Produção Asiático*. In: Boletim Paulista de Geografia, nº. 72. São Paulo (SP): Associação dos Geógrafos Brasileiros (AGB), Seção Local São Paulo. 1994a;

_____. *Bereshit: A Criação da Diversidade*. In: *Mosaicos da Bíblia*, nº 16. São Paulo e Rio de Janeiro (SP-RJ): Centro Ecumênico de Documentação e informação (CEDI)/KOINONIA. 1994b;

_____. *Templos e Florestas: Metamorfoses da Natureza e Naturalidades da Metamorfose no Antigo Oriente*. Texto mimeo. São Paulo (SP): Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH-USP). 1992b;

_____. (org.). *Política das Minorias - O Caso dos Judeus no Brasil*. 1ª. edição. Porto Alegre (RS): Editora Mercado Aberto/Fundação Wilson Pinheiro. 1988;

WALDMAN, Maurício et SERRANO, Carlos. *Memória D'África: A temática africana em sala de aula*. 5ª edição. São Paulo (SP): Editora Cortez. 2007;

WEBER, Max. *Ciência e Política: Duas Vocações*. São Paulo (SP): Editôra Cultrix. 1972;

_____. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais. São Paulo (SP): Livraria Pioneira Editora. 1967;

WEGNER, Uwe. *A Leitura Bíblica por Meio do Método Sociológico*. Série Mosaicos da Bíblia, nº. 12. São Paulo e Rio de Janeiro (SP-RJ): Centro Ecumênico de Documentação e Informação. 1993.

2. Artigos

BAPTISTA, Mauro. *A Evangelização dos negros*. In: Tempo e Presença, nº. 227, Janeiro-Fevereiro de 1988, pp. 16-17. São Paulo e Rio de Janeiro (SP-RJ): Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI). 1988;

SOUZA JÚNIOR, Vilson Caetano de. *Para que a Comida não se Estrague*. In: Mosaicos da Bíblia (Bíblia e Ecumenismo), nº. 15, pp. 19-22. São Paulo e Rio de Janeiro (SP-RJ): Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI). 1994;

WALDMAN, Maurício. *Terra da Liberdade*. In: Suplemento Debate do Jornal Contexto Pastoral, nº. 17, Novembro/Dezembro de 1993. 1993;

_____. *Bíblia e Ecologia* (texto trilingue em português, castelhano e inglês). In: Bibliografia Bíblica Latino-Americana, Volume 5, pp. 36-46. Publicação compilada pelo Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Núcleo de São Bernardo do Campo, Instituto Metodista de Ensino Superior (IMES). São Paulo (SP): Editora Vozes. 1992a;

WALDMAN, Maurício et GARCIA, Paulo Roberto. *Teo(Eco)Logia - Uma Perspectiva da Fé Bíblica*. In: Jornal Contexto Pastoral, nº. 3, Agosto/Setembro de 1991, pp. 20-21, Seção Ideias do Suplemento Debate, A Questão Ambiental: Uma Aproximação Ecumênica. Rio de Janeiro e Campinas (RJ e SP): Koinonia: Presença Ecumênica e Serviço e Centro Brasileiro de Estudos Pastorais (CEBEP). 1991a;

_____ et _____. *A Bíblia Autoriza a Devastação da Terra?* In: Jornal Contexto Pastoral nº. 5, edição de Dezembro de 1991, pp. 10-11. Rio de Janeiro e Campinas (RJ e SP): Koinonia: Presença Ecumênica e Serviço e Centro Brasileiro de Estudos Pastorais (CEBEP). 1991b;

3. Ensaios Livres

WALDMAN, Maurício. *Kush e Núbia: Um Esboço Historiográfico*. Texto mimeo. São Paulo (SP): Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH-USP). 1979a;

_____. *História da África Negra Pré-Capitalista*. Texto mimeo. São Paulo (SP): Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH-USP). 1979b;

_____. *Notas para uma Interpretação materialista do Egito Faraônico*. Texto mimeo. São Paulo (SP): Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH-USP). 1978;

4. Documentos, Obras de Consulta e de Referência

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Atualizado e ampliado por Giovanni Fornero. 4ª edição, 3ª reimpressão. México (DF): Fondo de Cultura Económica. 2010;

ALCORÃO. *El Sagrado Coran*. Nueva versión castellana directamente del original árabe por Rafael Castellanos y Ahmed Abboud. Buenos Aires (Argentina): Editorial Arábigo. 1953;

AYAT 1. *The Noble Qur'an*. Translation of the meanings of the Noble Qur'an in the english language. Riad (Arábia Saudita): King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an. 2014;

AYAT 2. *Universal Mercy Prophet Muhammad*. Seleção comentada de diversos *Ayats* do Alcorão. São Paulo (SP): Herküll Educação. 2007;

BEREZIN, Rifka. *Dicionário Hebraico-Português*. São Paulo (SP): Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP). 1995;

BÍBLIA 1. *Bíblia Sagrada: Edição Pastoral*. São Paulo (SP): coedição Sociedade Bíblica Católica Internacional e Edições Paulinas. 1990;

BÍBLIA 2. *Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento*. Rio de Janeiro (RJ): Sociedade Bíblica do Brasil. 1951;

BÍBLIA 3. *Bíblia - Tradução Ecumênica*. 1ª edição. São Paulo (SP): Edições Loyola. 2011;

BÍBLIA 4. *Concordância Bíblica*. Barueri (SP): Sociedade Bíblica do Brasil. 2010;

BÍBLIA 5. *Der Brit Hadash*. Novo Testamento em Yiddish. Filadélfia (EUA): Million Testaments Campaigns. 1960;

CRUZ, Anamaria da Costa; CURTY, Marlene Gonçalves et MENDES, Maria Tereza Reis. *Publicações Científicas Impressas (NBR 6012 e 6022)*. Niterói e São Paulo (RJ-SP): Intertexto e Editora Xamã. 2003;

HAMURABI. *O Código de Hamurabi*. Tradução para o português diretamente do original acádico cuneiforme Emanuel BOUZON. In: Coleção Textos Clássicos do Pensamento Humano, nº. 4, 2ª edição. Petrópolis (RJ): Editora Petrópolis. 1976;

LEWIS, M. Paul (Coordenação). *Ethnologue: Languages of the World*. 16ª edição. Dallas (EUA): Summer Institute of Linguistics. 2009;

LIDDELL, Henry George et SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Oxford (Reino Unido): Perseus Digital Library. 1940;

JUDAICA. *Enciclopédia Judaica*. Biblioteca de Cultura judaica. Rio de Janeiro (RJ): Editora Tradição. 1967;

LUNARIO. *Lunario Per L'Anno 5746 (1985-1986)*. Edito a cura dell'Ufficio Coordinamento e Dell'Ufficio Rabbinico per Le edizioni di Shalom. Roma (Itália): Comuitá Israelitica Roma. 1985;

SIDUR. *Sidur Completo*. Organização de Jairo Fridlin. São Paulo (SP): Editora Sefer. 2015;

TANACH. *The Jewish Bible, Hebrew-English*. Skokie (Illinois, EUA): Varda Books. 2009;

TORAH. *Torah: A Lei de Moisés (Humash)*. Pentateuco em hebraico e português. São Paulo (SP): Editora e Livraria Sefer. 2001;

UNESCO. *História Geral da África*. Brasília (DF): United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO), com apoio da Secretaria de Educação, Continuada, Alfabetização e Diversidade (Secad) do Ministério da Educação (MEC) e da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). 2010.

5. Compêndios, Coletâneas & Revistas

Bibliografia Bíblica Latino-Americana. Publicação do Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Instituto Metodista de Ensino Superior (IMES), São Bernardo do Campo (SP), diversos números;

Cultura: Jornal Angolano de Artes e Letras. Publicação quinzenal editada por Edições Novembro (Luanda, Angola), diversos números;

Mosaicos da Bíblia. Publicação do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) e de Koinonia - Presença Ecumênica e Serviço, São Paulo e Rio de Janeiro (SP-RJ), diversos números;

Mundo Negro - Revista misional africana. Revista dos Missionários Cambonianos, Madri (Espanha), diversos números;

Nigrizia: Fatti e Problemi del mondo Nero. Revista dos Missionários Cambonianos, Verona (Itália), diversos números;

Revista África. Publicação do Centro de Estudos Africanos da Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas e Editora Humanitas, diversos números;

Revista Afro-Ásia. Publicação do Centro de Estudos Afro-Orientais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA), diversos números;

Revista Shalom - A favor do entendimento e contra o preconceito. Revista mensal publicada pela Editora Shalom (São Paulo), diversos números;

Revista Tempo e Presença. Revista mensal do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI, São Paulo e Rio de Janeiro), diversos números.

6. Conferências

WALDMAN, Maurício. *Moisés: Herói Civilizador*. Prédica desenvolvida em 09-06-2017 no Serviço de *Kabalat Shabat* na Sinagoga do Centro Israelita do Cambuci, na capital paulista. Comentário da Parashat hashavua “Beha'alotechá”. 2017c;

_____. *A Redescoberta da África*. Conferência proferida no encerramento do IX Curso de Difusão Cultural: Introdução aos Estudos de África. Universidade de São Paulo (USP): Centro de Estudos Africanos da USP. Transcrição disponível *on line* em: < http://www.mw.pro.br/mw/antrop_a_redescoberta_da_africa.pdf >. Acesso em: 09-09-2017. 2009.

7. Webgrafia

Clker - Free Clipart, World Map Clip Art:

< <http://www.clker.com/clipart-2143.html> >

Ethiopia in the Bible

< https://ethiopianhistory.com/Ethiopia_in_the_Bible/ >

Kulanu - All of Us:

< <http://www.kulanu.org/about-kulanu/index.php#we> >

Scriptura:

Publicação digital mantida pela Stellenbosch University (África do Sul):

< <http://scriptura.journals.ac.za/pub> >

BIBLIOGRAFIA ACESSÓRIA

A listagem de referências bibliográficas que segue refere-se a materiais que embora de interesse para a proposição deste texto, não foram indexados diretamente na redação do mesmo, sendo passíveis de incorporação mediante o aprofundamento do debate.

1. Livros, Capítulos de Livros e Textos Acadêmicos

ANDRADE, Almir de. *As Duas Faces do Tempo: Ensaio crítico sobre os fundamentos da filosofia dialética*. São Paulo e Rio de Janeiro (SP-RJ): coedição Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP) e Editora José Olympio. 1971;

AMSELLE, Jean Loup. *Ethnies et Spaces: Pour Une Anthropologie Topologique*. In: *Au coeur de l'ethnie: Ethnies, tribalisme et État en Afrique* (J.L. Amselle et Elikia M'Bokolo). Paris (França): Éditions la Découverte. 1985;

ANDRADE, Manuel Correia de. *O Brasil e a África*. Coleção Repensando a Geografia. São Paulo (SP): Editora Contexto. 1989;

ATTM. *Identidade Negra e Religião: Consulta sobre cultura negra e teologia na América Latina*. Associação dos Teólogos do Terceiro Mundo (ATTM). Rio de Janeiro e São Bernardo do Campo (RJ-SP): Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) e Liberdade. 1986;

AUGÉ, Marc. *Note Sur Les Rapports Entre Espace Social et Systèmes Symboliques*. Paris (França) : Annales Économies, Sociétés, Civilisations (ESC), n°. 6, pp. 1251-1259. 1985;

BANU, Ion. *La Formación Social "Asiática" en la Perspectiva de la Filosofía Oriental Antigua*. In: El Modo de Producción Asiático, Roger Bartra (organizador), pp. 297-318. México (DF): Ediciones ERA. 1978;

BARRETTO, Vicente de Paulo. *Dicionário de Filosofia Política*. São Leopoldo (RS): Editora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS. 2010;

BELTRÁN, Luís. *O Africanismo Brasileiro - incluindo uma bibliografia africanista brasileira*. Revista África, n°. 8, bis. São Paulo (SP): Centro de Estudos Africanos da Universidade de São Paulo (CEA-USP). 1986;

BUBER, Martin. *Mística e Judaísmo; O Adversário; Chamas; A Sede; A Feia*. In: Carlos ORTIZ (obra citada), pp. 342-345. São Paulo (SP): 1948;

CHRÉTIEN, Jean-Pierre. *Hierarquia e Trocas nos Reinos dos Grandes Lagos do Leste Africano*. In: *Para Uma História Antropológica*, página 48, Coleção "Lugar da História", n°. 2, Edições 70. Portugal: Cidade do Porto. 1978;

COLLINSON, Diané. *50 Grandes Filósofos*. Tradução do original em língua inglesa *Fifty Major Philosophers* por Maurício Waldman e Bia Costa. São Paulo (SP): Contexto. 2004;

COSTA e SILVA, Alberto da. *Um Rio Chamado Atlântico, A África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro (RJ): Editora Nova Fronteira. 2003;

_____. *A Manilha e o Libambo, A África e a Escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro (RJ): Editora Nova Fronteira. 2002;

_____. *O Brasil, a África e o Atlântico no Século XIX*. São Paulo (SP): Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (IEA). Texto disponível *on line*: < <http://www.scielo.br/pdf/ea/v8n21/03.pdf> >. Acesso em 13-09-2017. 1994;

DEMO, Pedro. *Metodologia Científica em Ciências Sociais*. São Paulo (SP): Editora Atlas. 1981;

DOUTTÉ, Edmond. *Magie et Religion dans L'Afrique Du Nord*. Argel (Argélia): Typographie Adolphe Jourdan. 1909;

ENGELS, Friedrich. *As Guerras Camponesas na Alemanha*. 1ª edição. São Paulo (SP): Editorial Grijalbo. 1977;

EINSTEIN. Carl. *Negerplastik*. Florianópolis (SC): Editora da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). 2011;

FALOLA, Toyin. *Nacionalizar a África, Culturalizar o Ocidente e Reformular as Humanidades na África*. In: Revista Afro-Ásia, nº. 36, pp. 9-38. Salvador (BA): Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) e Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFCH) da Universidade Federal da Bahia (UFBA). 2007;

FEITOSA, Lourdes Conde; FUNARI, Pedro Paulo et ZANLOCHI, Terezinha Santarosa. *As Veias Negras do Brasil: Conexões brasileiras com a África*. Bauru (SP): Editora da Universidade do Sagrado Coração (EDUSC), 2012;

FIORIN, José Luiz et PETTER, Margarida (Organizadores). *África no Brasil: A formação da língua portuguesa*. São Paulo (SP): Editora Contexto. 2008;

FONSECA, José Roberto Franco. *Islão na África Negra*. In: Introdução aos Estudos da África Contemporânea, texto mimeo. Brasília e São Paulo (DF-SP): Centro de Estudos Africanos da USP (CEA-USP) e Ministério das Relações Exteriores. 1984;

FONTETTE, François de. *O Racismo*, Lisboa (Portugal): Livraria Bertrand. 1976;

FORTES, Meyer et EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Sistemas Políticos Africanos*. Lisboa (Portugal): Fundação Galouste Gulbenkian. 1977;

FREUD, Sigmund. *Moisés e o Monoteísmo*. Tradução de Maria Aparecida Moraes. Rio de Janeiro (RJ): Imago. 1997;

FRIEDMANN, Georges. *Fim do Povo Judeu?* Coleção Debates, nº. 6. São Paulo (SP): Editora Perspectiva. 1985;

GIORDANI, Mário Curtis. *História da África Anterior aos Descobrimentos*. Petrópolis (RJ): Editora Vozes. 1985;

GIDDENS, Anthony. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo (SP): Editora da Universidade Estadual Paulista (UNESP). 1991;

GOULD, Stephen Jay. *Seta do Tempo, Ciclo do Tempo, Mito e Metáfora na Descoberta do Tempo Geológico*. São Paulo (SP): Editora Companhia das Letras. 1991;

GOUREVITCH, Aron Yakovlevich. *O Tempo como Problema de História Cultural*. In: Estudos reunidos pela UNESCO, Petrópolis e São Paulo (RJ-SP): Editora Vozes e Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP). 1975;

HRBEK, Ivan. Capítulo 1: *A África no contexto da história mundial*. In: História Geral da África, Vol. III: África do século VII ao XI. Capítulo 1, pp. 1-37. Brasília (DF): UNESCO, SECAD/MEC, UFSCAR. 2010;

JAHODA, Marie et ACKERMAN, Nathan Ward. *Distúrbios Emocionais e Anti-Semitismo*, Coleção Debates, nº. 10. São Paulo (SP): Editora Perspectiva. 1969;

KATHLEEN, Arnott. *African Myths and Legends*. Oxford (Reino Unido): Oxford University Press. 1989;

LACEY, Hugh. *A Linguagem do Espaço e do Tempo*. Coleção Debates - Filosofia, nº. 59. São Paulo (SP): Editora Perspectiva. 1972;

LAPLANTINE, François. *Aprender Antropologia*. São Paulo (SP): Editora Brasiliense. 1988;

LEITE, Fábio. *Bruxos e Magos*. In: África, Revista do Centro de Estudos Africanos da USP (CEA-USP), nº. 14/15. São Paulo (SP): Faculdade de Filosofia, letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP). 1991/1992;

LEON, Abraham. *Concepção Materialista da Questão Judaica*. São Paulo (SP): Editora Global. 1981;

LLOBERA, José Ramón. *As Sociedades Primitivas*. Biblioteca Salvat de Grandes Temas, Livros GT, nº. 46. Rio de Janeiro/Barcelona/Lausanne (Brasil/Espanha/França): coedição Salvat Editores-Editions Grammont. 1979;

LOPES, NEI. *Dicionário da Antiguidade Africana*. Rio de Janeiro (RJ): Civilização Brasileira. 2011;

LUZZATO, Samuel Davi. *Aticismo e Judaísmo*. In: Carlos ORTIZ (obra citada), pp. 172-174. São Paulo (SP): 1948;

MACEDO, José Rivair (Organizador). *Desvendando a História da África*. Porto Alegre (RS): Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). 2008;

MACHADO, Emília; ROCHA, Mariucha; PARREIRAS, Ninfa et SALEK, Vânia. *Da África e sobre a África: Textos de Lá e de Cá*. São Paulo (SP): Cortez Editora. 2012;

MAESTRI, Mário. *História da África Negra Pré-Colonial*. Série Revisão, nº. 31. Porto Alegre e São Paulo (RS-SP): Editora Mercado Aberto. 1988;

MANTRAN, Robert. *Expansão Muçulmana (Séculos VII-XI)*. Coleção Nova Clio, A História e seus Problemas. São Paulo (SP): Livraria Pioneira Editora. 1977;

MARGULIES, Marcos. *Iudaica brasiliensis, repertório bibliográfico comentado dos livros relacionados cm judaísmo e questões afins, publicados no Brasil desde os primórdios até o presente momento*. Coleção Documenta/Fontes 1. Rio de Janeiro (RJ): Editora Documentário. 1974;

MELLO, Leonel Itaussu Almeida. *Quem tem medo da Geopolítica?* São Paulo (SP): Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP) e Editora de Humanismo, Ciência e Tecnologia (HUCITEC). 1999;

MOURÃO, Fernando Augusto Albuquerque. *Um caso de Persistência Sócio-cultural e o Quadro da memória: Os Cristãos-Novos de Belmonte. À propósito da Monografia de Samuel Schwartz*. Separata da Revista de História da Universidade de São Paulo (SP), nº. 112, pp. 591-596. São Paulo (SP): USP. 1977;

_____. *La Contribution de L'Afrique Bantoue à la Formation de la Société Brésilienne: Une tentative de redéfinition méthodologique*. Centro de Estudos Africanos da USP (CEA-USP): Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). 1974;

MUNANGA, Kabengele. *Construção da Identidade Negra no Contexto da Globalização*. In: Vozes (Além) da África (Org.: Ignácio G. Delgado [et alli], pp. 19-43. Juiz de Fora (MG): Universidade Federal de Juiz de Fora. 2006;

_____. *Cultura, Identidade e Estado Nacional no Contexto dos Países Africanos*. In: A Dimensão Atlântica da África. Coletânea da II Reunião Internacional de História da África, pp. 297-300. São Paulo (SP): CEA-USP/SDG-Marinha/CAPES. 1997;

MYERS, Edward DeLos. *La Educación en la Perspectiva de la Historia*. Coleção Breviarios, nº. 188. México (México, DF): Editora Fondo de Cultura Económica. 1966;

NASCIMENTO, Elisa Larkin *et* SÁ, Luiz Carlos (organizadores). *Adinkra: Sabedoria em Símbolos Africanos*. Rio de Janeiro (RJ): coedição Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros (IPEAFRO) e Pallas Editora e Distribuidora Ltda. 2009;

NORDAU, Max. *As Mentiras Convencionais da Nossa Civilização*. Coleção Clássicos de Ouro, nº. 736. Rio de Janeiro (RJ): Edições de Ouro. 1969;

PATTARO, Germano. *A Concepção Cristã de Tempo*. In: *As Culturas e o Tempo* São Paulo-Petrópolis (SP-RJ): Editora Vozes e Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP). 1975;

PENHA, Eli Alves. *Relações Brasil-África e Geopolítica do Atlântico Sul*. Salvador (BA): Editora da Universidade Federal da Bahia (EDUFBA). 2010;

PINSKY, Jaime. *Prefácio de Concepção Materialista da Questão Judaica*, de Abraham Leon. São Paulo (SP): Editora Global. 1981;

_____. *100 textos de História Antiga*. Coleção Bases, nº. 29, 2ª Edição. São Paulo (SP): Editora Global. 1980;

POLANYI, Karl. *A Grande Transformação: as origens da nossa época*. 8ª edição. Rio de Janeiro (RJ): Campus, 2000;

PORTO, Padre Humberto. *A Fraternidade Cristã-Judaica: Sua história*. Conselho de Fraternidade Cristão-Judaico. São Paulo (SP): Empresa Gráfica da Revista dos Tribunais S. A. 1971;

PRIGOGINE, Ilya. *Do Ser ao Devir*. Entrevista a Edmond Blattchen. São Paulo e Belém (SP-PA): Coedição Universidade Estadual Paulista (UNESP) e Universidade Estadual do Pará (UEPA). 2002;

RANDLES, W.G.L. *A Reciprocidade na África Bantu*. In: *Para Uma História Antropológica: A Noção de Reciprocidade*. Coleção Lugar da História. Lisboa (Portugal): Edições 70. 1974;

ROSENDHAL, Zeny. *Geografia da Religião: Uma Proposição Temática*. In: revista GEOUSP - Espaço e Tempo, nº. 11, pp. 9-19. São Paulo (SP): Serviço de Pós-Graduação do Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). 2002;

SABAN, Mario Javier. *Judaísmo Español & Portugués*. Buenos Aires (Argentina): Gráficos Cyan. 1993;

SANTOS, Milton. *Ética enviesada da sociedade branca desvia enfrentamento do problema negro*. In: Textos de Negros e sobre Negros (Organização: Emanuel Araújo), pp. 169-172. Transcrição de conferência primeiramente publicada in: jornal Folha de S. Paulo, Caderno Mais - Brasil 501 d.C., 07-05-2000. São Paulo (SP): Imprensa Oficial do Estado e Museu Afro-Brasil. 2011;

SEVERINO, Antonio Joaquim. *Metodologia do Trabalho Científico*. 23ª edição, revista e ampliada, 10ª reimpressão. São Paulo (SP): Cortez Editora. 2014;

SILVA, José Carlos Gomes da. *A Identidade Roubada: Ensaios de Antropologia Social*. Coleção Trajectos Portugueses. Lisboa (Portugal): Gradiva Publicações. 1994;

SARAIVA, José Flávio Sombra. *África parceira do Brasil Atlântico - Relações Internacionais do Brasil e da África no início do século XXI*. Coleção Relações Internacionais, Série Parcerias Estratégicas com o Brasil. Belo Horizonte (MG): Fino Traço Editora. 2012;

SURET-CANALE, Jean, *As Sociedades Tradicionais na África Tropical e o Conceito de Modo de Produção Asiático*. In: *O Modo de Produção Asiático*. Lisboa (Portugal): CERM/SEARA NOVA. 1974;

TARDITS, Claude. *L'Espace Indicateur Historique Révélateur Structural: L'Exemple Bamoun*. Paris (França): Annales Économies, Sociétés, Civilisations (ESC), n°. 6, pp. 1261-1287. 1985;

TUNES, Cássio Marcelo de Melo. *O Modo de Produção Asiático e o Egito Antigo*. In: *Modo de Produção Asiático - Nova Visita a um Velho Conceito*. Ciro Flamarion S. Cardoso (org.). Rio de Janeiro (RJ): Editora Campus. 1990;

VALENSI, Lucette. *História e Antropologia Econômica: A Obra de Karl Polany*. In: *Para Uma História Antropológica: A Noção de Reciprocidade*. Coleção Lugar da História. Lisboa (Portugal): Edições 70. 1974;

VARGA, Eugen Samuilovich. *O Modo de Produção Asiático*. In *O Conceito de Modo de Produção*, Philomena Gebran (Coord.). Coleção Pensamento Crítico, volume 24. Rio de Janeiro (RJ): Editora Paz e Terra, pp. 47-71. 1978;

WALDMAN, Maurício. *Milton Santos: Notas sobre o Racismo Estrutural Brasileiro*. Artigo digital primeiramente disponibilizado na home-page do Instituto Portal Afro em 10-04-2016. Texto masterizado em 2017 pela Editora Kotev para fins de acesso livre na Internet: < http://www.mw.pro.br/mw/africanidades_07.pdf >. Acesso: 05-09-2017. 2017a;

_____. *Moisés era Negro?*. Artigo digital primeiramente disponibilizado no Blog Foco de Fato - Notas e Comentários Politicamente Incorretos em 06-11-2016. Texto masterizado em 2017 pela Editora Kotev para fins de acesso livre na Internet: < http://www.mw.pro.br/mw/africanidades_11.pdf >. Acesso: 15-09-2017. 2017b;

_____. *Reflexões sobre a Sabedoria Africana: Romper, Rever e Repensar em Sankofa*. Artigo digital primeiramente disponibilizado pela Revista Eletrônica Contemporâneas (Universidade Federal do ABC, UFABC), em 30 de Março de 2016. Texto masterizado em 2017 pela Editora Kotev para fins de acesso livre na Internet: < http://www.mw.pro.br/mw/africanidades_12.pdf >. Acesso: 21-09-2017. 2017c;

_____. *Repensando a Economia Africana*. Artigo eletrônico primeiramente disponibilizado no site da Cortez Editora aos 25 de Maio de 2015, integrando as comemorações do Dia da África. Texto masterizado em 2017 pela Editora Kotev para fins de acesso livre na Internet: < http://www.mw.pro.br/mw/2015_AF_Cortez_REA.pdf >. Acesso: 07-10-2017. 2017d;

_____. *Cartografias do Racismo: Imaginário, Espaço e Discriminação Racial*. Antropologia: Coleção Temas Contemporâneos, nº. 1. E-book postado na Plataforma Kobo: < <https://www.kobo.com/br/pt/ebook/cartografias-do-racismo-imaginario-discriminacao-racial-e-espaco> >. São Paulo (SP): Editora Kotev. 2016a;

_____. *Cartografias do Racismo: Arquétipos, Fantasmata e Espelhos*. Antropologia: Coleção Temas Contemporâneos, nº 2. E-book postado na Plataforma Kobo: < <https://www.kobo.com/br/pt/ebook/cartografias-do-racismo-arquetipos-fantasmata-e-espelhos> >. São Paulo (SP): Editora Kotev. 2016b;

_____. *Hegemonia Ocidental: Processo Histórico e Social*. Coleção Texto de apoio da Coleção Educação Popular, nº. 3. E-book postado na Plataforma Kobo: < <https://www.kobo.com/br/pt/ebook/hegemonia-ocidental> >. São Paulo (SP): Editora Kotev. 2016d;

_____. *Arquétipos, Fantasmata e Espelhos*. In: revista GEOUSP - Espaço e Tempo, nº. 23, pp. 44-63. São Paulo (SP): Serviço de Pós-Graduação do Departamento de

Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). 2008;

_____. *Imaginário, Espaço e Discriminação Racial*. In: revista GEOUSP - Espaço e Tempo, nº. 14, pp. 44-63. São Paulo (SP): Serviço de Pós-Graduação do Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). 2003b;

_____. *Mundo Afro-Brasileiro*. Associação dos Geógrafos Brasileiros, Seção Local São Paulo. São Paulo (SP): Boletim AGB Informa, nº. 82, páginas 10-11. Texto disponível *on line*: < http://www.mw.pro.br/mw/antrop_mundo_afro-brasileiro.pdf >. Acesso em: 09-08-2017. 2003c;

WAINER, Ann Helen. *O Olhar Ecológico através do Judaísmo*. Série Diversos. Rio de Janeiro (RJ): Imago Editora. 1996;

2. Documentos

Encíclicas e Documentos Sociais - Da "Rerum Novarum" a "Octogésima Adveniens". Coletânea organizada e anotada por Frei Antoni de Sanctis, O.F.M. Cap. São Paulo (SP): LTr Editora Limitada. 1971.

3. Videografia

Os Mestres Loucos, de Jean Rouch. Documentário, Coleção Videofilmes, Volume 8. Rio de Janeiro (RJ): Videofilmes Distribuidora. 1955;

Os Africanos: A Tríplice Herança (The Africans: A Triple Heritage), série televisiva produzida pela British Broadcasting Corporation (BBC) e a Public Broadcasting Service (PBS) em cooperação com a Nigerian Television Authority (NTA). Professor Ali Mazrui (editor e narrador). 1986.

4. Depoimentos

_____. *Mestres e Griôs do Brasil - Vale do Paraíba*, Depoimento prestado para o Projeto Mestres e Griôs no Brasil, Co-produção Fundação Palmares - Fundação José de Paiva Neto, subsidiado por 2 Cds para divulgação de conteúdos de afro-educação na rede nacional de ensino.

¹ **África e Antigo Testamento: Notas Conceituais para uma Abordagem Inédita**, ISBN: 1230002192727, é uma obra que surge da revisão, formatação, ampliação e masterização de Projeto de Pesquisa em Pós-Doutoramento apresentado pelo autor originalmente ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Aprovado por unanimidade pelo Colegiado do Programa em Ciência da Religião, este trabalho editorial da **Editora Kotev** (Fevereiro de 2018, Kotev©), incorpora revisão ortográfica com base nas regras vigentes quanto à norma culta da língua portuguesa, cautelas de estilo e normatizações editoriais inerentes ao acesso gratuito na Internet. **África e Antigo Testamento: Notas Conceituais para uma Abordagem Inédita** lança uma discussão instigante e desafiadora, relativa a uma releitura do Antigo Testamento com base nas premissas da Africanidade. Retenha-se que as linhas de interpretação dos estudos bíblicos da *Torah*, a Bíblia Judaica, foco deste material, comumente adotam como axioma central a centralidade do relato bíblico, a partir do qual a tecedura das análises é desenvolvida. A proposta deste texto inverte o nexu epistemológico tradicional, adotando o conceito de Africanidade como *sujeito* da avaliação, no caso, com foco prioritário na *Torah* e como literatura agregada, diferentes textos e elaborações do campo abraâmico. Esta meta, que condiz a uma propositura singular no campo da análise bíblica, envolve um conjunto complexo de variáveis, reportando a contribuições disciplinares de várias das ciências da sociedade e interconexões quanto a hermenêutica e formas de abordagem da *Torah*. No seu significado mais amplo, esta abordagem busca afirmar não apenas novas formas de compreender as narrativas bíblicas, como de igual modo, fortalecer o protagonismo do conceito de Africanidade, central nesta proposta de investigação. **África e Antigo Testamento: Notas Conceituais para uma Abordagem Inédita** propõe uma ótica radicalmente nova, de interesse para estudiosos da Bíblia, pesquisadores africanistas, cientistas sociais, estudantes, professores e todos cidadãos que buscam novas perspectivas de entendimento em temas centrais do universo da religião nas sociedades humanas. **África e Antigo Testamento: Notas Conceituais para uma Abordagem Inédita** contou com a Assistência de Editoração Eletrônica, Pareceres Técnicos e Tratamento Digital de Imagem do *webdesigner* Francesco Antonio Picciolo, Contato E-mail: francesco_antonio@hotmail.com, Site: www.harddesignweb.com.br. Certifique-se que **África e Antigo Testamento: Notas Conceituais para uma Abordagem Inédita** é um material gratuito, sendo vedada qualquer forma de reprodução comercial e de igual modo, divulgação em qualquer veículo de comunicação sem aprovação prévia da **Editora Kotev (Kotev©)**. A citação de **África e Antigo Testamento: Notas Conceituais para uma Abordagem Inédita** deve obrigatoriamente incorporar referências ao autor, texto e apensos editoriais conforme padrão modelar que segue: WALDMAN, Maurício. Coleção Acadêmica Nº. 1. *África e Antigo Testamento: Notas Conceituais para uma Abordagem Inédita*. São Paulo (SP): Editora Kotev. 2018.

² **MAURÍCIO WALDMAN** é coordenador editorial, jornalista, pesquisador, professor universitário e antropólogo africanista. Na trajetória de Waldman constam:

graduação em Sociologia (USP, 1982), mestrado em Antropologia (USP, 1997), doutorado em Geografia (USP, 2006) e três pós-doutorados: Geociências (UNICAMP, 2011), Relações Internacionais (USP, 2013) e Meio Ambiente (PNPD-CAPES, 2015). Neste percurso acadêmico, o mestrado do autor foi desenvolvido na área de concentração pertinente à África e o segundo Pós-Doutorado, teve por foco as águas doces de Angola e do continente africano, particularmente a África Austral. Maurício Waldman é autor de 18 livros, 28 *e-books* e mais de 700 artigos, textos acadêmicos e pareceres de consultoria. Waldman atuou como professor em cursos de capacitação em afro-educação desenvolvidos por Secretarias da educação de diversas cidades do país. Atuou como conferencista no temário africanista, como professor colaborador nos cursos de difusão cultural do Centro de Estudos Africanos da USP durante dez anos (2004-2014) e como consultor internacional da Câmara de Comércio Afro-Brasileira (2012-2014). Waldman participou no Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI, 1988-1990) e como colaborador nas publicações Revista Tempo & Presença (CEDI), Jornal O São Paulo (Cúria Metropolitana de São Paulo), na Agência Ecumênica de Notícias (AGEN) e no jornal Cotexto Pastoral. Maurício Waldman responde pela autoria de dezenas de artigos e textos científicos centrados no temário de África & Africanidades, publicados pela revista África (CEA-USP), Jornal Cultura (Luanda, Angola), revista Brasil-Angola Magazine (São Paulo) e Portal Instituto Afro (São Paulo). Colaborador do Jornal Cultura (Luanda, Angola). Waldman também é coautor de Memória D'África: A temática africana em sala de aula (Cortez Editora, 2007), obra de referência no campo africanista.

Mais Informação:

Portal do Professor Maurício Waldman: www.mw.pro.br

Maurício Waldman - Textos Masterizados: <http://mwtextos.com.br/>

Currículo Lattes-CNPq: <http://lattes.cnpq.br/3749636915642474>

Verbete Wikipédia English: http://en.wikipedia.org/wiki/Mauricio_Waldman

Contato email: mw@mw.pro.br

³ O CEDI surgiu no ano de 1974 na esteira do movimento de renovação teológica, funcionando em São Paulo e no Rio de Janeiro até 1994. Dentre os desdobramentos do antigo CEDI figuram as ONGs como Ação Educativa e o Instituto Socioambiental. A entidade sucessora no campo pastoral e de estudos bíblicos é a entidade Koinonia - Presença Ecumênica e Serviço (A respeito da história do CEDI, ver ABREU, 2010).

⁴ Sucintamente, por *ator* estamos nos referindo ao agente que participa das relações sociais de modo geral, que numa apreensão genérica incluiria, além do Estado, empresas, entidades supranacionais, movimentos sociais, organizações não-governamentais, etc. também segmentos sociais, grupos, categorias de atividades, etc.

⁵ A palavra é um calco linguístico do alemão padrão, significando concepção, cosmovisão ou intuição de mundo, podendo também ser traduzida como visão de mundo. Em todos estes casos se refere a um quadro de ideias e crenças através dos quais indivíduos, povos, grupos e etnias interpretam o mundo e com ele interagem.

No seu sentido mais objetivo, *weltanschauung* atua como elemento definidor modelar na relação mantida pelos diferentes grupos humanos com o mundo concreto.

⁶ Tenha-se em mente que a própria palavra Bíblia tem por pressuposto uma flexão plural, visto que o termo provém do grego koiné τὰ βιβλία, *tà blibía*, literalmente “Os Livros”.

⁷ De um modo geral, as ciências sociais definem o Ocidente como a sociedade que surge na Europa ocidental a partir da Baixa Idade Média, formando um sistema cujas dinâmicas sociais, políticas, culturais técnicas e econômicas, induziram e consolidaram uma crescente supremacia, embaladas pela radicalização incessante das suas demandas materiais e civilizatórias. Quanto a Modernidade, note-se que esta corresponde ao momento em que este processo se cristaliza, particularmente a partir do Século XIX, conquistando a atual feição ao longo da segunda metade do século passado.

⁸ Retenha-se que esta palavra, com origem no léxico grego ἦθος, significando caráter, crenças e/ou ideais estruturantes da identidade de comunidades, nações e povos, é de igual modo origem do vocábulo *ética*, ou seja, aquilo que pertence ao *ethos*. Logo, se infere uma relação inextricável entre os procedimentos de um grupo e a moldura normativa que os regem no plano do imaginário social (Ver ABBAGNANO, 2010: 425).

⁹ Mereceria menção privativa à *Igreja de Jesus Cristo na Terra por seu Enviado Especial Simon Kimbangu*, fundada em 1921 por Simon Kimbangu, autodeclarado Profeta de Deus. Esta Igreja, vulgo Igreja Kimbanguista, surgiu no ex-Congo Belga, país que hoje corresponde à República Democrática do Congo (RDC). Esta denominação reúne atualmente quase seis milhões de fiéis, grande parte dos quais na RDC e nos países vizinhos, mas também com adeptos em todo o mundo. Chama a atenção o fato da Igreja Kimbanguista ter ultrapassado as fronteiras da África, prosperando na Europa, Estados Unidos e América Latina. Claro sinal de que a África reserva, no plano religioso, um bom número de surpresas.

¹⁰ A infame teoria camita estigmatiza negros e africanos enquanto descendentes do personagem bíblico Cam, e nesta ordem de considerações, rotulando-os como indignos e amaldiçoados, tese que por sinal, foi adereçada pelo pressuposto de que os africanos estariam fadados à escravidão. Modernamente, esta ilação bíblica foi manipulada por instituições como a Igreja Evangélica da África do Sul, no caso, para legitimar o regime do *Apartheid* e por diversos movimentos religiosos brancos supremacistas. Concretamente, este estigma manipula uma narrativa do AT, na qual Cam, um dos filhos de Noé, considerado ancestral bíblico das populações africanas (embora esta filiação não esteja consignada nos livros da Bíblia), teria zombado do pai, recaindo sobre Cam a maldição da escravidão (*Bereshit*-Gênesis, 9: 23-27). Por outro lado, ressalve-se que não consta nenhuma indicação bíblica de que Cam fosse negro. A bem da verdade, Cam, na *Torah*, refere-se a um antepassado comum a povos etnicamente bastante diferentes entre si, desde etnias que ocupam a orla

africana do Mar Vermelho até populações levantinas e/ou mesopotâmicas (Cf. *Bereshit*-Gênesis, 10: 6-20). Por fim, note-se que no plano da toponímia, definições como Europa, África e Ásia, eram simplesmente ignoradas nos tempos bíblicos (*apud* WALDMAN *et* SERRANO, 2007: 24-25).

¹¹ Neste texto, as normas de transliteração das palavras em hebraico acatam o padrão oficializado pela Academia da Língua Hebraica de Jerusalém (BEREZIN, 1995: XLI-XLVI).

¹² Exemplificando, no período Gaônico (589-1038), os Caraítas rejeitaram a Lei Oral e negaram qualquer validade para o *Talmud*. Mais modernamente, correntes judaicas reformistas alemãs questionaram o *Talmud* como fonte de autoridade doutrinária e religiosa.

¹³ Para muitos hermeneutas o Pentateuco seria inseparável do Livro de Josué, formando então o chamado *Hexateuco* (Cf. REINACH, 1909: 252).

¹⁴ Cabe admoestar que a ordem cronológica apresentada pela Bíblia é arbitrária e que esta variou consideravelmente do transcorrer dos séculos. Livros considerados apócrifos ou carimbados como não canônicos, são referendados ou não ao sabor das fronteiras teológicas que circunscrevem as diferentes confissões cristãs. Mesmo entre os judeus, discrepâncias acontecem, por exemplo, entre os Beta Israel da Etiópia, para os quais o *Kebra Negast*, minuciosa genealogia dos reis e imperadores etíopes, portanto, uma fonte essencialmente abissínia, integraria o cabedal de referências canônicas, perfazendo por assim dizer, um *canon* próprio do *Tanach*. Seja como for, *saliente-se que os livros da Torah ou Pentateuco são invariáveis, sempre apresentando a mesma ordem de exposição*.

¹⁵ O nome dos livros da *Torah* provém das palavras iniciais de cada texto. Por isso mesmo, o livro de Números, por exemplo, é reportado como *Palavras*, e não “Números”, e o Levítico, que condiz a um código jurídico-legal, reporta a uma sentença: “*E Ele Chamou*”.

¹⁶ Nos movimentos demográficos que induziram sucessivas migrações dos antigos hebreus para fora de sua terra de origem, a Palestina, fenômeno este que se inicia em tempos muito anteriores às guerras contra Roma, as comunidades da diáspora continuamente interagiram étnica e culturalmente com diversas outras populações e culturas. Esta realidade originou duas das mais conhecidas divisões do povo judeu: os *asquenazim*, judeus da Europa Oriental falantes do iídiche e imersos numa cultura predominantemente germânica e eslava, e os *sefaradim*, impregnados de cultura ibérica, que adotaram o ladino e/ou o árabe como língua cotidiana (neste caso em inúmeros contextos fazendo uso de variantes dialetais), radicados principalmente nos países de toda a orla do Mediterrâneo. Embora seguidores da mesma religião, o Judaísmo, *asquenazim* e *sefaradim* diferem sob os mais diferentes aspectos do ponto de vista cultural. Ademais, a despeito de uma tendência muito difusa em definir os judeus a partir destas duas polaridades maiores (no geral fundamentada no arrazoado de que o *sefaradi* é o judeu que não é *asquenazi*, logo uma definição demarcada pelo negativo), se entenda que esta classificação não esgota a taxonomia

étnica do povo judeu, que apresenta muitos outros grupos tipificados por um *modus vivendi* religioso, linguístico, social e cultural específico. Nesta vertente é possível citar, dentre outros, os judeus *Mizrahim*, dos países árabes do Levante e do Norte da África (frequentemente confundidos com os *sefaradim*), os *Romaniotas* da Grécia, os *Teimanim* do Yemen, dos judeus *Tat* da Caucásia e a comunidade *Beta Israel* (ou *Falasha*) da Abissínia (Vide COMRIE *et alli*, 2010; LEWIS, 2009; HULL *et alli*, 2009; WALDMAN, 2006 e 1988; BARNAVI, 1992; BRUTZKUS, 1971; JITLOVSKI, 1971 e JUDAICA, 1967. Ver igualmente *Kulanu - All of Us*, Home Page com foco na etnicidade judaica:

<http://www.kulanu.org/about-kulanu/index.php#we>).

¹⁷ A palavra *Humash* provém do termo hebraico para cinco, חמשה, *hamesh*, remetendo para os cinco livros da *Torah*. É também habitual, entre os judeus, denominar o *Humash* como Pentateuco, e do mesmo modo, referir-se aos livros da *Torah* acatando titularidade não-judaica.

¹⁸ Independentemente da associação toponímica com um Estado contemporâneo, a Arábia Saudita, geograficamente a terra de Madian localizava-se na periferia das terras bíblicas propriamente ditas e externamente ao Fértil Crescente, alojada que está num compartimento territorial diferente do antigo Israel e nações do seu entorno (como Moab, Amon, Aram-Damasco, Edom, a Filistéia e a Fenícia), no caso integrando os espaços sob domínio da opacidade árida dos desertos da península árabe. Complementando, todas as tradições da antiguidade e da cartografia grega e romana, sempre entenderam este domínio como parte da *Arábia Pétreia* ou simplesmente Arábia.

¹⁹ Vale a pena registrar, a tradição druza exalta ainda mais a projeção de Jetro, alteando-o à condição de referência religiosa máxima do druzismo e de ancestral mítico por excelência para esta comunidade levantina.

²⁰ “Por ‘tradição inventada’ entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade com relação ao passado. Aliás, sempre que possível tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado” (HOBBSBAWM *et* RANGER, 1984: 9. Ver também a respeito deste tema: FERRO, 1981).

²¹ A este respeito, atentemos às palavras de Louis GARDET: “Se o Islam é e pretende ser um universalismo, recebendo no decurso dos séculos expressões persa, turca, urdu, malaia, todas elas deitam raízes num livro árabe, o Corão, e foram, a princípio, pensadas e elaboradas sob uma roupagem árabe” (1975: 229).

²² Abreviação, em *Yiddich*, de Federação Geral dos Operários Judeus da Rússia, Polônia e Lituânia, *Algemeyner Yidisher Arbeter Bund in Lite, Poyln un Rusland*, partido secular judaico de inspiração marxista, fundado na Rússia Czarista em 1897 e com seções ativas principalmente no antigo Império Russo, Polônia e países bálticos. Organizações inspiradas nos ideais do *Bund* também foram organizadas nos Estados

Unidos, Canadá, África do Sul, Austrália, Reino Unido, França, Israel e em outras nações que receberam migrantes judeus da Europa Oriental. Os militantes do *Bund*, conhecidos como *bundistas*, constituíram uma considerável força de esquerda nas nações do Leste Europeu, fundindo-se em vários destes países, aos partidos comunistas locais (A respeito da história do *Bund*, Vide AUVERMANN, 1928).

²³ Embora no linguajar coloquial brasileiro a expressão “crítica” reverbere incomodamente, a boa filosofia nos lembra de que não há nada de censurável no termo. Para Immanuel Kant, *kritik* designa o processo pelo qual a razão empreende o conhecimento de si mesma, das suas faculdades com referência a todos os conhecimentos aos quais pode aspirar independentemente da experiência, um tribunal que acede às pretensões legítimas, mas condenando as que não possuem fundamento (*apud* ABBAGNANO, 2010: 263). É válido também ressaltar que a tarefa da renovação da ciência, ao implicar na revisão das formas de pensar da sociedade, não pode prescindir da perspectiva crítica: “não há nenhuma possibilidade de se fazer progredir uma ciência sem grande parcela de esforço crítico. E não há esforço crítico sem risco” (Cf. SANTOS, 1978a: 8).

²⁴ O nome *Lucy* foi adotado pelo fato de que a música dos Beatles *Lucy in the sky with Diamonds* estava tocando quando a ossada foi descoberta.

²⁵ Neste particular, há que ser registrado o vultoso cabedal de preconceitos que acodem, ainda hoje, nos retratos construídos à revelia do continente, que sem hesitação, carimbam a África, ao arrepio de ser origem das primeiras experiências da cultura humana, com o estigma ausência do atraso e da barbárie. Tal postura, acintosa e perene como poucas, transparece na condicionalidade com que, por exemplo, o cientista político norte-americano Samuel HUNTINGTON lançou dúvidas, em pleno final do Século XX, sobre a possibilidade de existir uma civilização africana (1997: 53), prédica bem representativa da impregnação por estereótipos impostas ao continente que acode inclusive na mentalidade acadêmica.

²⁶ O Pleistoceno, frequentemente referido como a Era do Gelo, corresponde ao período geológico que perdura entre 2.600.000 a.C. até aproximadamente 11.700 atrás, abrangendo o período mais recente de glaciações presenciadas pelo Planeta. O final do Pleistoceno corresponde com último período glacial e igualmente, com o término da idade paleolítica, tal como caracterizada pelos arqueólogos.

²⁷ Note-se a intimidade geográfica da África Oriental, na embocadura do Estreito de Bab-el-Mandeb, no Mar Vermelho, com o Yemen, país identificado pela cartografia greco-romana como *Felix Arabia*, Arábia Feliz, topônimo que se justifica pelo fato desta região ser mais úmida que o restante da península árabe. Embora a travessia do Estreito de Bab-el-Mandeb, que separa o continente africano do Sul da península árabe seja pouco dificultosa, existindo inclusive provas de comunicações muito antigas entre as terras dos dois lados, devemos subscrever que a Arábia em si mesma forma um *cul de sac* geográfico, enquanto que a passagem terrestre do Istmo de Suez permite contato com todo o interior da Ásia Ocidental e o coração do Velho Mundo. Esta prerrogativa, desfrutada somente por esta passagem, igualmente a

destaca diante do Estreito de Gibraltar, canal marítimo cuja travessia permite acesso aos confins da Europa, mas não ao plexo solar da *mainland* da Afro-Eurásia.

²⁸ Terminologia de origem alemã com largo trânsito nos textos clássicos das ciências sociais, aludindo à visão do sentido e das finalidades da vida por parte dos modelos socioculturais e religiosos. Na antropologia, a noção de *lebensanschauung* mantém diálogo ativo com *weltanschauung* ante a premissa de que ambas constituem nexos fundamentais a estaquear os símbolos de orientação geral junto à natureza, ao espaço, ao tempo e no modo de atuação que os grupos sociais estabelecem, tanto como portadores de uma cosmovisão quanto propugnadores de um *regime de sentido*, garantindo a interpretabilidade do mundo enquanto tal (Ver a respeito GEERTZ, 1989: 21).

²⁹ Esta notação, cotejada pelo pensamento do historiador britânico Arnold TOYNBEE (1979), distingue em paralelo à *África Negra*, cinco áreas civilizacionais planetárias: a *Europeia Ocidental*, *Leste Europeia* ou *Ortodoxa*, *Islâmica*, *Indostânica* e *Sínica*, todas atualmente mantendo vínculos de algum tipo com a Modernidade, consideração sobretudo verdadeira para a Civilização Europeia Ocidental. Além destas, a geografia da cultura atesta áreas de transição, tais como a Indochina e a América Latina, assim como contextos gravados por particularismos que dificultam a aplicação de noções abrangentes, como o caso da Bósnia-Herzegovina e as Guianas.

³⁰ Embora intelectualmente Placide Tempels não tivesse formação filosófica e tampouco qualquer origem africana, os trabalhos de Tempels deixaram, desde o lançamento em 1945 do seu livro *La Philosophie Bantoue* (publicado em inglês em 1959 sob o título *Bantu Philosophy*), marca indelével na filosofia africana, tornando-se, no que demonstra o valor acadêmico da sua obra, leitura obrigatória no campo africanista.

³¹ O termo *Sudão* procede de um topônimo de origem árabe: o *Bilad-es-Sudan*. Isto é: o País dos Negros (Vide PAULME, 1977: 37). Este termo foi incorporado pela geografia colonial europeia, dizendo respeito, tal como para seus proponentes originais, aos países localizados entre o Mar Vermelho a Oeste, e o Atlântico a Leste, acompanhando a faixa de savanas e de estepes que se sucedem latitudinalmente após o Saara. Nesta linha de compreensão, passaram a serem considerados um Sudão Oriental ou Sudão Anglo-Egípcio (a atual República do Sudão) e um Sudão Ocidental, naco do continente que em grande parte dominado pela França a partir do Século XIX, foi também nominado como Sudão Francês.

³² Deve-se ao etnólogo e linguista austríaco Friedrich Müller a definição de “camito-semítica” macroconjunto linguístico por ele assim firmado no ano de 1876. Contudo, coube ao linguista norte-americano Joseph Greenberg, famoso por trabalhos desenvolvidos em tipologia linguística e classificação dos idiomas, a popularização desta denominação (1950). Entretanto, a terminologia camito-semítica foi abandonada em favor da atual nos anos 1970 em razão de indevidas ilações com as genealogias bíblicas de dois filhos de Noé: Sem e Cam.

³³ *Urheimat* é um termo linguístico de origem alemã que especifica o espaço de origem dos falantes de uma protolíngua ou protofamília linguística.

³⁴ A Grande Diagonal Árida abarca os imensos espaços áridos e semiáridos pavimentados em terras africanas e asiáticas, assim como suas circunvizinhanças subtropicais, reunindo os países do *Machrek*, do *Magreb*, do Saara, dos planaltos do Irã e da Ásia Central. No ponto de vista da geografia das civilizações, a Grande Diagonal Árida configura um proeminente compartimento territorial, que propiciou e facilitou intensos contatos e mixagens culturais durante séculos, propensão maximizada também pelo fato de constituir uma patente charneira continental do Velho Mundo (Ver WALDMAN, 1997; BRETON, 1990: 80).

³⁵ Esta averbação também é encontrada no NT. Leia-se: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus” (João 1: 1).

³⁶ Seria mister registrar que a palavra *Ruach* em hebraico é feminina, o que gera críspação com a noção de um deus patriarcal masculino.

³⁷ Esta expressão também define o conceito judaico de justiça social, assim como a aspiração de proceder de modo construtivo e benéfico para com o mundo.

³⁸ Retenha-se que a palavra hebraica פֶּרְדִּס (Pardes, “paraíso”), termo de origem iraniana incorporado ao hebraico e frequentemente citada como sinônimo de Jardim do Éden, significa mais propriamente pomar, com este sentido citada no Cântico de Salomão 4: 13 e em Números 2: 8. Contudo, assinale-se que no Talmud e em diversos escritos cristãos, *Pardes* é análogo a *Gan Eden*.

³⁹ Havilah é usualmente entendida como sendo a porção Oeste da península arábica, compreendendo Madian, Hedjaz, Asir, Shammar, Najd e El-Hasa, domínio clássico dos ismaelitas bíblicos. Especialistas em geomorfologia e história ambiental admitem que o atual Wadi Al-Batin, leito de escoamento das raras chuvas que se abatem sobre o que hoje é um tórrido deserto, corresponde ao curso de um grande rio, ainda hidrologicamente ativo no I e no II milênios a.C., possivelmente o Pishon citado na *Torah*, que então escoava sobre uma paisagem savaneira e semiárida.

⁴⁰ Tradução da Bíblia Judaica para o grego *koiné*, alegadamente por setenta sábios (daí a sinalização LXX nas edições que reportam a esta tradução), utilizada pelos judeus não fluentes em hebraico para o conhecimento do texto da *Torah*.

⁴¹ Pritchard era asoberbado por fortes especulações de índole religiosa. Embora não existam estudos sobre o grau de conhecimento da Bíblia por parte deste estudioso, é evidente que o uso dos versículos do Livro de Isaías não é aleatório.

⁴² No campo da hermenêutica bíblica, existem opiniões que argumentam que a palavra *Kush* seria, neste caso, apenas um nome pessoal e não um indicativo de origem étnica. Porém, entenda-se que na condição de texto semítico, o *Tanach* registra com muito cuidado as genealogias ancestrais e adicionalmente, considere-se que nos textos bíblicos, *Kush* jamais é apresentado como nome próprio, e sim, sempre como um marcador relacionado a um povo ou região (Vide BEREZIN, 1995: 291).

⁴³ Por *core area*, terminologia homônima a *pivot area* e também *área núcleo*, o saber geográfico entende um espaço dinâmico que polariza ampla periferia geográfica.

⁴⁴ Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, conhecida internacionalmente como UNESCO, acrônimo de *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*.

⁴⁵ Tal notação pode igualmente ser transposta para os dois outros laboriosos polos de civilização alojados na bacia do Nilo: Kush, nas extensões do curso médio do grande rio africano e a Abissínia, nos contrafortes, sapatas montanhosas e cimeiras do planalto etíope.

⁴⁶ Os *wadys* correspondem a sulcos que muitas vezes identificam as antigas calhas fluviais, “rios secos” que hoje recepcionam as raras precipitações que ocorrem nos desertos do norte da África e do Oriente Médio. De origem árabe, o termo também consta nos mapas como *ouadi*, *uadi* ou *wadi* (Ver OLIVEIRA, 1995: 1933 e 1983: 661).

⁴⁷ Conquanto seja uma referência relativamente apartada a este texto, note-se que na análise dos sonhos, Sigmund Freud, o Pai da Psicanálise, anteviu como credível uma intervenção do mundo onírico no qual persistem formulações de larga antiguidade. Senão vejamos: “Além disso, os sonhos trazem à luz material que não pode ter-se originado nem da vida adulta de quem sonha, nem de sua infância esquecida. Somos obrigados a considerá-lo parte da *herança arcaica* que uma criança traz consigo ao mundo, antes de qualquer experiência própria, influenciada pelas experiências dos seus antepassados. Descobrimos a contrapartida desse material filogenético nas lendas humanas mais antigas e em costumes que sobreviveram. Dessa maneira, os sonhos constituem uma forma da pré-história humana que não deve ser menosprezada” (FREUD, 1974: 118, grifado no original).

⁴⁸ Enquanto *motto* antropológico, o materialismo cultural concerne ao nome de uma escola de interpretação da antropologia, cujo nome mais proeminente foi o antropólogo norte-americano Marvin Harris (1927-2001), principal expoente teórico desta corrente, cujas obras celebrizaram a definição.

⁴⁹ Na literatura especializada é frequente a associação entre os termos *habiru* e hebreu (Cf. SCHWANTES, 1984).

⁵⁰ Cabe aqui uma ponderação quanto aos acentos diferenciados que a religião, enquanto esquema ou sistema de relação com o sagrado, pode assumir no plano político e social: como fonte de legitimação do *status quo*, isto é, como *ideologia*, ou como *utopia*, quando os sistemas religiosos, parcial ou na totalidade, estão em incongruência com o estado de realidade no seio do qual ocorrem (Cf. MANNHEIM, 1976: 81-90 e 216-228; Ver também CUVILLIER, 1975: 51).

⁵¹ Neste particular, tome-se nota de que, em oposição a teses raciológicas, que na Bíblia as populações incorporadas aos livros sagrados não são descritas a partir de estereotípias fenotípicas ou por critérios com embasamento genético. A *Torah*, e por extensão a proposição bíblica em seu largo senso, endossa de modo resolutivo uma concepção unitária que inclui toda a Humanidade.

CONHECA A SÉRIE CIÊNCIAS DA RELIGIÃO



<http://mwtextos.com.br/serie-ciencias-da-religiao/>

CONHECA A SÉRIE AFRICANIDADES



<http://mwtextos.com.br/serie-africanidades/>



Os debates sobre a temática das CIÊNCIAS DA RELIGIÃO são um pilar central de atuação da EDITORA KOTEV, publicadora digital que entrou em atividades no ano de 2016. Também trabalhamos com temas relacionados com RELAÇÕES INTERNACIONAIS, MEIO AMBIENTE, RESÍDUOS SÓLIDOS, CARTOGRAFIA, AFRICANIDADES E EDUCAÇÃO AMBIENTAL.

Saiba mais sobre a EDITORA KOTEV. Acesse nossa página: <http://kotev.com.br/>

Qualquer dúvida, estamos à disposição para atendê-lo: atendimento@kotev.com.br