



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

SILVIO RUIZ PARADISO

RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE NAS LITERATURAS AFRICANAS

PÓS-COLONIAIS:

UM OLHAR EM *THINGS FALL APART*, DE ACHEBE E O OUTRO

PÉ DA SEREIA, DE MIA COUTO

Londrina
2014

SILVIO RUIZ PARADISO

RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE NAS LITERATURAS AFRICANAS

PÓS-COLONIAIS:

UM OLHAR EM *THINGS FALL APART*, DE ACHEBE E O OUTRO
PÉ DA SEREIA, DE MIA COUTO

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Paulo Adolfo.

Londrina
2014

**Catálogo elaborado pela Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central da
Universidade Estadual de Londrina**

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

P222r Paradiso, Silvio Ruiz

Religião e Religiosidade nas Literaturas pós-coloniais africanas: um olhar em Things Fall Apart, de Chinua Achebe e O outro pé da sereia, de Mia Couto / Silvio Ruiz Paradiso. – Londrina, 2013.

320 f. : enc.

Orientador: Sérgio Paulo Adolfo.

Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Estadual de Londrina, Centro de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2012.

Inclui bibliografia.

1. Religiosidade na Literatura – Teses. 2. Literatura africana – Teses. 3. Religião – Teses. 4. Couto, Mia – Teses. I. Adolfo, Sérgio Paulo. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Letras. III. Título.

CDU 821.111(6):2

CDD 896.09 :

SILVIO RUIZ PARADISO

**RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE NAS LITERATURAS AFRICANAS
PÓSCOLONIAIS:**

UM OLHAR EM *THINGS FALL APART*, DE ACHEBE E O *OUTRO PÉ DA
SEREIA*, DE MIA COUTO

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Estadual de Londrina, como requisito para obtenção do título de Doutor.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Paulo Adolfo
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Prof^a. Dr^a. Maria Carolina de Godoy
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Prof^a. Dr^a. Leoné Astride Barzotto
Universidade Federal da Grande Dourados
– UFGD

Prof. Dr. Benjamin Abdala Junior
Universidade de São Paulo – USP

Prof. Dr^a. Regina H. M. Aquino Corrêa
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Londrina, 26 de fevereiro de 2014.

A todos os povos que, ainda hoje,
carregam marcas indeléveis da
colonização.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a Deus. Meu Deus branco e negro, que mesmo híbrido é Um. Agradeço a Ele por permitir a pluralidade de crenças no Mundo; por escutar as orações em várias línguas; por ouvir quando é chamado de *Javé*, *Nzambi*, *Ólòrún*, *Alá* entre tantos epítetos. Ele que criou a diversidade e é cultuado em meio dela, agradeço-O por ter me conduzido aqui.

Aos meus pais, Sr. Silvio Paradiso [*in memoriam*] e D. Judite Ruiz Paradiso por sempre terem me incentivado aos estudos, dando-me oportunidades ímpares de crescer como um homem crítico, culto e apaixonado pelas Letras.

Minhas irmãs, Silvia e Alessandra. A todos que estiveram envolvidos de alguma forma na confecção dessa tese: Meu companheiro, Thainan Rodrigues Rosa, meus colegas de mestrado e doutorado, Tássia Nascimento, Luciane dos Santos, Cláudia Bergamini, Ana Claudia Mendes, Cíntia Gatto Silva, Dejair Dionisio, Nelci Silvestre, aos membros da AFROLIC, que como todos meus amigos, acreditaram em mim, não medindo esforços para que eu chegasse até essa etapa da minha vida.

Em especial, agradeço ao meu segundo pai, meu orientador, Dr. Sérgio Paulo Adolfo por seu apoio e inspiração no amadurecimento dos meus conhecimentos e conceitos que me levaram a execução e conclusão desta tese. Além de sua disposição, disponibilidade, companheirismo e incentivo.

Agradeço CNPq e CAPES pelo financiamento e estrutura disponibilizados. A todo corpo docente do Curso de pós-graduação em Letras, da Universidade Estadual de Londrina e ao laboratório de Estudos de Religião e Religiosidade/UEL.

Um agradecimento especial para o prof. Dr. Thomas Bonnici, da Universidade Estadual de Maringá (UEM), e o carinho e incentivo da professora Inocência Mata, da Universidade de Lisboa, por contribuírem com o conhecimento do assunto para os rumos da pesquisa com atenção, dedicação, e incentivo. Posso garantir que sem o apoio de vocês não haveria o texto que se segue.

Agradeço a prof^a. Dra. Gizelda Melo (UEL) e ao prof. Dr. Marco Antonio Neves Soares (UEL) pelas suas palavras, dicas e orientações na qualificação em 2010, quando fui conduzido direto ao doutorado. Não posso deixar de agradecer aos membros da atual banca, prof^a. Dra. Leoné Astride Barzotto, da universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), que deu o pontapé inicial em tudo isso, a prof^a. Dra. Maria Carolina de Godoy (UEL), a prof^a. Dra. Regina Helena Machado Aquino Corrêa (UEL) ao prof. Dr. Benjamin Abdala Junior, da Universidade de São Paulo (USP)

Por último, aos próprios autores: Mia Couto que me cedeu de seu tempo, em São Paulo, em 2010 e a Chinua Achebe [*in memoriam*], que por *e-mail* respondeu minhas dúvidas. Terei lembrança do conhecimento, poética e humanidade que me trouxeram.

A vocês, um breve agradecimento, mas com profunda gratidão.

“Acho deveras estranho que [essa] gente percorresse milhares de quilômetros para ir dizer a outros povos que a sua religião era falsa” (Chinua Achebe *apud* Macamo, 2006).

“A literatura é o território sagrado onde se inventa um chão e nos sentamos com os deuses. O lugar onde, também nós, somos deuses” (Mia Couto *apud* Cavacas, 2006: 57)

“Toda revolução é ao mesmo tempo uma profanação e uma consagração. O movimento revolucionário é uma profanação porque derruba as velhas imagens, mas essa degradação é sempre acompanhada de uma consagração do que até então era considerado profano: a revolução consagra o sacrilégio” (Octavio Paz)

PARADISO, Silvio Ruiz. **Religião e religiosidade nas literaturas africanas póscoloniais**: um olhar em *Things Fall Apart*, de Achebe e o *Outro Pé da Sereia*, De Mia Couto. 2014. 320 f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2014.

RESUMO

Esta tese propõe questionar e problematizar as manifestações da Religião e das Religiosidades nas literaturas africanas pós-coloniais, tanto no âmbito do colonizador como do colonizado, através de uma estética própria, que apresente as ambivalências, lutas simbólicas e o pensamento político do mundo [pós] colonial. Desta forma, a tese foi construída, a partir da ideia marxista de luta de classe, levado, entretanto, às esferas do sagrado, em que as religiosidades descritas no texto africano não sejam privilegiadas sob uma análise puramente teológica, mas que abordem os aparatos e a fenomenologia religiosa como uma estratégia de criação literária ou estratégia estética própria do pós-colonialismo, que vê no discurso a luta política inerente do ambiente colonial. Para tanto, a *corpora* analisada foram textos do escritor nigeriano Chinua Achebe e do moçambicano Mia Couto, mais especificamente, *Things Fall Apart* (1958) e *O outro pé da sereia* (2006), respectivamente.

Palavras-chave: Pós-colonialismo. Literatura africana. Religião. Religiosidades. Mia Couto. Chinua Achebe. *Things Fall Apart*. *O outro pé da sereia*.

PARADISO, Silvio Ruiz. **Religion and religiosity in african postcolonial literatures:** a view on *Things Fall Apart*, by Achebe and *O outro Pé da Sereia*, by Mia Couto. 2014. 320f. Tesis (Doctor degree in Literature Studies) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2013.

ABSTRACT

This thesis proposes to question and discuss the manifestations of Religion and Religiosity in the postcolonial African literature, both with the colonizer and the colonized, through its specific aesthetic, presenting the ambivalence, the symbolic battles and the political thought in the [post] colonial world. Thus, the thesis has been built, from a Marxist idea of class struggle, led, however, to the spheres of the sacred, in which the African religiosity described in the text isn't privileged with an analysis purely theological but covers the *apparatus* and the phenomenology of religion as a strategy for the literary creation or an aesthetic strategy of the postcolonialism, which looks in the discourse the political struggle inherent of colonial setting. Therefore, the *corpora* analyzed were the Nigerian author's texts Chinua Achebe and from the Mozambican Mia Couto, more specifically, *Things Fall Apart* (1958) and *O outro pé da sereia* (2006), respectively.

Keywords: Post-colonialism. African Literature. Religion. Religiosity. Mia Couto. Chinua Achebe. *Things Fall Apart*. *O outro pé da sereia*.

SUMÁRIO

1.	CONSIDERAÇÕES INICIAIS: RITOS DA FÉ. MITOS DA COLONIZAÇÃO	12
1.1	MIA COUTO E O OUTRO PÉ DA SEREIA (2006)	19
1.2	CHINUA ACHEBE E THINGS FALL APART [O MUNDO SE DESPEDAÇA] (1958[1983])	22
1.3	RELIGIÃO E POLÍTICA NAS LITERATURAS PÓS-COLONIAIS AFRICANAS	25
2.	À LUZ DO PÓS-COLONIALISMO - A TEORIA E A LITERATURA PÓS-COLONIAL.	36
2.1	A LITERATURA PÓS-COLONIAL	40
2.1.1	O termo “pós-colonial”	44
2.1.2	A teoria pós-colonial: panorama histórico	47
2.1.3	A Teoria e a literatura pós-colonial: modelo de texto	49
2.2	COLONIZADOS E COLONIZADORES – A DIVISÃO ENTRE DOIS MUNDOS	54
2.3	COLONIZAÇÃO E RELIGIOSIDADE – COLONIZANDO E CULTUANDO	57
2.4	UM DISCURSO SAGRADO. A QUESTÃO DA LÍNGUA E LINGUAGEM NOS TEXTOS PÓS-COLONIAIS AFRICANOS	60
2.4.1	O Encontro Da Língua Sagrada Com A Língua ‘Profana’	62
2.4.1.1	O caso de Achebe e da Língua Inglesa	66
2.4.1.2	O caso de Mia Couto e da Língua Portuguesa	72
2.5	UMA LITERATURA ‘MARAVILHOSAMENTE’ ANIMISTA	81
2.5.1	Uma literatura animista e anímica	84
2.5.2	Do Mágico, Fantástico e Maravilhoso ao Animista	86

3	A RELIGIOSIDADE DOS COLONIZADOS DE MIA COUTO E CHINUA ACHEBE	93
3.1	A GEOGRAFIA DO COLONIZADO – O ESPAÇO SAGRADO DE MIA COUTO E CHINUA ACHEBE.....	100
3.2	OS BANTO – OS FILHOS DAS ÁGUAS	110
3.2.1	Os shonas – Mwadia e Zero	114
3.2.1.1	<i>Mwadia Malunga, a canoa</i>	117
3.2.1.2	<i>Zero Madzero, o burriqueiro</i>	122
3.2.2	Do reino do congo – Nsundi e Xilundo	125
3.2.2.2	<i>Nimi Nsundi</i>	125
3.2.3	Um sári na caravela: a goesa Dia Kumari.....	128
3.3	OS IBOS – OS FILHOS DA TERRA	130
3.3.1	Okonkwo e Ezinma.....	133
3.3.1.1	<i>Okonkwo, o herói trágico</i>	137
3.3.1.2	<i>Ezinma, a ogbanje</i>	137
3.4	A RELIGIOSIDADE DO COLONIZADO NO CONTEXTO (PÓS)COLONIAL.....	146
3.4.1	Possessão – o conflito identitário	151
3.4.1.1	<i>O caso de Mwadia e Nsundi, de OPS</i>	157
3.4.1.1.1	<i>A possessão de Nimi Nsundi</i>	160
3.4.1.1.2	<i>A possessa Mwadia</i>	160
3.4.1.2	<i>O caso de Chielo e dos Egwugwus , de Things Fall Apart</i>	164
3.4.1.2.1	<i>Chielo, o Oráculo</i>	168
3.4.1.2.2	<i>Egwugwus , os espíritos mascarados</i>	168
3.4.2	Adivinhação, sonhos e premonições: a (re)construção do tempo e espaço pelo subalterno.	172
2.4.3	Sincretismo: as várias faces	180

3.4.3.1	<i>O sincretismo entre Kianda, Nzuzu e a Virgem Maria em OPS</i>	189
3.4.3.1.1	<i>Kianda, a sereia banto do rio Zambeze</i>	193
3.4.3.1.2	<i>Nzuzu, a negra 'lara' moçambicana</i>	195
3.4.3.1.3	<i>Nossa Senhora, a mãe do cristianismo</i>	200
3.4.4	Aspectos da religião tradicional do colonizado: o curanderismo africano	203
3.4.4.1	<i>O Nyanga de Mia Couto – Lázaro Vivo</i>	207
3.4.4.2	<i>Ezeulu, o sacerdote de Arrow of God [A flecha de Deus], de Achebe</i>	213
4.	RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE DOS COLONIZADORES	220
4.1	A COLONIZAÇÃO LUSO-CATÓLICA DE MOÇAMBIQUE	224
4.1.1	Monomotapa – O Mito Do Eldorado Africano	229
4.2	A COLONIZAÇÃO ANGLO-PROTESTANTE NA NIGÉRIA	233
4.3	A RELIGIOSIDADE EUROPEIA NO CONTEXTO (PÓS) COLONIAL, EM O OUTRO PÉ DA SEREIA E THINGS FALL APART.....	235
4.3.1	Conversão e Transculturação.....	242
4.3.1.1	Conversões em TFA e AOG, de Achebe: Enoch, Nwoye e Oduche.....	246
4.3.1.1.1	Enoch	247
4.3.1.1.2	Nwoye	249
4.3.1.1.3	Oduche.....	251
4.3.1.2	Conversões em OPS, de Mia Couto: Padre Antunes	256
4.3.2	Fetiches Animistas E Cristãos	258
4.3.2.1	O fetiche-totem cristão	260
4.3.2.2	O fetiche-totem animista	266
4.3.3	Os sacerdotes cristãos	271

4.3.3.1	D. Gonçalo Da Silveira E Rev. James Smith - Missionários Ou Colonizadores?	272
4.3.3.1.1	<i>Gonçalo da Silveira, o religioso Outro de Mia Couto</i>	272
4.3.3.1.2	<i>Reverendo James Smith, o religioso Outro de Chinua Achebe</i>	279
4.3.4	Cristianismo Como Religião Híbrida	284
5.	CONSIDERAÇÕES FINAIS	292
6.	REFERÊNCIAS	296

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS: RITOS DA FÉ. MITOS DA COLONIZAÇÃO

DUAS estórias. Ambas, baseadas no verbo “despedaçar”: verbo transitivo, 1. Fazer em pedaços; dilacerar; quebrar, 2. [Figurado] Confranger.

Things Fall Apart (1958 [1983/1986]¹), do nigeriano Chinua Achebe e *O outro pé da sereia* (2006), do moçambicano Mia Couto, abordam os aspectos religiosos dos colonizados e colonizadores no encontro colonial e, conseqüentemente, toda a sua problemática. Se em Achebe, o “despedaçar” é a imagem metonímica do aniquilamento cultural promovido pelos ingleses e seus missionários, como bem representado no título do romance, em Mia Couto é a celebração do amputamento da colonialidade, metaforizado no pé de uma santa-sereia.

No romance de Achebe, *Things Fall Apart*, traduzido no Brasil como *O mundo se despedaça* (1983), narra a estória do lutador Okonkwo, membro do clã de Umuofia, da etnia ibo, às margens do rio Níger. A narrativa revela o início da gradual desintegração cultural dos ibos, e ao mesmo tempo, do protagonista, tudo graças à chegada do colonizador branco. A vida tribal é sufocada pelos missionários britânicos que trazem consigo o cristianismo, e conseqüentemente, uma nova forma de governar. Okonkwo, um dos maiores opositores aos missionários, enfrenta ainda mais um problema além da desestabilização do poder ancestral, a desvalorização dos costumes tradicionais e a divisão de seu clã, o levante da hegemonia europeia questionadora das forças anímicas e da voz dos antepassados, que atinge seu próprio lar, com a conversão do seu primogênito, Nwoye. Assim, a partir da chegada da religião do *Outro*, as coisas “começam a se despedaçar”.

Já, em *O outro pé da sereia* (2006), Mia Couto conta a estória de uma imagem, a imagem de uma santa católica, centro de uma trama dividida em

¹ Publicado originalmente em 1958. O romance usado é em língua portuguesa, traduzido por Vera Queiroz da Costa e Silva, editora Ática, 1983. A versão inglesa é da Heinemann, de 1986.

dois momentos históricos, ligados por questões étnicas, religiosas e de destino familiar. Em 2002, dez anos depois dos acordos de paz entre governo e forças rebeldes, Moçambique e seus habitantes começam a se recuperar e se reconstruir. No romance, um pastor chamado Zero Madzero e sua esposa, Mwadia Malunga, encontram uma imagem de Nossa Senhora da Graça, nas margens de um rio da pequena localidade denominada 'Antigamente'. A partir daí, saem em busca de uma resposta – o que fazer? Mwadia e Zero vão em busca do curandeiro Lázaro Vivo. O feiticeiro local revela que eles conspurcaram uma divindade do rio e precisam resolver a situação. Mwadia decide então voltar a Vila Longe, onde deixara a família, a fim de abrigar a sacra estátua. Curiosamente, esta é a mesma imagem de Nossa Senhora que segue, em 1560, com o jesuíta Dom Gonçalo da Silveira, ao partir de Goa, na Índia, para converter ao cristianismo o imperador do Reino de Monomotapa, situado na região fronteiriça entre os atuais Zimbábue e Moçambique. A imagem de Nossa Senhora é chamada pelos escravos da nau portuguesa que a abriga de Kianda, a sereia deusa das águas; enquanto muitos outros africanos a tratam por Nzuzu, rainha das águas doces.

Em ambos os enredos, esteticamente distintos, frutos de autores de cultura diferentes, pode-se perceber conceitos e temas de muita importância dentro das relações pós-coloniais e multiculturais como: a transculturação, os diálogos culturais, o hibridismo, os encontros culturais, a alteridade, o sincretismo, a resistência e revide e, principalmente, religião, religiosidade e seus muitos fenômenos.

No Mundo Antigo e Medieval, Cícero, Lactâncio, Santo Agostinho e S. Tomás deram ao termo 'religião' (*religio*)² vários significados léxicos e filosóficos. Todavia, de um modo geral a religião passa a ser concebida para designar qualquer conjunto de crenças e valores que compõem a fé de determinada pessoa ou conjunto de pessoas, inspirando certas normas e motivando certas práticas, ritos e mitos, como resistir a um ambiente hostil quando usada pelo *outro*, ou subjugar e oprimir quando usada pelo *Outro*. As

² Religion etymology. In: **Online Etymology Dictionary**
<http://www.etymonline.com/index.php?term=religion>. Acesso 10 nov. 2012.

práticas religiosas do colonizador e do colonizado afetam toda visão e construção da imagem de ambos. Bonnici e Paradiso (2013) sintetizam essa ideia:

O conceito de 'outro'/Outro' advém da formação de sujeito de Freud e de Lacan e da filosofia existencialista de Sartre (1997). Este último discursa sobre a construção do ser como sujeito em relação ao outro e, portanto, enfatiza a característica da reciprocidade. [...]Lacan relacionava o 'outro' (*petit autre*) com a criança que se caracteriza como ser, a partir da noção de sua diferença com o pai e a mãe (*grande autre*). Neste expoente paternal, o colonizador/Outro representa simbolicamente a 'lei do pai' lacaniano, ao passo que o colonizado é "[...] o filho do império" assumindo-se como o pequeno 'outro'. Por sua vez, Freud, a partir dos estágios da criança, foca a diferença no estágio do espelho, quando o ser (individual) somente se assume como tal a partir do momento em que 'observa' seus pais como diferentes de si mesmo. Nesses conceitos, observamos que o sujeito pós-colonial é construído a partir da diferença alheia, dividindo o mundo colonial em dois, [cujo] o 'Outro' com 'O' maiúsculo representa o poder imperial, o discurso imperial, isto é, o próprio Império ao passo que o 'outro' com 'o' minúsculo metonimiza o colonizado, seu discurso, sua etnia e todo grupo subalterno (Bonnici; Paradiso, 2013: 19).

Passado anos das décadas de descolonização, ainda hoje muitos povos e culturas são subjogados diante dos ideais que representam a supremacia imperialista com suas máximas do capitalista de Estado, do patriarcalismo, da hegemonia racial branca, do cristianismo; sem contar com a pseudo-independência de muitas ex-colônias, principalmente, as africanas, ainda dependentes economicamente, financeiramente e mentalmente (Fanon, 1961) de suas ex-metrópoles. Desta forma, o tema da colonização é atual e nos possibilita uma análise da realidade de povos que, em algum momento, estiveram sob o controle e o poder de outra cultura que se julgava

melhor e mais poderosa, a partir de suas próprias premissas, inclusive premissas religiosas.

Através de diálogos religiosos expostos nos textos selecionados (africanos em sua maioria), verificar-se-á tal embate cultural e religioso numa perspectiva política, engendrada na luta de “classes”. Nele, o indivíduo colonizado dá ao colonizador a resposta e o revide, utilizando a mais poderosa das armas: a fé, e expõe a fé do colonizador como sustentáculo da política colonial. Se os Estudos pós-coloniais atentam no modo pelo qual o texto literário revela a fabricação do *outro*, no âmbito ideológico, cultural e étnico, nosso foco dar-se-á no religioso, no qual, além do indivíduo, seus ritos, dogmas, crença e até seu deus também são lançados à margem. Privilegiar-se-á uma investigação além da literária, mas “histórico-sócioliterária” (Cultura, História e Religião na Literatura), que analisará a presença da religião nessas literaturas africanas pós-coloniais, como protagonistas da crítica e revide colonial.

Para a academia brasileira, esta pesquisa é uma contribuição aos interessados em literatura pós-colonial, teoria da literatura, obras não canônicas, aspectos religiosos que o texto literário pode trazer à tona, além de ser uma investigação muito propícia em um país tão heterogêneo e multicultural como o Brasil, no qual, apesar de ser de maioria cristã, as raízes africanas se perpetuam através dos deuses negros, na forma das religiões afro-brasileiras, por exemplo.

A religião é ainda, um tema não muito inserido nos estudos pós-coloniais, como marcas da construção literária que abordam o discurso ‘político’ próprio desses estudos, ou seja, os fenômenos religiosos nas literaturas pós-coloniais ainda não foram sistematizados e teorizados *suo modo* para a finalidade dos estudos coloniais, analisar as marcas de estratégia, de defesa e ataque no objeto literário. No entanto, a religião foi o elemento que mais interferiu nos processos colonizatórios entre os séculos XV e XX por todo mundo. Stephen Greenblatt, em *Possessões Maravilhosas* (1996:24-25) analisa que a significação de ritos e festas, processo de conversão, natureza dos dons, modo

de os cristãos lidarem com as falsas crenças alheias, autoridade que apoiava e legitimava a interpretação das escrituras entre outros elementos que surgiram ao tempo da segunda geração de viajantes europeus, eram assuntos de importância máxima, que marcavam algumas divisões muito claras.

Era a partir do que se acreditava, que se bipartia o mundo colonial, entre o *eu* e o *eles*.

Os textos de caráter pós-colonial a serem analisados permitem um questionamento acerca da 'supremacia' ocidental (portugueses e ingleses) que invade e oprime povos até então desconhecidos (banto e ibos). Tais grupos aqui citados fazem parte do imaginário literário dos autores escolhidos para a tese – Mia Couto e Chinua Achebe, que apresentam em seus contos e romances inúmeras figurações do religioso e do sagrado.

Assim, surge um questionamento acerca dos estudos pós-coloniais e as religiosidades dos seus protagonistas: Por que não há análises em que a religiosidade e o discurso pós-colonial andem juntos, em uma relação adequada e congruente, estabelecendo o caráter sócio-político da religião no texto pós-colonial? A resposta pode estar na literatura teórica sobre o pós-colonialismo, que não valoriza a importância da religião como conceito a ser trabalhado sob esse viés.

Tentando preencher esta lacuna, ocorreu escolhermos por Mia Couto e seu romance *O outro pé da sereia* e Chinua Achebe, com *Things Fall Apart*: literaturas, além de pós-coloniais, repletas de elementos de resgate da identidade religiosa e cultura africana, e que podem exemplificar nossas reflexões sobre o tema. Ademais, juntamente com as narrativas em questão, utiliza-se-á outros textos dos autores citados, como trechos de *Terra Sonâmbula*, *Estórias Abensonhadas*, e demais romances de Mia Couto, além do conto *The Sacrificial Egg* e trechos do romance *Arrow of God* [*A Flecha de Deus*] e *No longer at ease* [*A paz dura pouco*] ambos de Chinua Achebe.

No Brasil, a literatura crítica acerca destes dois romances são tímidas. Sobre *O outro pé da sereia*, há as dissertações de Luana Costa (UFF), que em

Pelas águas mestiças da história. Uma leitura de O outro pé da sereia, de Mia Couto analisa as questões de identidade e mestiçagem, fazendo algumas amostras da questão religiosa apenas para localizar o leitor. Já a de Marcia Cristina Cerezer (Universidade de Passo Fundo), *A representação do estrangeiro nas obras O último vôo do flamingo e O outro pé da sereia, de Mia Couto* analisa, como propõe o título, analisar a construção da imagem do estrangeiro. Pelo viés sociológico, o artigo *O discurso da equidade e da desigualdade sociais em O outro pé da sereia, de Mia Couto (2009)*, Raimundo Nonato Oliveira Barros e Marília Novais da Mata Machado, da Universidade Federal de São João Del-Rei, analisam o discurso da desigualdade social presente na obra, especialmente na relação entre escravo negro e homem branco e entre marido e mulher. Entretanto, é na tese de Antônio Geraldo Cantarela (PUC-MG), *O caçador de ausências: o sagrado em Mia Couto*, que o sagrado e a religiosidade protagonizam o texto. Cantarela, porém, analisa a "Linguagem do sagrado", não partindo para os estudos pós-coloniais e nem para o viés político desse espaço sacro-santo. Já entre os artigos, destacam-se *O outro pé da sereia: o diálogo entre história e ficção na figuração da África contemporânea (2007)*, Shirley de Souza Gomes Carreira desenvolve uma análise de *O outro pé da sereia, de Mia Couto*, focalizando o diálogo entre a história e ficção, no intuito de mostrar o tratamento dado pelo autor às principais questões do mundo contemporâneo: a identidade, o sentido de pertencimento, o pós-colonialismo e o choque entre culturas. Ao fazê-lo, Carreira acredita que Mia Couto busca desconstruir os arquétipos acerca da África e seus povos. Já em *O outro pé da sereia: ecos de Macondo em África (2008)*, Carreira faz uma ponte entre *O outro pé da sereia, de Mia Couto*, o realismo mágico, presente na concepção dos espaços físicos, evocando a Macondo do romance de Gabriel Garcia Márquez. O artigo, segundo seu resumo, implica a imbricação entre o real e o imaginário, entre o fantástico e o verossímil, torna-se a via escolhida pelo autor para discutir as principais questões do mundo contemporâneo: a identidade, o sentido de pertencimento, o pós-colonialismo e o choque entre culturas, etc. Carreira evita expor os fenômenos de crença como "religiosos" pecando como a maioria dos pesquisadores, abordando estes fenômenos como "realismo

mágico” e/ou “maravilhoso”, que será debatido nesta tese, no capítulo: “Quando o Animismo é visto como Maravilhoso e Mágico”.

Já com *Things Fall Apart*, mesmo sendo um cânone da literatura africana anglófona, não teve uma profunda pesquisa, no âmbito da religiosidade, ou quase sempre caindo no clichê da análise do *clash* cultural a partir da chegada dos missionários, sem contudo relacionar o encontro colonial religioso pela perspectiva da estética do *revide*. Os dois mais significativos trabalhos sobre esse romance nigeriano são as dissertações *Decolonizing African discourse: the work of Chinua Achebe*, de Célia Regina dos Santos (UFSC) e *Achebe's Trilogy: Memories of the British Colonization in Nigeria*, de Renata Flavia B. da Silva de Almeida (UFMG). Ainda há as dissertações de Dawn Alexis Duke, *Traçando os rumos da nota do tradutor: o caso de O mundo se despedaça* (UNICAMP), *A trilogia de Chinua Achebe* (UNESP), de Nidia Vacare Tezine e *Things fall apart de Chinua Achebe como romance de fundação da literatura nigeriana em lingua inglesa* (UNICAMP), de Alyxandra Gomes Nunes. Tais trabalhos focam o discurso de *revide* do texto de Achebe, incorporando análises sobre a cultura e religiosidade *ibo*, sem relacioná-los com a ‘noção’ política – relação essa própria dos estudos pós-coloniais.

A partir disso, essa tese tem como proposta analisar os aspectos religiosos de colonizados e colonizadores nas literaturas africanas pós-coloniais, em especial, nos *corpora* citados de Achebe e Mia Couto, observando de que forma tais literaturas abordam a Religião e Religiosidade e como essas devem ser lidas a partir dos estudos pós-coloniais. Logo, a hipótese de nossa tese versa na questão: *De que forma o fenômeno religioso do colonizado e do colonizador é abordado no texto pós-colonial pelos autores africanos, a partir de uma estética própria, em que tais fenômenos são observados pelo viés político da luta colonial? Ou seja, remeto ao engajamento do ‘cidadão-escriptor’, discutido por Benjamin Abdala Junior, em Literatura, história e política (2007), no qual o autor discute a escrita a partir de um sentido de engajamento político, no nosso caso, subjacente ao discurso da religiosidade.*

Assim, feita a escolha do *corpus*, se fez necessário avaliar que a escolha dos aparatos teóricos sobre a fenomenologia religiosa neste texto foi de ordem genérica, visto que o foco não se limitou ao estudo de uma sociologia religiosa, mas na presença da religiosidade no texto literário. Críticos, estudiosos, antropólogos e sociólogos da religião contribuem para os pressupostos que sustentam nossa leitura, sem, porém, transformar essa tese em um debate teológico, já que nossa leitura parte do texto para a religião e não vice-versa. Neste sentido, é pertinente o olhar de Cantarela (2010: 18) acerca da diferença da observação do sagrado para um cientista da religião e um crítico literário. Para Cantarela, ao cientista da religião, “interessam as hierofanias, em sua singular manifestação histórica, enquanto “documento” religioso, passível de ser interpretado segundo métodos e fundamentos epistemológicos próprios. No texto literário, as sacralidades fazem parte de uma estratégia de criação”.

Ainda que a religiosidade africana seja tão heterogênea, sua função no campo da pós-colonialidade é una, e como elemento constituinte de uma estética libertadora e política geral. É esta estratégia do autor pós-colonial africano o alvo de nossa tese.

As citações dos romances serão citadas pelo título e não autor. *O outro pé da sereia* por **OPS**, *Things Fall Apart* por **TFA**, *A Flecha de Deus [Arrow of God]* por **AOG**, assim por diante.

1.1 MIA COUTO E O OUTRO PÉ DA SEREIA (2006)

MIA Couto nasceu Antônio Emílio Leite Couto em uma colônia branca portuguesa, em 5 de julho de 1955, em Beira, Moçambique, durante o ainda período colonial. É atualmente um dos maiores nomes da literatura africana em língua portuguesa. Seus romances e poemas foram publicados em mais de

22 países e traduzido para vários idiomas. Filho de uma família de emigrantes portugueses, Mia Couto teve uma infância diferente: “uma infância de viver no meio de negros, brincar com eles, os meus amigos, as pessoas que eu posso referenciar”, revela (Chabal, 1994:275). Além da língua portuguesa, como sua língua materna, Mia Couto fala fluentemente a língua inglesa e o dialeto *ndau* como segundo idioma. *Ndau* é uma das variações do dialeto *shona*. Este detalhe demonstra a forte influência desse grupo banto (*shona*) na vida e formação cultural de Mia Couto, o que será revelado através de um dos seus romances aqui analisado. Muito dessa cultura de Moçambique é evidenciada em seus textos. Mia Couto vê que sua escrita é moçambicana, híbrida e anti-imperialista, já que essa construção identitária o acompanhou durante a juventude, quando fazia parte da *Liga dos Estudantes Moçambicanos Antiimperialistas* (Chabal, 1994:279), além de pertencer a dois mundos o africano e europeu (Chabal, 1994:276); fazendo-o um ser híbrido. Tem orgulho de desenvolver uma literatura africana pós-colonial, mesmo não sendo negro:

Eu não reivindico que sou um africano completo. Não, eu sou uma pessoa misturada, eu sou moçambicano, mas com toda uma carga de diversidade eu não estou mascarado de negro – não tenho tribo (Chabal, 1994: 289).

O outro pé da sereia (2006) vem de um formato esteticamente literário de prêmios e inovações; o *Zimbabwe International Book Fair* descreveu o primeiro romance de Mia Couto, *Terra Sonâmbula*, como um dos 12 melhores livros africanos do século 20. Em abril de 2007, Couto tornara-se o primeiro escritor africano a ganhar o prestigiado ‘Prêmio União Latina de Literaturas Românicas’, além de receber no mesmo ano, o prêmio “Zaffari & Bourbon de Literatura”, na Jornada Nacional de Literatura, somando ao Prêmio Vergílio Ferreira, pelo conjunto da sua obra, em 1999.

Embora africano, muitos veem seu estilo como ‘realismo mágico/maravilhoso’, (contradito pelo próprio autor) um estilo bem popular, e

exclusivo na literatura moderna latino-americana, além de confessar utilizar a linguagem e o neologismo do escritor Guimarães Rosa. Sua ligação com o Brasil não se baseia apenas na aproximação de estilos, na referência aos escritores brasileiros, na inserção da rica cultura popular e religiosa, ou da crítica aos colonizadores portugueses. O que muitos não sabem é que Mia Couto foi escolhido para ocupar, na categoria de Sócio Correspondente³, a cadeira número cinco, que tem por Patrono Dom Francisco de Sousa, na Academia Brasileira de Letras, tendo sido sua eleição em 1998.

Mia Couto é, atualmente, um dos grandes representantes da literatura moçambicana, que encara o papel literário como uma expoente cultural e política em uma moderna e livre nação. No seu OPS, o autor deflagra o contato entre colonizadores e colonizados como, por exemplo, pela exposição do sincretismo. O sincretismo é um conceito muito forte no âmbito colonial, pois nele se encontram processos de resistência, hibridização, mímica, entre outros. No romance de Mia Couto, *Nossa Senhora* é sincretizada com duas divindades: uma banto, a sereia *Kianda*, cultuada no Brasil como Yemanjá, a sereia ioruba (Alzugaray, 1977:93) e a divindade moçambicana *Nzuzu*, o espírito da água. Neste processo, observamos questões de identidade sacrocultural observada no escravo Nsundi, no padre Manuel Antunes, que junto com a conversão transcultura-se, e em Mwadia Malunga, em busca de suas raízes religiosas e culturais, que se confundem. Além disso, nesta narrativa, revelam-se questões acerca do mito, ritual e tradição banto, superstição, possessão, demonização dos nativos, conversão, cultura e alteridade religiosa, sempre carregados como em *Achebe*, de um discurso político.

Em uma entrevista, Mia Couto critica a atuação da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique, que lançara uma campanha militar em Moçambique, em 1964, então sob o domínio português), dizendo que um dos maiores erros cometidos por essa organização foi o de não compreender a religiosidade africana; a FRELIMO falhou ao não perceber que a guerra era também religiosa: “[...] E eu acho que a Frelimo falhou principalmente aí. A

³ Academia Brasileira de Letras. Disponível em <http://www.academia.org.br/abl> . Acesso em 13 jan 2013.

guerra que se instaurou foi também uma *guerra religiosa, era uma guerra de identidade, à procura de identidade*. E isso explica a violência que essa guerra assumiu" (Couto, 2002. Grifo meu).

1.2 CHINUA ACHEBE E *THINGS FALL APART* [O MUNDO SE DESPEDAÇA] (1958[1983])

PATRICK Chabal (1994:16), historiador e professor de Literaturas Africanas da *King's College* da Universidade de Londres, analisa que no mundo colonizado africano, onde não havia congruência entre as culturas autóctones e as nações imperialistas, "é muito mais difícil falar de literaturas 'nacionais' separadamente da experiência colonial" – fato este, muito presente nas literaturas pós-colonial lusófona e anglófona, esta última precursora deste fenômeno.

Em 1952, Amós Tutuola escreveu *The Palm-Wine Drinkard*, considerado o primeiro romance africano pós-colonial, em língua inglesa. Tutuola apresenta a rica tradição *yorùbá* [*iorubá*⁴], usando uma prosa em língua inglesa fora do padrão, cuja estória gira em torno de um homem que segue seu "produtor" de vinho de palma para além da 'terra dos mortos' (*Ih'u awon Oku*). Lá, encontra um mundo de magia, fantasmas, demônios e seres sobrenaturais. Na época, a crítica europeia bem como a nigeriana (Omolara, 1970) acusou Tutuola de descrever um personagem embriagado, sem o domínio da língua inglesa e totalmente supersticioso, levando a ideia de um povo *yorùbá* aos moldes essencialistas. Todavia, alguns intelectuais foram a favor de Tutuola, analisando seu texto como um novo conceito literário, que expõe a cultura e riqueza religiosa africana, rompe os padrões estéticos e linguístico europeu e critica o consumismo ocidental, bem como os males da inserção cultural

⁴ Durante a tese demos preferência à nomenclatura oficial dos grupos étnicos, além de não pluraliza-las quando em forma substantiva. Exemplo: os *yorùbá*, ao invés de os *yorùbá*. Esta não pluralização é preferida e recomendada por etnólogos e antropólogos.

hegemônica (braca-europeia-cristã) nas sociedades tradicionais da África. Um destes intelectuais era Chinua Achebe, que anos depois, seguiria o caminho de Amós Tutuola, escrevendo seu *best-seller Things Fall Apart*.

Chinua Achebe é considerado o pai da ficção africana moderna, pois protagonizou uma nova geração de autores que manifestaram brilhantemente em suas obras lembranças de sua ancestralidade, cruzando a tradição oral africana com as questões pós-modernas ocidentais.

Albert Chinualumogu Achebe nasceu em uma aldeia de Ogidi, Nigéria, em 16 de novembro de 1930, filho de uma professora e um missionário, ambos convertidos ao protestantismo. Assim, como Mia Couto, Achebe cresce em um ambiente híbrido: cultura *ibo* e educação britânica.

Seu pai, Isaiah Okafo Achebe e, sua mãe, Janet Anaenechi lloegbunam, apesar de serem de família tradicional *ibo*, converteram-se à *Church Mission Society*⁵ (Ezenwa-Ohaeto, 1997:3). Uma das consequências foi a fusão de nomes anglo-cristãos aos tradicionais africanos no batismo dos seis filhos: Albert Chinualumogu, Frank Okwuofu, John Chukwuemeka lfeanyichukwu, Zinobia Uzoma, Augustine Nduka e Grace Nwanneka. Mais tarde, Achebe iria recusar o nome Albert, refutando assim a cultura imposta, abreviando o nome Chinualumogu, que significa "Que deus lute em meu favor" (Ezenwa-Ohaeto, 1997: 7).

Desde cedo Achebe se interessava pela cultura ancestral. Ezenwa-Ohaeto (1997:10-11) relata que Achebe, em particular, gostava das frequentes 'cerimônias das máscaras', isto é, cerimônias religiosas cujas máscaras eram protagonistas, junto com os espíritos ancestrais. Tais eventos são comuns na África, como o Kimpassi, no Congo e as cerimônias iniciáticas dos Nkisses, em Angola, como aponta Sérgio Paulo Adolfo (2014). Entretanto, os *egwugwu* dos ibos e sua variante os *egunguns yorùbá*, os mascarados, tornaram-se conhecidos e difundidos através dos romances e contos de Achebe.

⁵ A *Church Mission Society* é um grupo de sociedades evangelistas fundada em 1799, que trabalha com a Comunidade Anglicana e as Igrejas Protestantes através do mundo com missões de catequização.

Em 1936, entra no colégio Saint Phillips' Central School, onde participa de aulas dominicais (catequese). Em uma das reuniões, Achebe presencia uma polêmica discussão, quando ibos apóstatas “da nova religião” desafiaram o catequista sobre os dogmas do cristianismo (Ezenwa-Ohaeto, 1997:12). Achebe, mais tarde, incluiria tal incidente em TFA (Achebe, 1994: 146–147). No secundário, em 1944, Achebe estuda na *Dennis Memorial Grammar School* em Onitsha e quatro anos depois entra em 1948, a Nigéria pré-independência, funda a primeira universidade: a *University College*, (hoje, Universidade de Ibadan). Lá, Achebe ganha uma bolsa de estudo para cursar medicina, mas foca-se em Língua Inglesa, História e Teologia (Ezenwa-Ohaeto, 1997:37). Ainda na Universidade, Chinua Achebe escreve seus primeiros contos: *In a Village Church*, que explora as relações da vida tradicional nigeriana com o cristianismo, *The Old Order in Conflict with the New* e *Dead Men's Path*, cuja temática é o conflito entre tradição e modernidade.

Entretanto, nas aulas de religião comparada, na universidade, Achebe explora ainda mais as relações e a história do cristianismo e das religiões e religiosidades tradicionais da África, tema esse o grande *Leitmotiv* de sua obra (Ezenwa-Ohaeto, 1997: 43). Achebe também é famoso por sua tese: *An Image of Africa: Racism in Conrad's Heart of Darkness*, uma crítica mordaz ao famoso romance de Joseph Conrad. Hoje, essa crítica é reconhecida como uma das intervenções mais aclamadas sobre *Heart of Darkness*. Entretanto, Chinua Achebe ficou mundialmente conhecido por TFA, publicado em 1958. Este seu primeiro romance vendeu mais de 11 milhões de cópias e foi traduzido para mais de 45 idiomas (Thompson, 2008). O romance conta a estória de Okonkwo, que luta contra o legado de seu fraco pai, vendo-se no meio de um conflito cultural: a chegada dos missionários brancos na tribo de Umuofia. TFA explora o terreno do *clash* cultural, em particular, do encontro entre tradição e religiosidade ibo com a doutrina cristã. Neste romance, Achebe retorna aos temas de sua própria histórias, a partir de seu próprio passado colonial.

A maioria das literaturas nigerianas têm nelas elementos da religião e da política. As razões não são exagero. Os Estados africanos antes do advento do colonialismo tinham fortes estruturas religiosas e políticas, os quais eram fortes, fazendo difícil a inversão do colonialismo em sua fase inicial. Houve resistência, pois havia uma estrutura em terra. Os africanos tinham fortes estruturas políticas e religiosas que trabalharam para o povo. Chinua Achebe tentou de forma extensa revelar essas estruturas em *Things Fall Apart*⁶ (Oha, 2009:86).

Além de *Things Fall Apart*, Achebe escreveu *No Longer At Ease* (1960), *Arrow of God* (1964), *A Man of the People* (1966) e *Anthills of the Savanna* (1987), além de ensaios, poesias, contos e livros infantis. Recebeu vários prêmios por seu trabalho, como o *Commonwealth* de poesia; o *New Statesman Jock Campbell Prize*; o *Margaret Wrong*; o *Troféu Nacional Nigeriano* em 1961; *UNESCO Fellowship for Creative Artists*, *Rockefeller Fellowship* e o *Nigerian National Merit Award*. Em 2002, recebeu o *Peace Prize of the German Book Trade* e em 2007, o *Man Booker International Award*. Achebe faleceu aos 82 anos, em março de 2013, em Boston, deixando a esposa Christie Okoli e os filhos Chinelo, Ikechukwu, Chidi e Nwando.

1.3 RELIGIÃO E POLÍTICA NAS LITERATURAS PÓS-COLONIAIS AFRICANAS

Em 2006, a partir de meu projeto de iniciação científica, preocupavam-me as questões sobre Religião e Religiosidade nas literaturas pós-coloniais. Na época, na comunicação *A Visão Panóptica do colonizador e os meios de resistência do colonizado em "The Fakir's Island" [a ilha do faquir]*, de Alice

⁶ Most Nigerian literatures have elements of religion and politics in them. The reasons are not far-fetched. African states before the advent of colonialism had strong religious and political structures that were strong and made the inversion of colonialism difficult at the early stage. There was resistance because there was a structure on ground. Africans have strong religious and political structures that worked for the people. Chinua Achebe tried to a very large extent to reveal these structures in *Things Fall Apart* (Texto original).

Perrin, levantava-se a ideia de que o colonizado (no caso, um faquir) resiste ao processo de dominação, utilizando-se de seus conhecimentos religiosos, neste caso, uma maldição, a partir de seus conhecimentos de asceta hindu, como forma e estratégia de contra-ataque (Paradiso: 2006). Abordava-se, então, que a religião e os fenômenos religiosos também eram ambivalentes no jogo binário defesa/ataque, resistência/opressão, colonizado/colonizador, podendo ser arma de ataque e controle pelos colonizadores ou defesa, resistência e contra-ataque pelos colonizados (Paradiso 2006; 2007; 2008).

A necessidade se confirma e é atestada pelos papas da teoria pós-colonial. Um ano depois, na segunda versão de *The post colonial studies: key concepts. Second edition* (2007:188), Aschcroft *et al.*, revelam a necessidade de se começar a atrelar os estudos da religião junto com os estudos pós-coloniais, visto que os escopos religiosos e políticos estão atrelados no âmbito colonial e problematizam: "Religion could therefore act either as a means of hegemonic control or could be employed by the colonized as a means of resistance"⁷.

Mas não são apenas os teóricos que entendem o valor dos estudos da religião ao estudo literário e pós-colonial. Muitos autores africanos, como Achebe e Couto, por exemplo, acreditam que escrever sobre África e colonização, sem dar a devida importância à religião, não é escrever sobre África e colonialismo. Em entrevista, Achebe afirma seu desejo de problematizar melhor as religiões ibo e cristã:

Eu estava mergulhado na religião, na religião dos estrangeiros, pois eu não estava lá quando meu pai se converteu, e isso é um aspecto da vida. Eu não estava questionando isso. Na verdade, eu pensei que o cristianismo era muito bom e algo muito valioso para nós. Mas depois de um tempo, comecei a sentir que a história que me fora dito sobre essa religião não foi, talvez, completamente toda ela, alguma coisa foi deixada de

⁷ A religião poderia, por conseguinte, atuar quer como um meio de controle hegemônico ou ser empregado pelo colonizado como meio de resistência.

fora. Não houve nenhuma tentativa de entender o que estava por trás da religião Ibo. Foi simplesmente descartada como uma religião de adoração de pedras e, sabe, não tão boa quanto o Cristianismo⁸ (Achebe, 2008).

Como já citado, Mia Couto criticou a Frente de Libertação de Moçambique, em 1964, por esta organização não compreender a realidade religiosa africana, ou seja, a guerra necessitava ser 'mágico-religiosa', visto que política e religiosidade não deveriam se distinguir quando se fala de África:

Eu acho que quando se fala em África, e agora já posso falar em África, normalmente se fala em África de uma maneira tão simplista, como se fosse uma coisa só. Mas em geral em África não se dá a devida importância àquilo que é a religião, o fator religioso. [...] eu não posso compreender a África se não compreender uma coisa que nem tem nome, que é a religião africana, que chamam às vezes de animista. Os próprios africanos também não entendem que têm de procurar esse entendimento do que eles são, das suas dinâmicas atuais, a partir deste entendimento do que é a sua ligação com os deuses. E eu acho que a Frelimo falhou [...] (Couto, 2002).

O escritor Pepetela também avalia que "de um modo geral o povo angolano é religioso [...] [Assim] é forçoso que a literatura angolana toque muito no aspecto da religiosidade" (*apud* Chaves, Macedo, 2009:39).

Ora, o estudo da religião nasceu atrelado aos textos, visto que as grandes religiões tinham como fonte suas narrativas – Cristianismo (Bíblia),

⁸I was steeped in religion, the religion of the foreigners, because I wasn't there when my father converted, and so that was one aspect of life. I wasn't questioning it. In fact, I thought that Christianity was very a good and a very valuable thing for us. But after a while, I began to feel that the story that I was told about this religion wasn't perhaps completely whole, that something was left out. There was no attempt to understand what was behind the Ibo religion. It was simply dismissed as the worship of stones and, you know, not as good as Christianity. (Texto original).

Hinduísmo (*Bagavadguitá*), Islamismo (Alcorão), Judaísmo (*Tanak [Torá, Neviim e Ketuvim]*), Zoroastrismo (*Zend Avesta*), Bahá'í (*Kitáb-i-Aqdase*), etc. Hoje, a literatura contribui para tais estudos, e juntamente com os estudos pós-coloniais, reavaliar a concepção do sagrado no mundo ambivalente da literatura pós-colonialista.

Então, poderíamos estabelecer como objetivo geral para uma fenomenologia pós-colonial da religião o seguinte; Analisar o fenômeno religioso em perspectiva pós-colonial, atribuindo como válido todas as teorias e teologias que reforcem a alteridade nas tradições escritas ou não. Um segundo objetivo geral seria; aprofundar uma análise crítica da retórica discursiva tanto dos textos sagrados, quanto da linguagem ritual. E mais especificamente; a) Usar nessa análise tanto os critérios científicos, quanto os do senso comum. b) Identificar nas experiências religiosas, formas de harmonização entre as premissas das ciências sociais e naturais (Loiola, 2011:171).

Antes do processo de invasão, muitos povos colonizados possuíam seu conjunto de crenças, mitos e rituais, a fim de adorar seu passado e todos que nele habitam (antepassados, heróis, divindades teogênicas, etc). Nisso, a crença passa a ser a resposta para o não explicável, fonte de benção, de terra fértil, contra epidemias, ou seja, consolo e resignação. A religião passa a ser reflexo dessa sociedade "periférica", uma fundamentação de consolo e legitimação que, por dar força em suportar as mazelas humanas, faz dela (a religião) um recurso social para os marginalizados, já que estes além de terem uma identidade na crença (afinidade), fazem dela sua fortaleza: "Nascemos fracos e indefesos [...] o fiel que entrou em contato com o seu Deus [...] se tornou mais forte. Ele sente dentro de si, mais força, seja para suportar os sofrimentos da existência, seja para vencê-los" (Alves, 1989:64).

A crença não é um fenômeno isolado, desenvolve-se em um contexto plural, social, econômico e cultural. Fé, crença e religião são da natureza

humana, seja do vencedor ou do vencido, do invasor ou do invadido, pois como observa Rubens Alves (*apud* Loiola, 2011:162) “quando se esgotam os recursos da técnica’, florescem sempre um representante do sagrado: o padre, o feiticeiro [...]”.

A fé embala todos os contextos, culminando com o político, assim, essa mesma força também é revelada pelo europeu, a fim de argumentar a conquista colonial e impor o imperialismo e sua hegemonia. Novinsky (1972:19) sintetiza bem a ideia de religião na esfera colonial afinal, nas palavras da autora “A religião é o pretexto para a luta [...]”. Tal luta, embalada pelas palavras de Cristo (Marcos 16:15. Novo Testamento): “Ide por todo mundo e pregai o evangelho a toda criatura” construiu uma mentalidade mercantilista dos Impérios mais cristãos, como o império luso, por exemplo, em crer que a expansão territorial e a dilatação da cristandade eram vontades divinas. Enquanto a religião servia como instrumento social e cultural aos povos da África, ainda que em certas partes já arabizadas, era instrumento de poder nas mãos da Europa cristã: “Mais do que nunca, a ilusão da homogeneidade humana, defendida canonicamente desde os primeiros Padres da Igreja, estilhaçava-se irremediavelmente diante da alteridade radical de novas terras e gentes” (Chain, 2003:12).

O mito da vontade divina sempre foi a força motriz da colonização. Beda, o Venerável, monge beneditino que vive em torno do século VIII, já defendia a unificação das ilhas anglo-saxônicas, sob uma só bandeira britânica, por vontade exclusiva de Deus (Fanning, 1991). Séculos depois, a mesma Inglaterra daria ao mundo um exemplo de indissolubilidade entre Igreja e Governo, quando em 1534, o rei Henrique VIII, cria a Igreja Anglicana, tornando-se seu chefe supremo – tal como o catolicismo, era o poder temporal e espiritual unificados.

Porém, de todos os impérios colonizadores, foi Portugal o que mais interpelou a política colonialista e a religião. Lá, em Portugal, a Igreja Católica encontrava-se igualmente como a monarquia preocupada em investir contra heterodoxias (Chain, 2003:38). Souza em *O diabo e a terra de Santa Cruz*

(2009) observa que o arcaísmo do corpo social luso, a mente feudal, e as ideias modernas oriundas de outras nações europeias configuraram a geografia do nascimento da Santa Inquisição em 1536. A Igreja Portuguesa mais que um Estado dentro de um Estado, foi um "Estado" acima do Estado, protagonizando decisões, normas e poderes.

Não importa se eram impérios espanhóis, ingleses, portugueses, holandeses, franceses ou germânicos, o fato é que as relações entre religião e colonização eram inseparáveis e geraram uma ambivalência citada por Fanon (1961), de que ambos os grupos se constroem. Explicita Iza Chain:

Tomava corpo, neste contexto, a ideia de que os deuses do povo vencedor subjugariam e se apropriariam do território, corpo e mentes da população vencida, submetendo e extinguindo as divindades relacionadas a ela. O povo vencido, por sua vez, reagiria num processo de retaliação que colocaria a responsabilidade de todas as suas penúrias nos deuses do povo vencedor, vendo-os como entidades de cunho negativo (Chain, 2003:43).

Nossa abordagem, de reler a religião na literatura pós-colonial, tendo como *corpora* de exemplo textos de Mia Couto e Chinua Achebe, em especial OPS e TFA, lança-se como método de análise da religião comparada, provocando um forte e necessário abalo na superioridade epistemológica da teologia cristã-cartesiana.

[...] Rejeitado o preconceito teológico da superioridade da revelação cristã, [...] [procura-se] abolir qualquer fronteira entre o mundo cristão e o mundo não cristão. Além de nomear e classificar os fatos religiosos, reagrupando-os em determinadas "espécies" (fetichismo, magia, tabus, culto dos mortos, astrolatria, etc), esses estudos colocavam-se o problema de captar, graças à comparação, aquilo que unia as várias religiões [...] (Filoramo & Prandi, 1999: 28).

Analisar a religiosidade africana, bem como a cristã, em uma literatura altamente política revela a verdadeira função das literaturas pós-coloniais. Mia Couto, Chinua Achebe, Wole Soyinka, Boaventura Cardoso, Pepetela, Ben Okri, Ahmadou Kourouma, Odete Semedo, entre outros autores africanos veem nas práticas religiosas de África metáforas, símbolos e analogias altamente positivas para a construção literária, cujo intuito é, além de despertar emoções através da poética, trazer reflexões, denúncias e espaço para a reconstrução histórica e para a voz dos silenciados.

A escolha pelos dois principais romances aqui analisados baseou-se nas minhas duas linhas de pesquisa durante a graduação em Letras anglo-portuguesas: a religião e religiosidade e a literatura pós-colonial. Além de serem propícios *corpora* para nossa análise acerca do choque entre os dois grupos religiosos: colonizados (banto e ibos) e colonizadores (missionários luso-católicos e anglo-protestantes), os dois romances trazem uma ácida crítica ao colonialismo.

O OPS, por exemplo, possui um diferencial frente a outros romances de Mia Couto: é o primeiro romance coutiano que crítica abertamente o processo de 'colonização religiosa' da África banto. Enquanto, que *TFA* dá o ponta pé inicial para essa temática, que continuará em *No longer at ease* (1960) e *Arrow of God [A Flecha de Deus]* (1964).

Numa perspectiva literária, estas literaturas ganham fundamentalmente um interesse histórico (Chabal, 1994: 53): a chegada dos jesuítas ao reino Monomotapa e a vida pós-moderna de uma Moçambique pós-independência e a chegada desastrosa dos missionários ingleses na Nigéria colonial.

Nestas narrativas, também se revelam questões muito observadas no pós-colonialismo, como as questões de gênero e etnia. A crítica indiana Ania Loomba considera que a função dos chamados estudos pós-coloniais é a de "indagar como operam as categorias de classe, gênero, nação, raça e casta

nos grupos sociais que se viram, de alguma forma, reestruturados por regimes coloniais” (apud Pagano, 2000:158). Entretanto, focar-se-á, nesta tese, a religião, religiosidade e cultura inseridas num contexto (pós)-colonial, o que não ofuscará as problemáticas acerca do racismo ou do patriarcalismo, pois em vários momentos dos romances citados, percebem-se tais temas, como a inferiorização da mulher nas práticas religiosas autóctones e o racismo velado no discurso dos religiosos cristãos.

Utiliza-se o termo (pós)-colonial (com pós entre parênteses) como o conjunto de referencial teórico acerca de literaturas que abrange um espectro amplo e heterogêneo de textos, focalizando as percepções e as experiências coloniais, e ao mesmo tempo, como nomenclatura que pode oscilar em três momentos históricos pré-colonial, colonial e pós-independência. Além disso, a questão religiosa não se esgota no embate entre colonizador e colonizado, vai além disso, como em casos em que a importância do sagrado se faz presente no pós-independência ou no resultado de guerras civis, como em *No fundo do canto* (2007), de Odete Semedo.

A despeito de restringir o *corpus* da pesquisa, houve a escolha de dois recortes temáticos: um, a religião e religiosidade do âmbito do colonizado (exposto entre os personagens banto de Mia Couto [moçambicanos e angolanos] e ibos de Chinua Achebe), e a do colonizador (portugueses e ingleses; jesuítas e missionários, respectivamente).

Sendo assim, estruturalmente, esta tese centra-se em três capítulos, além da introdução e da conclusão.

Após a *Introdução*, o capítulo de abertura, intitulado “*Á luz do Pós-colonialismo: a teoria e a literatura pós-colonial*” traz um esboço histórico e estético acerca da teoria pós-colonial. Traz algumas considerações teóricas acerca das questões oriundas da problemática colonial. Divide-se em seções como *Pós-colonialismo a partir dos Estudos Culturais* e *A Literatura Pós-colonial*, quais focam a escrita e a estética como forma de protesto nos estudos pós-coloniais. Em *Colonizados e colonizadores – a divisão entre dois mundos*

aborda-se, que dentro da teoria pós-colonial há uma dialética entre colonizado e colonizador, expondo o conflito ideológico e cultural entre estes dois mundos, seus costumes, crenças, poder e resistência, tanto no âmbito do invasor, quanto do invadido. Em *Colonização e Religiosidade - colonizando e cultuando*, revelar-se-á a intimidade entre a religião e o processo colonizatório, enquanto que no subcapítulo *O discurso sagrado: a questão da língua e linguagem nos textos pós-coloniais africanos*, relacionamos a função da língua dentro do contexto sacro-religioso nos textos de Mia Couto e Achebe. Por fim, em *Uma literatura maravilhosamente animista*, tenta-se desconstruir a visão estilística do 'Realismo Mágico' e 'Maravilhoso', nestas literaturas africanas, conclamadas pelos próprios africanos como 'Animista'. Além disso, neste capítulo problematizar-se-á a questão da "Religião e a literatura pós-colonial".

"A religiosidade dos colonizados de Mia Couto e Chinua Achebe" é o título do terceiro capítulo, que se atém, em maior grau, ao grupo banto do romance OPS de Mia Couto (Mwadia, Zero e Lázaro, descendentes da nação shona; Xilundo e Nsundi, os escravos do Congo e Angola e a indiana Dia Kumari⁹). Além dos personagens da etnia ibo, dos romances de Achebe (Okonkwo, Nwoye, Ezinma, Enoch, Ezeulu e Chielo).

Este se figura como o maior capítulo da tese, visto que a riqueza de informações acerca dos aspectos culturais e religiosos destes grupos tidos como 'subalternos' é maior e muito mais ressaltado nos textos escolhidos. Optou-se por dividi-lo em quatro seções: *A geografia do colonizado - o espaço sagrado de Mia Couto e Chinua Achebe*, a primeira, *Os banto: filhos d'água* e *Os ibos: donos das máscaras* são os títulos da segunda e terceira seção, respectivamente, os quais abordam os grupos étnico-linguísticos principais dos textos dos autores africanos trabalhados. Enquanto que a quarta seção *A religiosidade do colonizado no contexto (pós)-colonial*, é a seção que observará todos os elementos religiosos expostos em OPS bem como em TFA e em alguns momentos em outros textos africanos, a fim de exemplificação.

⁹ Ainda optamos por separar a análise da indiana Kumari, de OPS, de Mia Couto, em uma seção única, já que a personagem não faz parte do grupo banto, mas também é colonizada e revela sua identidade religiosa como qual.

Seguem-se três subseções (*Possessão, Adivinhação, Sincretismo, e Curanderismo*), tópicos que refletem os elementos religiosos e sagrados do texto, e dos grupos mencionados, ligando-os aos conceitos de nacionalismo, identidade cultural, antepassados, resistência e subjetificação, transculturação e revide.

Finalmente, no quarto capítulo, *A religião e religiosidade dos colonizadores* abordaremos os portugueses colonizadores na imagem dos jesuítas, bem como os missionários ingleses, dos respectivos romances. Nele, há três seções: “A colonização luso-católica em Moçambique”, localizando novamente o leitor, expondo a história da colonização portuguesa na África, subdividindo-se em “Monomotapa”, o reino que o personagem D. Gonçalo tenta converter ao cristianismo português. A segunda seção, “A colonização anglo-protestante na Nigéria” foca a chegada dos religiosos ingleses na Ibolândia.

A terceira seção se chama *A religiosidade eurocêntrica no contexto (pós)-colonial, em OPS e TFA*, que ao contrário do capítulo anterior, focará os elementos religiosos do grupo dominante e invasor; dividindo-se em subseções com *A conversão e Transculturação, Fetiches animistas e cristãos, Os sacerdotes cristãos* (que explorará os personagens mais contundente e importante na colonização em África: Os Missionários, em especial, o jesuíta D. Gonçalo da Silveira, de Mia Couto e o Reverendo James Smith, o racista e intolerante personagem de Achebe), e *Cristianismo como religião híbrida*, em que discutiremos a improvável pureza cultural da fé cristã, em um ambiente tão conturbado como o mundo colonial e pós-colonial.

Assim, acredita-se que a pesquisa possa colaborar para os estudos pós-coloniais em uma temática tão presente como é a religião. Assim, optou-se por trabalhar com textos africanos anglófono e lusófono para provar a presença do sagrado nestas literaturas de revide, nas quais a política e a religião se confundem no mundo do colonizador e do colonizado. É neste embate religioso entre crenças díspares, proclamadas pelo invadido na resistência, na defesa, no resgate identitário e perpetuação do seu costume e

folclore ou na opressão, alteridade e na subjugação, do colonizador, que esta tese mostrará como um texto literário pós-colonial pode revelar que a fé é um poderoso elo de uma corrente chamada cultura:

A crença tanto de brancos quanto de negros numa vida sobrenatural torna-se o elo de identidade entre as criaturas. Feitas as transposições nos respectivos códigos místicos, a vida sobrenatural se traduziria, entre os brancos e os negros, na imagem tópica de um 'locus amoenus' para as almas dos corpos supliciados no transcurso de seu 'locus horrendus' (Santilli, 1985:35).

A identidade sacrocultural, tão bem trabalhada por autores africanos, como por Mía Couto e Chinua Achebe, baseia-se na ideia de revide cultural. Este por sua vez, enquanto expressão da literatura africana exige rejeição total do imperialismo (tanto o que vem de armadura, quanto o que vem de batina). Assim, a cultura africana só poderá ser apresentada como cultura 'agente' e não objetificada, quando implicar sua asserção (cultura africana), mesmo que em embate com a cultura imperial – um choque cultural – que questionará quem são os selvagens e civilizados, os adoradores de um deus libertário e os de um deus opressor, o povo sagrado e o povo profano. Quem é quem no encontro religioso no contexto colonial? Quem são os negros africanos com sua tradição religiosa ancestral e milenar e os missionários europeus em busca da conversão destes povos?

Nesta tese, verificar-se-á que nas literaturas pós-coloniais africanas, em se tratando de Religião, todos são profanos ao mesmo tempo que sagrados. Em uma literatura chamada pós-colonial, onde o binarismo, reflexo da metafísica ocidental construída a partir de uma epistemologia sobre oposições hierárquicas, é o cerne de sua estética, a fé é um único elemento que transita entre os dois mundos engessados do invasor e do invadido.

2. À LUZ DO PÓS-COLONIALISMO - A TEORIA E A LITERATURA PÓS-COLONIAL.

“POSTCOLONIAL IS SIMPLY A POLITE WAY OF SAYING NOT WHITE, NOT EUROPE OR PERHAPS NOT EUROPE-BUT-INSIDE-EUROPE”¹⁰ (AHMAD, 1995:30)

MAIS de três quartos das pessoas nesse mundo já tiveram suas vidas marcadas, de alguma maneira, pelas experiências do colonialismo. Tal dado é importante para dar base à importância dos estudos pós-coloniais na atualidade.

Colonialismo é o termo que se refere à política de exercer o controle ou a autoridade sobre um território ocupado e administrado por um grupo de indivíduos por meio militar ou político. Tal política, quase sempre, é contra a vontade dos habitantes da terra colonizada que, muitas vezes, são despossuídos de parte dos seus bens (como terra arável ou de pastagem) e de eventuais direitos políticos que detinham. Essa ideologia constitui-se a extensão do território excedente da soberania de uma nação, além de suas fronteiras pelo estabelecimento das colônias do povoamento ou das dependências administrativas em que as populações nativas diretamente são governadas ou deslocadas. Colonizadores geralmente dominam os recursos, o trabalho e os mercados do território colonial, e podem também impor estruturas socioculturais, religiosas e linguísticas na população conquistada. Embora o colonialismo seja usado frequentemente e permutavelmente com imperialismo, esse último é usado amplamente quando o controle é exercido a partir da revolução industrial, através da influência política e econômica das nações ricas sobre os países subdesenvolvidos. O colonialismo baseia-se na ideia em que os valores dos colonizadores são superiores ao do colonizado (que pode ser chamado de “etnocêntrico”), perpassando nas estruturas religiosas.

¹⁰ Pós-colonialismo é a maneira educada de dizer não-branco, não-europeu, ou talvez, não-Europa-mas-na-Europa.

Apesar da maciça onda de “dependência” entre as décadas de 60 e 70, as colônias ainda são hoje influenciadas pelo poder ocidental (exceção da China, nação oriental que ‘colonizou’ Hong Kong, outrora, ex-colônia do Império Britânico [até 1997]). Teóricos e críticos modernos creem fortemente que o mundo é assolado por nações neocolonialistas. A ingerência das potências industrializadas nos assuntos internos de outros países menos desenvolvidos tem sido considerada como uma forma de colonização, referida como neocolonialismo. Como exemplos, podem apontar-se a exportação maciça de armamento russo para Moçambique e outros países recém-independentes, a recente invasão no mundo árabe pela coligação de países ocidentais e até os pressupostos neocoloniais de Israel frente aos palestinos.

Diferente do colonialismo, que é a prática, o imperialismo é a ideologia do colonialismo, que visa construir impérios econômicos e monopólios internacionais que partilham o mundo entre si, baseando-se na estrutura capitalista¹¹.

Para completarmos nossa argumentação sobre o significado dos termos, colonialismo e imperialismo, iremos explanar acerca dos significados de acordo com o dicionário: “Imperialismo (imperial + *ismo*) é 1. forma de governo em que a nação é um império; 2. Espírito de dominação; 3. Expressão ou tendência para a expansão do poder político e econômico de uma nação ou Estado sobre o outro”. Já Colonialismo (colonial+ *ismo*) seria “1. Sistema de colonizar; 2. Regime ou dominação colonial; 3. Interesse pelas coisas coloniais; 4. Sistema político econômico e social pelo qual uma potencia mantém ou estende seu controle sobre território ou povos estranhos e 5. Tendência ou prática de adquirir ou reter colônias. (Michaelis, 1998:1132,537). As definições denotativas desses vocábulos nos mostram que tanto a prática política (colonialismo), como sua ideologia (imperialismo) são repletas de significações sobre *controle, domínio e poder*. Entender o que é um regime colonial e um imperial visa entender o real valor da literatura pós-colonial, visto que os dois

¹¹ Capitalismo de Estado.

termos estão presentes no discurso literário, além de permearem as teorias e conceitos referentes ao “pós-colonial”.

A colonização do século XV e XVI coincide com o avanço do capitalismo e da industrialização. A colônia é vista como uma fonte de riquezas, matérias-primas, fauna e flora abundantes com a finalidade de enriquecer ainda mais a metrópole, tudo outorgado pela ‘vontade divina’. As fontes que comprovam essa afirmativa são irrefutáveis, como observamos nas cartas do escrivão Pero Vaz de Caminha, Jean de Léry, André Thevet, Hans Staden e Pero Magalhães Gândavo no Brasil, nas crônicas de Castilho, que demonstram a utilização de muita violência pelos espanhóis, a fim de tomarem as terras e minérios dos ameríndios (Incas, Maias e Astecas), além de Alvar Nunes Cabeza de Vaca, também sobre a América e as cartas da Cia. de Jesus que abordam as “verdadeiras” motivações da conquista de Monomotapa, na África. Exemplos cheios de horrendas histórias, cujo conteúdo navega em exotismo, alteridade, violência, usurpação e escravidão.

Desta forma, com o colonialismo (re)surge a ideia de regime escravocrata, isto é, regime social definido por uma lei e costumes como a forma mais absolutamente involuntária da servidão humana. O trabalho ou os serviços de um escravo (no mundo colonial) são obtidos pela força e a pessoa física é considerada propriedade de seu dono, o qual dispõe de sua vida como um todo. Souto Maior (1967: 342-343) nos alerta que o regime escravocrata está baseado num forte preconceito racial e alteridade religiosa, segundo qual o grupo ao qual pertence o comerciante (colonizadores escravagistas, quase sempre brancos, europeus e cristãos) é considerado superior. A partir dessa concepção de superioridade, a Igreja¹² também se valeu dessa prática, baseada e “fundamentada” na ideia de que os negros

¹² Entende-se por ‘Igreja’ a instituição cristã, e não somente a denominação Católica ou Protestante. A construção ideológica acerca *senhor x servo*, nas modernas religiões e seitas cristãs, é fruto do discurso de Paulo, no Novo Testamento. Exemplos: Colossenses 3:22; Romanos 13:1; Colossenses 3:22; I Timóteo 6:1; Efésios 6:5; Tito 2:9-10; I Pedro 2:18.

africanos foram amaldiçoados por serem descendentes de Cam (*Cham*), filho de Noé, em uma distorcida interpretação da passagem bíblica, em Gênesis IX. Assim, as concepções subjetivas de 'raça', superioridade, trabalho escravo etc., na teoria pós-colonial ganharam ainda mais força.

O discurso pós-colonial baseia-se numa interpretação mais política do que literária, propriamente dita, pois as relações entre discurso e poder é o que postula no texto a superioridade cultural, religiosa, étnica e intelectual dos países colonizadores frente às nações colonizadas. O discurso enquanto poder tem a capacidade de produzir uma relação entre *sujeito* (colonizador) e *objeto* (colonizado) como revela Foucault em *Microfísica do poder* (1979:180): "O poder precisa da produção de discursos". Essa problemática de texto e poder só pôde ser efetivamente estudada na crítica literária com a contribuição dos Estudos Culturais, na década de 60.

A contribuição dos estudos culturais foi de instituir novas "ideias ocidentais" do que seria colonização e, ao mesmo tempo, inserir em seus estudos novos olhares sobre questões, até então, renegadas a um segundo plano, como a cultura religiosa, por exemplo. Em *A identidade cultural na pós-modernidade*, Stuart Hall nos diz que "a partir do momento em que o objeto cultural é pensado em uma problemática de poder, um conjunto de interrogações teóricas e de conceito se faz necessário" (2003:73); justamente esse é o foco desta tese, a observação da fenomenologia religiosa a partir do pós-colonial. Esta se torna pertinente como alerta Loiola (2011:165): "A propósito, as disciplinas da área de humanas que encetarem a tarefa de abordar o fenômeno religioso sem um perspectiva pós-colonial poderão cair na velha armadilha da racionalidade moderna, a saber; o pensamento único" (Grifo meu).

A teoria literária pós-colonial é muito mais do que uma análise exegética de poemas e romances de um povo invadido, uma leitura frasal ou interna das sentenças, mas uma análise que prima a observação *extra escriptum*, ou seja, o contexto histórico, social, religioso e político que permeia as letras. A partir disso, nossa análise versará ora pela análise literárias ora pelo

fator histórico-cultural. Assim, alguns autores começam a escrever diferentes temas, de diferentes modos, subvertendo o cânone hegemônico e a estética moderna. Incitados pela onda de descolonização, autores africanos anglófonos como Achebe, Soyinka, Ngugi, Amadi, Lessing e Gordimer, por exemplo, iniciam um “novo” modo literário. Alguns anos depois, é a vez da África de língua portuguesa, com Agualusa, Boaventura Cardoso, Pepetela, Mia Couto, Luandino Vieira, Agostinho Neto, etc.

Tanto as literaturas africanas em língua inglesa, como em língua portuguesa, que, mesmo considerando suas diferenças geográficas, étnicas, e de processo colonizatório distintas, têm um fio que une toda sua heterogeneidade. A colonização deixou marcas que são denunciadas em línguas e gêneros diferentes, mas que não deixam de ser marcas.

2.1 A LITERATURA PÓS-COLONIAL

A DIMENSÃO geográfica e cultural africana amplia a possibilidade de se questionar o termo pós-colonial, uma vez que, o termo sugerisse uma simplificação do conceito. Esta ambiguidade espaço-temporal, muito bem debatida por Inocência Mata em *A crítica literária africana e a teoria pós-colonial: um modismo ou uma exigência?* (2008 :23), em que ressalta: “nem os países africanos são todos igualmente pós-coloniais”. Mata explora a questão revelando que a colonização, bem como a pós-colonialidade em África não foram partilhadas da mesma forma entre colonizadores e colonizados, visto que o processo de invasão desses países, sofreram várias nuances traumáticas desde a transculturação e miscigenação menos hostil, até a quase total substituição cultural e complexos agenciamentos políticos e étnicos. A autora ainda propõe ao crítico pós-colonial, que ‘negocie’ teoricamente, as relações de diferenças e rupturas, como continuidades e igualdades desses processos “a fim de não operar, acriticamente, a transferência de teorias

explicativas de uma situação histórica para espaços outros apenas pela sua “proximidade afectiva” ou “conveniência ideológica” (Mata, 2008:23).

Contudo, explorar as diferenças culturais, de colonização e processo de emancipação dos países africanos, acarreta uma fragmentação, que pode levar, segundo Mata , a perda o sentido do conjunto: “Por isso pode dizer-se que, na análise do procedimento pós-colonial literário africano é possível uma abordagem conjunta e generalizante, não homogeneizante” (Mata, 2008 :24). Desta forma, independente das diferenças geográficas, culturais e de processos colonizatórios e emancipadores entre Moçambique de Mia Couto e a Nigéria de Achebe, ambos os autores, e respectivamente seus textos, são frutos do fenômeno sevo do imperialismo e da colonização. Assim, cabe ao leitor desta tese ler o termo “pós-colonial” no sentido plural, como propõe Shohat (1992).

Em África, a literatura pós-colonial ‘nasce’ sob as letras de Amós Tutola , em 1952, quando escreveu *The Palm-Wine Drinkard*, considerado o primeiro romance pós-colonial africano em língua inglesa. Os estudos sobre o romance introduziram-se na academia a partir de *Orientalismo* (1957), de Edward Said, livro que analisa a construção objetificante, exótica e estereotipada do Oriente pelo Ocidente. Contudo, o pós-colonialismo tomaria corpo na década de 70 com o avanço dos Estudos Culturais. Anos depois, em 1989, o termo é consolidado com a publicação de *The Empire writes back: theory and practice in post-colonial literature*, de Bill Ashcroft, Helen Tiffin e Gareth Griffiths, os papas da teoria, e um ano depois com *White Mythologies*, de Robert Young (1990).

A literatura pós-colonial observa e revela essa vida cultural no espaço pós-colonial, através da narrativa produzida no assim chamado “terceiro mundo” ou produzida pelos chamados “degradados”, “selvagens”, “devassos”, “diabólicos”, “preguiçosos” e “primitivos”, de acordo com o discurso imperial, transformado então pelo imperialismo, analisando detalhadamente o seu tema central: os encontros e desencontros entre colonizadores e colonizados, seja no âmbito linguístico, político ou religioso

(como se tais elementos pudessem ser tão díspares). Tal atitude gera uma literatura de resistência, de revide e contra-ataque, a qual tenta resgatar forças e ideais perdidos no tempo, sufocados pela violência do *Outro*/dominante, para que o povo subjugado possa ter consciência de sua identidade e lutar contra uma ordem estabelecida pelos representantes da supremacia ocidental, cristã, branca e patriarcal.

As narrativas da literatura pós-colonial estão construídas com base em conceitos de resistência, revide, contra-argumentação, subversão, oposição, mímica, civilidade dissimulada, entre outros. Conceitos entrelaçados com a religião do colonizador, bem como com as práticas religiosas do colonizado (Ashcroft *et al.*, 2007:188).

Além disso, tais textos compreendem assuntos referentes às sociedades que sofreram com o infortúnio da colonização, enaltecendo tópicos como: os dilemas de desenvolver uma identidade nacional após as regras coloniais; os modos com os quais os escritores de países colonizados tentam articular e, até mesmo, celebrar as suas identidades culturais; o conhecimento dos modos pelos quais os colonizados serviram aos interesses dos colonizadores e como o saber de pessoas subjugadas ao poder é produzido e é usado; a maneira na qual a literatura é usada para justificar o colonialismo pela perpetuação de imagens dos colonizados e suas cultura como inferiores. Esse tipo de texto analisa ainda as experiências da supressão de uma cultura e da eliminação da identidade de seus membros, manifestando-se em três patamares: 1) textos literários escritos por representantes do poder colonial; 2) textos literários escritos por nativos que receberam educação destes representantes nas cidades da Europa e escritas em línguas europeias, principalmente a língua inglesa, espanhola, portuguesa e francesa (em pequena escala); e 3), textos literários com forte apelo crítico e subversivo, visando uma ruptura com a literatura da metrópole, escritos por nativos cujo objetivo principal é a formação de uma contra-literatura.

Os estudos pós-coloniais se concretizaram léxica e literalmente, tanto na definição de estudo quanto na estética em meados da década de 70. Tais

estudos baseiam-se em um leque multidisciplinar, principalmente a teoria literária, com forte teor de análises históricas, antropológicas, políticas, religiosas e filosóficas. Por apresentarem essas fortes presenças, os estudos pós-coloniais clamam por evidenciar sua base, ou seja, os Estudos Culturais (Hall, 2003), que influenciaram as posições analíticas e ideológicas no estudo do pós-colonialismo e de sua estruturação e propagação.

Chamamos Estudos Culturais, de forma geral, os estudos sobre diferentes aspectos da cultura, cruzando análises de outras disciplinas como a sociologia, a etnografia, a literatura, entre outras. Trata-se de uma disciplina acadêmica cujas origens remetem ao alvorecer e desenvolvimento do pós-modernismo e multiculturalismo, que pela presença dos estudos e reflexão sobre espaços e culturas híbridas, traz os estudos pós-coloniais como uma vertente de saberes complementares que informam o papel da linguagem textual nas representações de identidades e culturas híbridas.

As questões de alteridade, independência, recusa à subordinação e ao anonimato formam pilares para que, mais tarde, os estudos pós-coloniais foquem em tais ideias presentes nos estudos das subculturas, como discursos [textos] que mantêm a identidade:

[...] os sistemas de valores, as representações que eles encerram levam a estimular processos de resistência ou de aceitação do *status quo*, em que discursos e símbolos dão aos grupos populares uma consciência de sua identidade e de sua força, ou participam do registro 'alienante' da aquiescência às ideias dominantes (Mattelart & Neveu, 2004:75).

O choque inevitável e problemático de variadas culturas em posições opostas e extremas na esfera do poder (em especial aqui, o poder religioso) baseou-se na imposição de valores imperialistas ocidentais, cujas bases formadoras são trabalhadas e percebidas pela teoria pós-colonial. Logo, seus escritores não só retratam a realidade pós-colonial como também a utilizam

para despertar sentimentos de nacionalismo, resgate identitário, retorno às suas origens ou o que restou delas, pelo uso da escrita, pelo poder da palavra que, paradoxalmente, é escrita justamente com a língua imposta pelos colonizadores, de forma mais abrangente e provocante, neste caso, a portuguesa. O presente trabalho e, por consequência, o tema impactante desperta a reflexão sobre questões como: Quem ganha e quem perde com a colonização? Quem são os maiores interessados no processo imperialista de dominação? Quais são as mais importantes estratégias de dominação usadas pelos europeus? E as estratégias de sobrevivências existem? Quais são e como se efetuam? Até que ponto a transculturação é benéfica para ambos os povos?

O caráter de impacto da literatura desses países, bem como sua emergência da experiência da colonização e a afirmação na tensão com o poder imperial, enfatizando as suas diferenças com o centro (Império) são características das literaturas pós-coloniais, como referem Ashcroft, Griffith e Tiffins (*apud* Washburn, 2006).

A literatura pós-colonial tem autoridade para revelar, por meio de narrativas, a forma brutal como muitos povos foram subjugados ao regime de outros; recuperando resquícios que a história apagou, com o dever de estabelecer uma literatura crítica e reflexiva acerca dos erros de muitos homens e mulheres (leia-se impérios, religiões, ideologias...) que causaram o sofrimento e a dor de tantos outros ao longo do processo imperialista de dominação nos séculos XIX e XX, em especial, na África.

2.1.1 O termo "pós-colonial"

O **GRANDE** fantasma que ainda assombra a teoria pós-colonial é o fantasma que incomoda muitas outras teorias literárias pós-modernas: a questão da nomenclatura. Surge, então, esta problemática acerca do termo

para se referir aos modelos comparativos amplos (textos pós-coloniais de ampla abrangência). Seria correto utilizar o termo pós-colonial?

Os romances de Tutuola, Soyinka e Achebe não poderiam ser chamados apenas de literatura inglesa, tão pouco Pepetela, Luandino Vieira ou Mia Couto de Literatura portuguesa, pois tais nomenclaturas referem-se a questões entre discurso e cultura referida, no caso a britânica e lusitana. Os autores citados têm seus discursos nas línguas europeias, mas em referência à cultura africana (nigeriana, angolana e moçambicana).

Joseph Jones (1965) cunhou o termo "terranglia" para toda escrita em língua inglesa¹³ no mundo e ainda na década de 60, emergiu o termo *Commonwealth Literature*, baseado no termo *Commonwealth of Nations* que fora o nome em inglês dado a uma associação criada em 1931 de territórios autônomos, mas dependentes do Reino Unido. O termo levantou inúmeras críticas para o desenvolvimento de um termo mais teórico e abrangente, isto é, politicamente correto. Mas, o ápice do pejorativismo veio quando algumas universidades usaram termos como "Third World Literature", ou seja, Literaturas do Terceiro Mundo. De acordo com a teoria e ideologia dos mundos, o termo "Terceiro Mundo" é uma designação genérica usada para rotular nações de economia subdesenvolvida ou em desenvolvimento. Aplica-se, geralmente às nações pobres da América Latina, da África e da Ásia.

Com a crítica acadêmica, popularizou-se primeiramente, o termo *New Literatures in English*, e recentemente "Literaturas pós-coloniais". Ficou de fora o termo "Literaturas coloniais", visto que era inaceitável o termo para nações independentes. Em seu início, o "pós-colonial" tornou-se aceito, pois não restringia os textos às ex-colônias inglesas e à língua inglesa, permitindo a inserção de textos em crioulo, pidgin e maori, e a participação de países fora da *Commonwealth*, como Estados Unidos e Filipinas.

¹³ A questão da nomenclatura está intimamente ligada às literaturas em língua inglesa, já que a teoria pós-colonial nasceu no berço teórico anglófono, como a partir do Estudos Culturais Ingleses e teóricos iniciais do pós-colonialismo Tiffins, Griffith e Ashcroft, todos australianos. Todavia, a partir do estabelecimento do termo, outras nações ex-colônias a utilizaram devido seu amplo campo de acesso, diferente dos antigos termos que limitavam a teoria "pós-colonial" apenas às colônias britânicas.

Assim, foi possível nomear o conjunto de teorias, estudos e discussões acerca da influência que o processo imperialista de dominação europeia teve em muitos territórios do planeta, sob o ponto de vista filosófico, antropológico e, neste caso, literário.

De acordo com Ashcroft *et al.* (1989), o termo ficou sendo usado para descrever o período pós-independência e pós-emancipação política, econômica e, às vezes, financeira dos países que outrora sofreram sob o jugo da invasão, opressão e dominação do poderio hegemônico europeu. Desse modo, a literatura pós-colonial é entendida, hoje, como toda produção literária dos povos que foram colônias de outras nações, como: América hispânica, Brasil, Austrália, Índia, Caribe, África e Nova Zelândia, não só em língua inglesa como fora pré-estabelecido, mas em francês com textos da Argélia, Haiti, Camarões; em espanhol, e em português, com Cabo Verde, Angola, Moçambique, passando por dialetos e idiomas.

Bonnici (2005:9) aborda os estudos pós-coloniais como “uma análise e uma estética que têm por objetivo compreender a realidade e as condições em que certos setores da humanidade se encontravam e se encontram excluídos pelos detentores da hegemonia colonial”. Seus textos podem ser entendidos como toda produção literária de povos colonizados pelas nações europeias entre os séculos XV e XX, que abordam de alguma forma a experiência da colonização, enfatizando a diferença do centro imperial, a busca de um confronto com a “história dos vencedores”, uma revalorização da cultura e um revide contra a cultura e poderio hegemônico.

Robinson (1997:121) define o pós-colonialismo como “um estado de cultura ou de emergente do colonialismo e seus efeitos, preocupado com problemas de identidade de grupos conforme reproduzidos na linguagem [literária] [...], aberto à diversidade de todos os tipos e com restrições a soluções simplistas para problemas”. Desta forma, utilizar-se-á nesta tese o termo como um conjunto teórico de estudos que descrevem os acontecimentos pré-independência nas colônias bem como as experiências e consequências após a independência, como toda atividade e

acontecimentos (sociais e psicológicos) que abrangem o tempo da colonização até o presente.

O prefixo “pós” nem sempre tem sentido de superação ou ruptura, já que o próprio dicionário define o prefixo como: 1. Elemento de composição (l. *post*). Exprime a ideia de depois: *pós-data*; 2. prep. (após) (Michaelis, 1998). A partir do momento que o colonizador “invade” uma área, as mudanças ocorridas são inevitáveis – em longo prazo, geográfica e culturalmente e, em curto prazo, psíquicas e emocionais. Toda literatura escrita e a partir da chegada do colonizador é pós-colonial, no sentido semântico da palavra, porém, não podemos reter a uma análise etimológica de palavras, a questão é mais política que linguística, até porque muitos textos anteriores aos avanços marítimos ou durante o processo podem sofrer uma leitura pós-colonial. O termo ganha aceitação e consolidação como “estudo das interações entre as nações europeias e as sociedades que elas colonizaram no período moderno” a partir da publicação dos australianos supracitados (Bonnici, 2009:21).

2.1.2 A teoria pós-colonial: panorama histórico

A TEORIA da literatura ou ciência da literatura como aborda Aguiar e Silva (2002: 17-18), sugere a autonomia e especificidade (literariedade) da esfera do fenômeno literário. Tem como objeto não somente a obra literária em si, mas a elaboração de conceitos e problemáticas que permitirão conhecer, com rigor sistemático, tal obra literária, e a partir da modernidade tardia, todas as implicações fora do texto. Desta forma, a literatura como a teoria literária, evoca e especializa um discurso (uso da língua), pois faz parte do produto geral do trabalho humano, isto é, a cultura e seus sentidos. Assim, se a literatura e a teoria literária falam do mundo através da imagem do mundo, é inadmissível analisar uma teoria literária sem contextualizá-la no momento histórico o qual ela está inserida.

Dentre os acontecimentos mais importantes que antecederam e culminaram na teoria pós-colonial, as mais importantes foram: a) a questão dos povos submetidos ao colonialismo europeu. (Apesar de, ainda hoje, 15 territórios no mundo serem considerados colônias, sendo dez sob o regime britânico (Anguilla, Bermuda, Gibraltar, Ilhas Cayman, Ilhas Malvinas, Ilhas Turks e Caicos, Ilhas Virgens Britânicas, Montserrat, Pitcairn e Santa Helena); b) racismo e segregações, como o regime de *apartheid* na África do Sul, quando esta ainda era colônia; c) mulheres vivendo em um sistema machista e patriarcal; e d) O poder nas mãos das nações brancas, cristãs e ricas (todos os oito países originais do G-8 são basicamente homogêneos no que tange riqueza, etnia branca e religião cristã – com exceção do Japão; dos oito, quatro são europeus, quatro membros da elite nuclear como Estados Unidos, França, Inglaterra e Rússia, além de todos serem países estritamente capitalistas).

Além desses quatro acontecimentos e/ou momentos históricos que ajudaram a postular as teorias anticolonialista e imperialista, sessenta anos antes da consolidação e definição da teoria pós-colonial surgia no mundo movimentos antirracistas e de defesa da cultura negra, como no Haiti, Antilhas, em vários países africanos, nos Estados Unidos (Harlem), etc. Tais movimentos visaram uma autodeterminação dos africanos e afro-americanos¹⁴ perante o poder imperialista. Frantz Fanon (1961) faz a ligação entre luta e esta autoafirmação cultural produzindo assim a resistência. Em suma, todos os momentos históricos, a partir do século XV, desde a Expansão Marítima e Comercial, a descoberta do Cabo da Boa Esperança, a chegada de Vasco da Gama à Calicute, passando pela criação da Companhia Inglesa das Índias Orientais, o fim do tráfico negreiro até o Marxismo e os Estudos Culturais não podem ser deixados de lado, quando o assunto é pós-colonialismo e demais teorias pós-modernas.

¹⁴ Refiro-me a afro-americanos "todos" negros diaspóricos no continente americano como negros do Haiti, Cuba, Estados Unidos, etc.

2.1.3 A Teoria e a literatura pós-colonial: modelo de texto

AS NARRATIVAS pós-coloniais, após a tão sonhada libertação, lutam contra o legado das regras que foram impostas no período da colonização e cujas feridas ainda permanecem abertas, incorporando uma estética literária, dentro dos estudos culturais, que abrange uma vasta camada mundial de indivíduos excluídos e marginalizados pelo cânone ocidental estipulado pelas forças hegemônicas.

Os primeiros textos chamados pós-coloniais foram oriundos em língua inglesa e evidenciam o poderio do colonizador, como citam Ashcroft, Griffiths e Tiffins (1989: 5): "Thus the first texts produced in the colonies in the new language are frequently produced by 'representatives' of the imperial power¹⁵ [...]". Tais representantes eram, basicamente, representantes de três poderes coloniais - poder religioso (padres, missionários e religiosos em geral), político-judiciário (cônsuls, administradores, governadores, juízes, e demais magistrados) e o militar (soldados, conquistadores e em menor grau, os viajantes).

Esses primeiros textos, porém não eram de caráter denunciativo, revide ou resistência, como hoje é a literatura pós-colonial, mas evidenciavam as glórias, o poder bélico, político e religioso do imperialismo europeu como medida de perpetuar textualmente a hegemonia desse Império. Afinal, os primeiros autores eram representantes de tais poderes. Shakespeare com *The Tempest*, Defoe com *Robson Crusoé* ou Camões com *Os Lusíadas* são exemplos destes modelos.

O segundo estágio deu-se pela produção de textos "sob licença imperial", para que os nativos e excluídos produzissem poesias, poemas e até mesmo romances ao longo dos séculos XIX e XX. Neste ponto, a literatura era tão patronada que os instrumentos usados para escrever os textos eram de

¹⁵ Assim, os primeiros textos produzidos nas colônias em nova língua eram frequentemente produzidos pelos "representantes" do poder imperial.

uso da própria monarquia imperial: "Written on government ink and pens, the novel was clearly produced with aid and support of the superintendent"¹⁶ (Ashcroft *et al.* 1991:6). Neste limiar ainda não existia uma literatura oriunda das colônias considerada "puramente nacional" ou "nacionalista", afinal os primeiros autores (missionários, soldados ou viajantes) estavam intimamente ligados à metrópole e ainda não havia um sentimento de contra-ataque, denúncia ou revide forte suficiente para colocar no papel. Exemplo deste tipo de texto é *O livro da Selva (1894)*, de Rudyard Kipling, nativo da Índia colonial, mas que recebeu uma educação inglesa e deprecia a África e a miscigenação, e o drama *Na festa de São Lourenço (1587)*, de José de Anchieta, que aparentemente é uma "cartilha" para facilitar a catequese, mas, em uma leitura pós-colonial, traz à tona a demonização e animalização dos nativos brasileiros (Bonnici, 2006).

A literatura de colônia (pós-colonial), que resiste e revida contra a literatura da metrópole que degrada e aniquila as culturas não europeias surge após a Segunda Guerra, quando nascem as literaturas escritas na língua dos ex-colonizadores, que assim como Caliban, usam-nas para amaldiçoar seus 'mestres'. Nomes como o santa-luciense Derek Walcott, o queniano Ngugi Wa Thiong'o, o brasileiro José de Alencar, entre muitos outros, são exemplos dessa polifonia do contra-ataque. Em se tratando de literaturas com alto teor antropológico, destacam-se os africanos: Achebe com os *ibos*, Soyinka e Tutuola com os *yorùbá*, Pepetela, Uanhenga Xitu e Mia Couto com os *banto*.

A teoria pós-colonial emerge para confrontar, de certo modo, a teoria europeia padrão, que emergiu de uma cultural patriarcal e tradicional, sem valorizar os conceitos de complexidade e variedade cultural analisada pelo pós-colonialismo, como nos explica Ashcroft *et al.*: "The political and cultural monocentrism of the colonial enterprise was a natural results of the

¹⁶ Escritos em papéis do governo, com tinta e penas governamentais, o romance foi claramente produzido sob cuidados e suportes do superintendente.

philosophical traditions of the European world and systems of representation which this privileged”¹⁷ (1991:11).

Essa energia criou um perfeito paradoxo para o início de um conjunto de teorias, estudos e discussão da influência que o processo imperialista de dominação europeia teve em muitos territórios do planeta, sob o ponto de vista filosófico, antropológico e, neste caso de estudo literário, que vê relações binárias, como: colônia/metrópole, opressor/oprimido, belo/feio, patriarcalismo/feminismo, colonizador/colonizado, invasor/invadido, a força que têm as duas maiores armas da história que juntas mostram o que é revide, guerra e resistência sem sangue – a tinta, a palavra e o papel se revelam poderosas armas de combate.

O alvorecer dessa criatividade “marginal” cresceu juntamente enquanto os impérios avançavam, conquistavam e colonizavam, as nações se libertavam e celebravam a afirmação da cultura invadida e oprimida por anos de subjugação colonial – como os casos de Moçambique e da Nigéria pós - independência (1975 e 1960, respectivamente).

Não há uma estrutura básica que percorra as narrativas pós-coloniais, entretanto, muitos conceitos permeiam todas elas. Destacam-se alguns conceitos relacionados nos estudos pós-coloniais que frequentemente iremos abordar no texto:

- **Alteridade:** Diferença. Dentro do pós-colonialismo a alteridade é negativa, revelando uma diferença construída e pior, hierarquizada. Lançar à alteridade é ser o *Outro*, construindo um *outro*;
- **Binarismo:** O significado se constrói através da diferença, diz Saussure em seus estudos linguísticos. Assim, o choque de “duas culturas” opostas, acaba gerando os binarismos que são, na verdade, resultados inevitáveis deste *clash* cultural. Os binarismos são ambivalências que deflagram os dois lados de uma

¹⁷ O monocentrismo político e cultural da iniciativa colonial eram resultados naturais das tradições filosóficas do mundo europeu e dos sistemas da representação que este privilegiou.

mesma moeda (colônia e metrópole), e como sempre, hierarquiza um dos lados: a do colonizador.

- **Civilidade dissimulada:** termo utilizado por Homi Bhabha, que consiste em estratégia de resistência do colonizado. É a "falsa civilidade", encoberta, que revela o modo oculto de luta no qual o colonizado comporta-se de forma requerida, fazendo tudo que é mandado, mas no momento apropriado revela-se contrário a todo jugo imposto pelo seu mestre.
- **Descolonização:** dismantelamento de todas as formas coloniais de poder e controle colonial. A descolonização implica não apenas a independência das terras invadidas, mas a independência religiosa, linguística e cultural.
- **Diáspora:** dispersão de pessoas. Usualmente usada para judeus e africanos. Segundo Spivak (1996) a diáspora pode ser pré-transnacional (a dispersão de 11 milhões de escravos do século XV ao XIX) e transnacional (deslocamento causada por fome, guerras, desempregos, etc., muito comum na modernidade).
- **Hibridismo:** assimilação de duas culturas, ou mais, que, no entanto, não se anulam. Pode ser linguística, política e cultural. Quando o híbrido passa para o campo étnico, começa a ser chamado miscigenação, e, no religioso, sincretismo. Todo texto e indivíduo pós-colonial é híbrido.
- **Mímica:** outro termo utilizado por Bhabha (2005). Segundo o autor a mímica emerge como um ato e processo de recusa, criando uma ambivalência. A mímica acontece quando o colonizado imita posturas e características do colonizador, para sobreviver ao cenário hostil, ou para ridicularizar o europeu;
- **Outremização:** terminologia criada por Gayatri Spivak (1998), como *othering*. A outremização é a construção do *outro* pelo *Outro*. É a tentativa de inferiorização e só acontece pelos princípios da alteridade.
- **Outro/ outro:** O conceito de *outro/Outro* advém da formação de sujeito de Freud e Lacan e da filosofia existencialista de Sartre (1997): Sartre discursa sobre a construção do ser como sujeito em relação ao *outro* e, portanto, enfatiza a característica da reciprocidade. Através da percepção do próprio ser-objeto para o *Outro* se deve compreender a presença do ser-sujeito dele (Bonnici, 2000:17). O *Outro* com "O" maiúsculo representa o poder imperial, o

discurso imperial, isto é, o próprio Império. (Ashcroft *et al.*, 1998:170) enquanto o *outro* com “o” minúsculo metonimiza o colonizado e seu discurso.

- **Resistência:** é o conjunto de iniciativas que defendem uma causa normalmente política, na luta contra um invasor em um país ocupado. O termo pode também se referir a qualquer esforço organizado por defensores de um ideal comum contra uma autoridade constituída, resgatando a autonomia. A resistência pode ser armada ou retórica, da mesma forma que pode ser pacífica (Arendt, 1999) ou violenta (Fanon, 1961). A religião/religiosidade do grupo colonizado entra como estrategema da primeira, que desconstrói o poder dominador ao mesmo tempo em que reforça a identidade cultural do dominado.

- **Religião/Religiosidade:** A proposta do nosso trabalho é inserir a religiosidade como um conceito aplicativo nos estudos pós-coloniais. A religião (instituição) e a religiosidade (prática) podem ser observadas como estratégias de defesa das nações subjogadas contra a sevícia do imperialismo e da colonização. Para Marx “a religião é ‘expressão’ da miséria real e ‘protesto’ contra essa miséria. A miséria real é a miséria material daí a religião ser o ‘suspiro da criatura oprimida” (2010:145). O fenômeno religioso é composição pessoal, cultural e coletiva/individual, nascendo na interação entre o sujeito e o que este considera divino, desta forma, a religião é consequência do grupo social que a pratica. A religião se torna importante dentro do espaço colonial, sendo “arma” de dois gumes. Ora poder de dominação, quando usada pelo europeu; ora de contra-ataque e resistência, quando pelas (ex)colônias (Paradiso;Barzotto, 2007). Na segunda edição de *Post colonial studies: the key concepts* (2007), Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin atentaram para a importância do tema.

- **Subalterno:** qualquer indivíduo cujo poder e vozes são velados. Na literatura pós-colonial, o subalterno (índio, negro, aborígine, nativo, não cristão, mulher) é impedido de ‘falar’, ou seja, expor seu discurso. O termo foi utilizado primariamente por Antônio Gramsci (1891-1937).

- **Subjetificação:** processo inverso da objetificação. Transformação do indivíduo objetificado em sujeito novamente. Tal processo ocorre por meio de várias estratégias, como o revide, paródia, o testemunho, mímica, civilidade

dissimulada, o hibridismo. Na religião, as práticas de voodoo, maldições, pragas, feitiços, possessões, vaticínios, sincretismo e a negação da conversão são estratégias do colonizado (Paradiso, 2008) para subverter o discurso do colonizador, alcançando a agência, e retornando a situação de sujeito;

- **Transculturação:** processo que ocorre a adoção de uma cultura diferente da existente, podendo ou não implicar aculturação. A transculturação está ligada à transformação de padrões culturais locais a partir da adoção de novos, sendo a conversão um dos seus modelos;
- **Zona de Contato:** Segundo Pratt (1992), seria o local no qual há diferentes culturas (dominação e subordinação), cujo contato acontece. A zona de contato é o local de encontro entre colonizadores e colonizados, e quase sempre, situa-se na área colonizada. Todavia, há locais não fixos que revelam esses espaços intersticiais (contato), sendo as caravelas os melhores exemplos.

Para um bom estudo sobre conceitos chaves da teoria pós-colonial há em inglês o livro *Post colonial studies: the key concepts* (1998), de Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin, já em português há *Conceitos chaves da teoria pós-colonial* (2005), de Thomas Bonnici.

Percebe-se que muitos desses conceitos, quiçá todos, estão relacionados com os dois protagonistas inerentes dessa literatura chamada pós-colonial: o colonizado e o colonizador.

2.2 COLONIZADOS E COLONIZADORES – A DIVISÃO ENTRE DOIS MUNDOS

OS TEXTOS de cunho pós-colonial têm uma característica em comum: a relação colonizador e colonizado. Frantz Fanon, em *The Wretched of the Earth* (1961), acentua que: “the colonial world is a world cut in two”¹⁸ (29). Tais personagens não se prendem a apenas essa nomenclatura, já que tanto o

¹⁸ O mundo colonial é um mundo cortado em dois.

colonizado quanto o colonizador são personificados por inúmeras 'máscaras' que vão desde o feiticeiro tribal, a indígena, o escravo diaspórico, até os conquistadores, os jesuítas, missionários e até os próprios *alter egos* dos autores.

Teóricos como Frantz Fanon e Albert Memmi consideram a descolonização e a colonização uma dialética além das relações colonizador versus colonizado, muito importante para a teoria pós-colonial e para o binarismo império / colônia.

A população invasora: o soldado, o missionário, o jesuíta, o governante, o explorador, o aventureiro, o viajante, o político europeu, pertencentes a um grupo opressor, já nomeado "os colonizadores", que visam criar o "outro" nativo, objetificado, alienado, oprimido e dominado para que eles próprios possam firmar-se como "Outro", sujeito, dominador, invasor e detentor de tudo e todos. Esse choque traz muitos conflitos no espaço colonial, conflitos que chegam ao mais fundo do âmago humano: sua fé, transformando sujeitos – aculturando-os, transculturando-se, demonizando-os, salvando-os, convertendo-os e até anulando-os.

Esses dois protagonistas são inerentes a situação colonial. Memmi (1977:59) enfatiza: "a situação colonial fabrica colonialistas, como fabrica colonizados", e adiante observa que ambas as imagens não são inconsequentes, pois ambas são construídas por uma exigência difundida na colônia – para existir o colonizador é necessário existir o colonizado e vice versa (Bhabha, 1998).

Outra pariedade que se manifesta nos textos pós-coloniais é a relação opressor e oprimido, revelados por Max Dorsinville (*Caliban Without Prospero*, 1974), sendo uma ramificação do estado colonizador e colonizado, assim como *outro* e *Outro*. As análises de Dorsinville (1974) entendem que o intercâmbio cultural não é uma dominação e que a maior característica das literaturas dos dominados é a tendência a serem subversivos. Tal subversão é observada somente quando é claro no texto (pós) colonial os dois pólos antagônicos: o colonizador (no nosso caso, os portugueses navegante, os

jesuítas, os missionários ingleses e exploradores) e o colonizado (os escravos da caravela de D. Gonçalo, a população autóctone africana, ibos e banto). Em *O último vôo do flamingo* (2000), um dos personagens de Mia Couto, Súplicio, afirmava propícias palavras:

Falam muito de colonialismo. Mas isso foi coisa que eu duvido que houvesse. O que fizeram esses brancos foi ocuparem-nos. Não foi só a terra: ocuparam-nos a nós, acamparam no meio das nossas cabeças. Somos madeiras que apanhou chuva. Agora não acendemos nem damos sombra (UVF, 2000:158).

A problemática de que “o colonizador quem tem feito e continua a fazer o colonizado” (Fanon, 1961) é a grande protagonista de *O outro pé da sereia* e *Things Fall apart*. Nos romances, observamos o colonizado (grupos banto e ibos) retratado como primitivo, perigoso e bestializado, levando o colonizador (os jesuítas e missionários) “a missão divina”, ou pelo menos se acredita nisso, de civilizá-lo, de levar luz a essas trevas, como observa Memmi:

Portador de valores da civilização e da história, cumpre uma missão: tem o grande mérito de iluminar as trevas infamantes do colonizado. Que esse papel lhe traga vantagens e respeito nada mais justo: a colonização é *legítima*, em todos os seus aspectos e consequências (1977:72).

Tal ‘missão’ é observada em *Things Fall Apart* e *O outro pé da sereia*, bem como o choque cultural e a alteridade religiosa. Os aspectos religiosos de ambos os grupos e suas funções são abundantemente mostrados, a cada página, revelando os resquícios de um processo traumático nas terras africanas. A partir disto, analisar-se-ão os dois pólos: os colonizados e os colonizadores, bem como a religiosidade banto/ibo e a portuguesa/inglesa em uma perspectiva (pós)-colonial.

A religiosidade e a religião presentes nas narrativas serão investigadas na perspectiva destes dois grupos. Afinal, estas relações realçam um debate sobre a questão de “descolonização” como um processo de mesmo colonizado, a colônia ou pós-colônia “recuperar uma parte” da cultura pré-colonial, anulando algumas cicatrizes deixadas pelo europeu em momentos que duas nações trocam experiências, sejam elas positivas ou traumáticas. A colonização deixa feridas, estas saram, mas sempre deixam cicatrizes.

Memmi aponta alguns argumentos dos colonialistas, a fim de justificar o processo de invasão e usurpação: “antes da colonização, os colonizados já não estavam atrasados? Se deixaram colonizar, foi precisamente porque não tinham envergadura para lutar, nem militar, nem tecnicamente” (1977: 37). Logo, as armas invisíveis dos indivíduos (pré e pós-independência) nativos, isto é, seu conjunto de crenças, mitos, ritos e religiosidade serão as únicas armas que podem amenizar a opressão colonial, nem que seja necessário invocar seus deuses e ancestrais para essa luta.

Assim, a colonização estará intimamente ligada ao culto religioso formando uma relação derivada de um mesmo verbo latino: *colo*.

2.3 COLONIZAÇÃO E RELIGIOSIDADE – COLONIZANDO E CULTUANDO

LEXICAMENTE, *colo* significa em latim a conjugação em primeira pessoa de morar (eu moro), ocupar a terra e, por extensão, eu trabalho, eu cultivo (Magne, 1961). *Colo* é a matriz da palavra colônia enquanto local ocupado, isto é, terra sujeita no qual se pode trabalhar, sendo assim avaliada como não apenas uma situação migratória de supernações a terras desconhecidas, mas uma consequência de conflitos e carências, uma tentativa de retomar com novas condições o domínio sobre a natureza e o semelhante (Bosi, 2006:13).

Em *Dialética da colonização* (2006), Alfredo Bosi relata que *colo* adquire o valor de *cultus* na forma nominal, e explica:

Cultus traz em si não só a ação sempre reproposta de *colo*, o cultivar através dos séculos, mas principalmente a qualidade resultante desse trabalho [...] *Cultus* é sinal de que a sociedade que produziu o seu alimento já tem memória. [...] quanto a *cultus, us*, substantivo, queria dizer não só o trato da terra como também o *culto dos mortos*, forma primeira de religião como lembrança, chamamento ou esconjuro dos que já partiram (Bosi, 2006:13).

Desta forma, vale salientar que tanto *colo* como *cultus*, demonstram a característica do homem preso à terra. Nas palavras de Bosi: “nela abrindo covas que alimentam vivos e abrigam mortos” (Bosi, 2006:14). Assim, o processo colonizatório macula uma terra não apenas fértil para o benefício dos colonizadores, mas maculam uma terra sagrada, fértil em mitos, rituais e crenças. O colonizador ao invadir a terra alheia, pisa com suas botas manchadas de sangue escravo, fincando bandeiras, cruzeiros e brasões sobre uma terra onde há heróis míticos enterrados e deuses cultuados nas águas, pedras e terra, além de usurpar colheitas, plantações e minérios. Os colonizadores roubam a ‘terra’ em todas suas manifestações.

Etimologicamente, *Cultus* assume duas acepções: 1. o que foi trabalhado sobre a terra; cultivado e 2. o que se trabalha sob a terra; culto; enterro dos mortos; ritual feito em honra dos antepassados.

Propõe-se evidenciar as relações das palavras *culto* e *colonização*, expondo que a expansão e exploração de terras alheias sempre tiveram o propósito nefasto da religião europeia: dilatar a fé ao lado do dilatar o império, como fora a motivação explícita dos portugueses, por exemplo.

As relações entre Igreja (cristianismo) e o colonialismo são complexas. Memmi aponta que a Igreja ajudou o colonialista, caucionando seus empreendimentos, contribuindo pela aceitação da colonização, bem como a do colonizado (1977:70). A experiência colonialista será eternamente grata ao pretexto da evangelização civilizatória cristã, embarcada nas caravelas com a bagagem do racionalismo europeu.

A explosiva expansão do cristianismo na África e Ásia, durante os últimos dois séculos, constitui uma das transformações culturais mais notável na história da humanidade. Pois coincidiu com a propagação da hegemonia econômica e política europeia, a qual tende a ser tomada como reflexo do imperialismo¹⁹ (Etherington, 2005:1).

O pós-colonialismo chega para ser uma contraproposta epistemológica dessa engessada visão do sagrado (Loiola, 2011:161). Todavia, se as trocas de benefícios foram positivas para os colonialistas e à Igreja, os únicos que não foram beneficiados foram os colonizados; afinal, “não há redenção social e tampouco salvação mística para o colonizado. Assim, não pode livrar-se de sua condição pela conversão religiosa” (Memmi, 1977:71).

No mundo colonial, o colonizador e seus coadjuvantes usurpam toda uma cultura, impondo as festas religiosas, o feriado semanal, a língua materna e bandeira da metrópole ao longo de toda colônia (Memmi, 1977:28). Assim, quando o colonizado ou pós-colonizado rompe com essa hegemonia, voltando-se a costumes e crenças antigas, encontra novamente suas raízes e conseqüentemente, sua identidade cultural – Mwadia, a protagonista de OPS é o grande exemplo disso.

O estudo da religião é polêmico, ainda mais voltado ao estudo literário. Memmi (2004) não concorda com importância da religião, tão pouco acredita que ela, tanto do colonizado, quanto do colonizador possa auxiliar o processo de reconstrução das nações envolvidas na colonização. Memmi, mesmo sendo um estudioso pós-colonial, leva a sério as postulações marxistas acerca ao sagrado. Entretanto, com um olhar apurado em seu livro *O retrato do descolonizado* (2004), observamos Memmi crítico às religiões

¹⁹ The explosive expansion of Christianity in Africa and Asia during the last two centuries constitutes one of the most remarkable cultural transformations in the history of mankind. Because it coincided with the spread of European economic and political hegemony, it tends to be taken for granted as reflex of imperialism. (Texto original).

institucionalizadas, como o Cristianismo, Judaísmo e, principalmente, o Islã, culpando-os pela paralisia das nações descolonizadas.

Contudo, estudar fenômenos religiosos e a religião é estar, acima de tudo, comprometido com o conhecimento e livre de verdades absolutas, buscando outras possibilidades; seu estudo é inevitável, pois uma das mais importantes instituições humanas é a religião. A Ciência da Religião sempre foi analisada sob uma perspectiva hegemônica "eurocidental". Além disso, a criação da disciplina e dos estudos de religião comparada, por Friedrich Max Müller, revelou que a Ciência da Religião tem como gênese a filologia, já que Müller era além de um mitólogo, um linguísta. Seus estudos derivaram de trabalhos de traduções, historiografia e produção de textos. "[...] Para administrar suas colônias, outros europeus também tinham de aprender as línguas indígenas. Para exercitá-las, precisavam de textos. Portanto, lingüistas coletaram além de frases gramaticais padrão, textos simples como fábulas, provérbios e enigmas. [...]" (Greschat, 2005:54). Talvez, foi a partir disso que as literaturas pós-coloniais africanas, tão cheias de religiosidades, também estão cheias de oralidade.

2.4 UM DISCURSO SAGRADO. A QUESTÃO DA LÍNGUA E LINGUAGEM NOS TEXTOS PÓS-COLONIAIS AFRICANOS

SEJA A NÍVEL DO PROFANO OU DO RELIGIOSO, A LINGUAGEM USADA COMPLEMENTA E ALARGA O SIGNIFICADO DO GESTO RITUAL, TRAZENDO-LHE CONSISTÊNCIA E FORÇA ATRAVÉS DE UMA LÓGICA, DE UMA RACIONALIDADE DIFERENTE" (PINTO, 2002:89).

PHLEP (1984: 331) e **Bonnici** (2000:97) acreditam que os escritores pós-coloniais de África, como Achebe e Couto, por exemplo, preenchem seus romances com costumes tribais, provérbios, palavras da língua nativa ou estruturas comunitárias, têm uma dupla finalidade: contrabalançar a atitude agressiva europeia contra o conjunto cultural nativo, mostrando que antes da

colonização, estes povos nunca foram selvagens e primitivos, ao contrário, foram altamente civilizados, com uma organização religiosa e social complexa.

A linguagem humana é portadora de uma importância social tão grande, que equivale a instituições básicas na construção societária, como a arte, a religião e a ciência, por exemplo. Cassirer (1977:349) avalia a linguagem como elemento e condição constitutiva de sociedade, um elemento doador de duplo ato: "identificação e discriminação". Assim, aquele que possui linguagem é revelado como sujeito social, 'existente', identificando-se com o grupo hegemônico portador desse código linguístico. Dessa forma, o idioma, como fonte de socialização, é uma das maiores armas dos impérios colonizadores para dominar, subverter e inferiorizar o sujeito colonizado, quando este não domina a língua trazida com o colonizador, afinal, já que todo aquele que está fora do uso da língua dos invasores, a que passou a ser oficial, está, supostamente, à margem, fora daquele grupo, um ser 'invisível'.

Ashcroft *et al.* (2001:58) vê a língua do mestre, isto é, do conquistador, como estratégia chave de autoempoderamento daqueles que a usa, fazendo do falante um indivíduo participante de espaços privilegiados na sociedade colonial. Ken Saro-Wiwa, autor nigeriano da nação Ogoni, exalta a língua inglesa, como instrumento de erudição e vantagens sociais e econômicas em sua coletânea de contos *A Forest of Flower* (1986); em seus contos, os africanos que falam inglês podem ser vistos e ouvidos. Todavia, antes da língua colonizadora dar acesso à uma autoridade, ou virtualizar erudição ou poder, a problematização da língua e linguagem nas sociedades colonizadas, advém do primeiro momento que os pés dos invasores europeus tocaram o solo invadido de inúmeras nações ao redor do mundo.

De acordo com Ashcroft *et al.* (1989), existem três tipos de sociedades pós-coloniais e, os movimentos diaspóricos, a invasão e o tráfico negreiro são alguns dos fenômenos que, de certa forma, influenciaram nos novos processos

da linguagem em tais sociedades. A priori, as três sociedades são: as colônias de povoamento, as colônias invadidas e as colônias duplamente invadidas.

Talvez, entre todas essas sociedades, a África, por ter sido invadida e mesmo assim 'conservar' as línguas nativas (com exceções), apresentariam grandes problemáticas acerca da língua e linguagem, pois a convivência das línguas autóctones da África subsaariana, como o *yorùbá*, *igbo*, *gikuiu*, *zulu*, *quicongo*, *kimbundo*, *shona* entre outras, por exemplo, transformou a relação colonizador e colonizado, da mesma forma que a própria estrutura da língua, com seus fenômenos de ab-rogação, apropriação, oralidade, lacuna metonímica, etc. Tais línguas, impregnadas de religiosidade, consideradas línguas sagradas e elementos tradutórios entre os homens e seus deuses, foram vilipendiadas pelo colonizador, mas revivas e resgatadas nas literaturas pós-coloniais.

2.4.1 O Encontro Da Língua Sagrada Com A Língua 'Profana'

UMA das primeiras grandes mudanças sociais oriundas a partir da chegada da língua europeia, foi, junto com ela, a chegada da escrita (Ashcroft *et al.*, 1989:82). Tal tecnologia de comunicação foi deveras significativa em vários países estritamente orais, afinal, a língua do Velho Mundo junto com sua forma gráfica efetivariam mais tarde a reestruturações de modelos linguísticos autóctone, bem como as relações de poder, o que Mariani (2004) chama de *colonização lingüística*:

Quando trago como proposta teórica a questão da colonização lingüística, estou supondo que um processo colonizador, enquanto acontecimento, não existe sem as línguas. Essa colonização lingüística é desencadeada no bojo do acontecimento lingüístico que um processo colonizador convoca [...]. Como resultado, a *colonização lingüística* produz modificações em sistemas lingüísticos

que vinham se constituindo em separado, provoca reorganizações no funcionamento dos sistemas lingüísticos além de rupturas em processos semânticos estabilizados (Mariani, 2004: 74).

A partir da chegada da escrita, noções de homogeneização (silenciamento da heterogeneidade das línguas nativas), materialização de leis, ações político-administrativo, catequismo-pedagógico, entre outras, objetivavam a oficialização (virtual e gráfica) de uma só língua, ou seja, uma só produção de sentidos e, por conseguinte, o poder apenas àqueles que dela faziam uso e domínio. A escrita documentava o poder, com seus códigos jurídicos, literaturas ideológicas, livros sagrados – dando a todos os micro-grupos colonizadores poderes de uma intelectualidade pseudo-superior. Como exemplo, temos o Cristianismo, que fora inserido na colônia via conquista imperial, só se efetivando via língua do conquistador. Talib (2001:72) acredita que, acima de desejar a salvação dos africanos, os missionários ingleses só introduziram a escrita em muitos países, para abocanhar um pedaço do poder colonial, fato que também se aplica aos sacerdotes portugueses.

A excepcionalidade do momento de contacto com o texto sagrado é corroborada pelo facto de, até para a simples leitura e escrita desse mesmo texto, serem necessários profissionais dos textos – quem saiba ler. Os profissionais do culto eram, inevitavelmente, em todo o Mundo Antigo, especialistas da escrita – entenda-se, dominavam a leitura da escrita e a sua recitação (Pinto, 2002:86).

O encontro da palavra oral com a palavra escrita foi problemático nessas sociedades colonizadas, principalmente no campo religioso. Em sua grande maioria complexidade religiosa, a língua nativa (oral) era base dos

ritos, das cerimônias e indispensável para uma hierofania²⁰. A palavra é algo tão sagrado em algumas culturas africanas, que, em muitas vezes, há necessidade de um indivíduo preparado para 'falar':

Dentro do universo que lhe é próprio nessas sociedades, a palavra emerge como fator ligado à noção de força vital e, em seu aspecto mais primordial, tem como principal detentor o próprio preexistente. Nesse sentido, não raro, a palavra aparece como substância da vitalidade divina utilizada para a criação do mundo, confundindo-se com o chamado sopro ou fluido vital, sendo que no homem essa herança manifesta-se, em uma de suas formulações, através da respiração. o conjunto força vital/ palavra/ respiração é elemento constitutivo da personalidade, emergindo plenamente quando o homem o estrutura de maneira a criar a linguagem e o exterioriza através da voz. Outro aspecto deve ser realçado. Sendo a palavra dotada de uma parcela da vitalidade do preexistente, é necessariamente uma força inerente à personalidade total, daí que sua utilização deve ser cuidadosamente orientada, pois que uma vez emitida algumas de suas porções desprendem-se do homem e reintegram-se na natureza (Leite 1995/1996: s/p).

Nestas sociedades, há a presença de inúmeros agentes da magia que se servem da palavra para manipular forças, atingindo outros campos da vida religiosa e social do grupo, como o aos deuses e aos ancestrais, as várias cerimônias com uso de máscaras, rito de memória, os *griots*, jogos divinatórios e propiciatórios, maldições, encantamentos, ritos fúnebres e matrimoniais, entre vários outros. A língua do sagrado nestas sociedades tem suas especificidades frente a língua do 'homem branco', como o próprio "Espírito Mascarado", de TFA demonstra: "usando a linguagem que os imortais costumam empregar quando falam aos homens" (TFA, 1983: 172).

²⁰ Alguns teóricos da Religião acreditam que a Humanidade começou por se exprimir religiosamente através da prática ritual, só depois veio a palavra. O que não a relega, entretanto, a um segundo plano nos fenômenos religiosos. (cf. Hatzfeld, H. **As Raízes da Religião**, Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p.p. 111-114).

Inúmeros exemplos são nos apresentados nas literaturas africanas, como em *Things Fall Apart* e *Arrow of God*, de Chinua Achebe; *O outro pé da sereia*, de Mia Couto, *Death and The King's Horseman*, de Wole Soyinka, em que as línguas ibo, banto e yorùbá, respectivamente, são essenciais no universo religioso.

Porém, tais idiomas e, por conseguinte, as práticas religiosas que na língua encontravam a comunicação com o sagrado, foram abaladas. O impacto negativo da chegada da escrita, juntamente com a língua estrangeira em África, foi marcante na 'exclusão' das línguas nativas, e conseqüentemente, na exclusão daqueles que a falavam. Tal marginalização, como um contágio, acabou chegando em todos ramos culturais dos povos invadidos, como as religiões tradicionais por exemplo, fundamentada na língua pré-invasão: "A minha língua é o português, nunca mais terei outra" (OPS, 2006:61), dizia o escravo angolano Nimi Nsundi, de OPS, refletindo sobre a perda da identidade através do idioma.

Todavia, a tentativa de homogeneizar a fim de controlar dos conquistadores, tornou-se para os povos conquistados, uma estratégia subversiva. A forma de escrever do conquistador passa a trazer certos benefícios, dentre eles, um dos mais importantes segundo Talib (2002:80) e Anderson (1991:133): a consciência do nacionalismo. Tal nacionalismo será análogo ao conceito de cultura daquele povo, isto é, redenção nacional como redenção cultural. Ngugi define cultura como a totalidade de uma nação: "sua ciência e todas as suas instituições sociais, incluindo seu sistema de crenças e ritos [...] frequentemente expressos através das canções populares, danças, contos, pinturas, esculturas, ritos e cerimônias" (Ngugi, 1972).

Assim, a linguagem escrita trouxe uma 'certa homogeneidade' - a proposta inicial dos colonos - algo improvável apenas pelo sistema oral. Tal homogeneidade trouxe uma ideia de comunidade e, conseqüentemente, de nação a esses povos, minando a tentativa de subjugação frente às línguas e nações da Europa. Tal assertiva se confirma quando se observa o grande

número de escritores africanos pós-independência, os mais de 300 títulos destes, além da especialização de algumas editoras nesta temática, como o caso da inglesa *Heinemann*. Além disso, a escrita trouxe para os países ágrafos ou de tradição oral, uma novidade: novos gêneros literários. Como exemplo, a escrita acabou facilitando as narrativas longas não poéticas, já que nas sociedades orais, essas narrativas longas eram em formas poéticas, com rima e métrica e demais ferramentas minemônicas, fazendo com que essas 'estórias' parecessem cânticos. Muito marcante, como modelo dessa experiência, temos o *oriki* dos *yorùbá*, poemas longos em exaltação aos *òrísás*.

Os colonizadores entregaram, para os africanos, novos meios de rebelião - a escrita, uma nova língua e a literatura. Se a dominação da linguagem é de domínio do colonizador, o uso dela para revide, amaldiçoar ou dizer não, cabe ao colonizado.

2.4.1.1 O caso de Achebe e da Língua Inglesa

AO PENSARMOS em apropriação da língua inglesa, não há como desassociar a imagem de Chinua Achebe, o autor que escreve em inglês, mas não como um inglês (Paradiso, 2008:33). Esta é a base dos argumentos dos defensores da apropriação, que creem no "escrever em inglês", sem estar à mercê de prerrogativas ideológicas, padronizadas e elitizadas. Achebe (2000:45) observa na escolha do uso da língua europeia como uma forma inteligente de expor ao mundo a experiência ancestral: "Não me resta outra escolha. Esta língua foi dada para mim e pretendo usá-la [...] percebo que a língua inglesa carregará todo o peso da minha experiência africana. Todavia, terá de ser um inglês diferente, em plena comunhão com sua pátria ancestral, mas transformado, para adaptar aos ambientes africanos". Desta forma, a estratégia da apropriação da língua inglesa por escritores africanos é baseada em um modelo simples: texto em inglês – leitura de povos que

entendem a língua inglesa – leitura e recebimento da cultura ibo e da crítica e da própria subversão da língua inglesa.

A apropriação se utiliza da língua do colonizador para subvertê-lo, tendo-a como arma de revide, já que é com textos na língua dos impérios que emana a denúncia e resistência contra a hegemonia europeia e toda sua gama de dogma, que visam objetificar, dominar e outremizar o colonizado - uma estratégia *calibanesca*, diria. Questionado sobre se não utilizar sua língua materna, o ibo, para escrever seus textos, Achebe responde:

Bem, é um assunto difícil de explicar. É óbvio que toda gente devia ser capaz de dizer “não, eu não vou escrever em inglês, porque o inglês é a língua dos que foram meus colonizadores”. No entanto, se quisermos ser verdadeiramente livres, escapando plenamente de todas as regras impostas pelo colonialismo, vamos ser obrigados a lutar por essa liberdade em inglês, o idioma usado por aqueles que nos colonizaram. Eu penso que a linguagem é uma opção livre de cada um. A minha relação com o inglês é, sobretudo profissional, pois prefiro guardar a minha língua-mãe, o Igbo, para contextos mais íntimos e familiares, como o da conversação (Achebe, 2011a).

O escritor africano ao escrever em inglês, elabora lacunas e hiatos próprios dessas literaturas pós-coloniais em África. Para eles, a língua inglesa alcança vários povos, expondo assim, as riquezas culturais de povos colonizados. Tal estratégia, além de expor a cultura local, denuncia os males da colonização europeia, em um idioma de alcance mundial. Além disso, no mercado literário atual, as línguas nativas não teriam alcance de público, nem o léxico necessário exigido pelas editoras. Muitos povos, como os ibos, a etnia de Achebe, aceitaram em comum acordo que a língua inglesa fosse a língua oficial da literatura ibo (Emenyonu, 1978:XIV). Achebe ressalta que escreve em inglês não só para ser aceito no mercado editorial inglês, mas também pelo motivo do idioma ibo não ser fácil de se transliterar. Entretanto, admite que por motivações ideológicas do “Eurocidente”, algumas palavras do idioma ibo

não encontram correlatos em inglês, como por exemplo, *dibia*, traduzido por *medicine man*. Tal tradução faz o termo *dibia* perder todas as suas complexas funções na sociedade ibo, muito mais que apenas um "curandeiro".

Achebe bem como Mia Couto decidem escolher a língua do colonizador por dois simples motivos: um estético e outro político. O primeiro seria porque tais idiomas são línguas literárias, no sentido editorial e, o segundo, visando desestruturar a língua europeia, decepando-a: "infiltrating the ranks of the enemy and destroying him from within"²¹ (Achebe *apud* Gallagher, 1997b). O linguista Ferdinand de Saussure (1997:30) expõe o poder que a língua literária tem em expandir as informações, motivo este da utilização das línguas europeias pela maioria dos escritores pós-coloniais: "A língua literária ultrapassa, em todas as partes, os limites que lhe parece traçar a literatura". E continua revelando a consequência da escolha "[...] Por outro lado, suscita a avultada questão do conflito que se estabelece entre ela e os dialetos locais". Nisto surge o conceito de ab-rogação, a rejeição total ou parcial da língua colonizadora, a fim de valorizar as línguas autóctones. Tal ab-rogação não pressupõem a rejeição total do idioma colonizador, como é a proposta de Ngugi, queniano que escreve em *gikuyu* ou Mazisi Kunene, poeta sul-africano, que escreve em *zulu*; a ab-rogação deve ser entendida na desconstrução da língua canônica, na promoção de hiatos e lacunas, resultados da inserção de termos nativos, da poesia, provérbios e oralidade nas narrativa.

Do latim *proverbium*, o provérbio é uma frase de caráter popular, reproduzida com certa função didática. De toda oralidade presente em *TFA*, os provérbios são constantemente apresentados; o próprio narrador confirma: "Okoye se expressara de maneira simples, mas a meia dúzia de frases seguintes tomou a forma de provérbios. Entre os ibos, a arte da conversação é tida em alto conceito, e os provérbios são o azeite-de-dendê com o qual as palavras se engolem" (TFA, 1983:5). Nota-se que a maioria dos provérbios possui marcas de autoridade do discurso, neste caso, os anciãos, maiores, mais velhos, no original inglês - *elders*: "Nossos maiores dizem que o sol brilhará sobre

²¹ Infiltrando nas fileiras do inimigo e destruí-lo por dentro.

os que permanecem em pé, antes de brilhar sobre os que se ajoelham" (TFA, 1983:16. Grifo meu), "Como diziam os *mais velhos*, se uma criança lavasse as mãos, poderia comer com os reis" (TFA, 1983:17. Grifo meu), "Como diziam os ibos: 'quando a lua está brilhando, o aleijado anseia por um passeio a pé'" (TFA, 1983:18) e "como *diziam os anciões*, se um dedo estiver sujo de óleo, manchará os demais" (TFA, 1983:118. Grifo meu). Os anciões têm papel fundamental na religiosidade africana, pois estes conservam uma relação com os antepassados e isto contribui para o movimento cíclico da vida africana, diferente da ocidental, que é linear. Acredita-se que os *mais velhos*, justamente pela idade possuem uma carga de sabedoria muito maior, e de certa forma convivem com muitos que agora são cultuados como ancestrais. Pela sabedoria, estes servem de referência e modelo para os jovens, construindo todo um legado referencial de cultura, religiosidade e etnicidade do clã: "Sou um homem velho e vocês todos são crianças. Conheço muito mais do mundo do que qualquer um de vocês" (TFA, 1983:124).

Tais marcas orais são observadas em várias outras estratégias, como por exemplo, o uso de onomatopéias: "*Guim, gom, guim, gom – soava o oco metal.*" (TFA, 1983:17)²², "*Gome, gome, gome, gome went the gong...*" (88) "*Go-di-di-go-go-di-go. Di-go-go-di-go. Era o batuque do ekwe falando à tribo. [...] Boom! Boom! Boom! –estrondava o canhão a intervalos regulares*"²³ (TFA, 1983:113) ou as repetições, muito comum na oralidade: "[...] a dar-lhes boas-vindas, após a *longa, longa* viagem [...]" (TFA, 1983:14. Grifo meu); "[...] trilo universal de *milhões, milhões* de insetos na floresta" (TFA, 1983:18. Grifo meu); "Os gafanhotos não apareciam há *muito, muito* tempo e só os anciões os tinham visto alguma vezs [...]" (TFA, 1983:57. Grifo meu), entre outras passagens.

Há ainda orações, cânticos e poemas dentro dos textos de Achebe. Em *Things Fall Apart*, todos de certa forma ligados à religiosidade local: "Eze elina, elina!/Sala/Eze ilikwa ya/lkwaba akwa oligholi/Ebe Danda nechi eze/Ebe Uzuzu nete egwu/Sala" (TFA,1983:61), que na tradução de Chinua Achebe

²² No original "*Gome, gome, gome, gome, boomed the hollow metal.*" (TFA, 1986:9)

²³ No original "*Go-di-di-go-go-di-go. Di-go-go-di-go. It was the ekwe talking to the clan. [...] Diim! Diim! Diim! boomed the cannon at intervals*" (TFA, 1986:120).

seria “King, do not eat, do not eat!/Sala/King, if you eat it/You will weep for the abomination/Where White Ant installs king/Where Dust dances to the drums/Sala”²⁴ (TFA,1986:42). O canto de Ikemefuna revela as consequências da desobediência, até mesmo pré-anunciando a chegada do homem branco - a formiga branca (white ant). Também vemos cantigas e orações em *Arrow of God* (AOG,2011: 96,179,267 e 289-290).

Já a profecia na língua ibo, de Agbala, a sacerdotisa das montanhas de TFA abre no texto uma lacuna metonímica, desestruturando a língua e a religião do europeu: “Agbala dooo!, Agbala ekeneo-oooo, ' [...] 'Okonkwo! Agbala ekene gio-ooo! Agbala cholu ifu ada ya Enzinmao-o-o”²⁵ (TFA,1983:96), já que inibe o leitor europeu/cristão o entendimento completo da profecia, elevando o vaticínio da sacerdotisa africana como superior.

Apesar de escritos em língua inglesa, algumas passagens dos textos de Achebe, principalmente os de ritos religiosos preservam a língua original, expondo ao leitor que a religião tenta prosseguir sem as máculas da cultura colonizadora. Em AOG, o espírito que possui Obika só o deixa após o ritual, em que o curandeiro Ozumba evoca algumas palavras da língua local: “Obika inclinou a cabeça para frente e Ozumba colocou o *ike-agwu-ani* em volta de seu pescoço. Enquanto fazia, disse: *Tu-tun gem gem/ Oso mgbada bu ngwu*” (AOG, 2011: 325). O espírito, chamado Ogbazulobodo se retira exclamando *Ewo okuo! Ewo Okuo!*²⁶. Esses diálogos entre nativos e seus ancestrais, deuses e demônios no idioma local, reforça a ideia da resistência em aculturar-se às prerrogativas da língua europeia, conseqüentemente, a língua cristã. Essa relação é vista também entre o personagem Zero, de OPS, de Mia Couto, que reza em *shona*, a fim de que o Deus cristão não possa ouvir (OPS, 2006:34). A linguagem quando assume proporção religiosa precisa assim como o

²⁴ Rei, não coma, não coma!/Sala/Rei, se você comê-la/Você cairá em abominação/onde a Formiga Branca se instala, Rei/Onde a poeira dança sobre os tambores/Sala (Tradução minha)

²⁵ “ [...] 'Okonkwo! Agbala te saúda e só a ti! Agbala deseja que leves a ela tua filha Ezinma!” (Tradução de Vera Queiroz da Costa e Silva, 1983:96).

²⁶ *Ewo okuo! Ewo Okuo* é uma frase de desaprovação. De acordo com WREN, R. M. em **Achebe's world: the historical and cultural context of the novels of Chinua Achebe**, Longman, 1981: 126, o termo *Oku* significa luz, e o *u* um sufixo de negação. Assim, neste caso a frase evocaria o sentido de “Trevas!”.

colonizado, lutar contra a cultura colonizadora. Em *TFA*, mais que bradar de forma gutural e atemorizante, os espíritos mascarados, isto é, os *egwugwus* saudavam em ibo: “[...] vozes garganteadoras: Aru oyim de de de dei! E essa vozes enchiam o ar, à medida que os espíritos dos ancestrais, recém-saídos da terra, se saudavam uns aos outros, em sua linguagem esotérica” (*TFA*, 1983:86), pois como representantes dos antepassados, vivem, como espíritos, em um momento pré-colonial, ou pré-lapsariano, mantendo assim a língua incólume.

O mundo dos ibos, nos romances de Achebe, é caracterizado claramente por um mundo de ritual e cerimônias, que “se baseia num complexo sistema de etiqueta verbal, na medida em que este povo se rege por um conjunto de regras relativas ao modo como se deve falar, quando e com quem” (Champman, 2003:5). Manter este modo peculiar de língua e linguagem nos textos de Achebe é manter a representação do africano acerca de sua também peculiar cultura:

Eu já disse muitas vezes que um dos gêneros mais importantes entre os ibos é a oratória, e que ela não é preservada da mesma forma que os provérbios, anedotas e as histórias são. Esta é uma questão de excelência individual, é parte da cultura Ibo. Não há nenhuma maneira de preservá-la, a menos que você grave as vozes das pessoas. Tudo o que faz parte dessa herança que eu sinto é com o que eu estou trabalhando²⁷(Achebe *apud* Egejuru, 1980).

Daí o motivo de inserir palavras próprias da língua ibo: desestabilizar a cultura colonizadora, mantendo a tradição, a religião e os rituais imunes as profanações trazidas com o idioma invasor. Achebe compartilha suas personagens num universo metonímico o qual não é traduzível.

²⁷ I have often said that one of the most important genres in Ibo is oratory, and that is not preserved in the same way that proverbs, anecdotes, and stories are preserved. This is a matter of individual excellence, it's part of Ibo culture. There's no way of preserving it, unless you record people's voices. All that is part of this inheritance I feel I am working with. (Texto original).

A utilização de termos ibos e, logo em seguida, sua tradução revelam essa ideia de hibridismo causado pela invasão britânica na Nigéria - *Em Things Fall Apart* (TFA, 1983), por exemplo: "agadi-nwayi, ou seja, mulher velha"(20) , "os anciãos, ou ndichid' (20) , "casa, ou obi" (22) , "chi ou deus pessoal" (25), "eze-agadi-nwayi, ou seja, dentes de mulher velha" (40) , "a corda, ou tie-tid' (56) ,"ogwu, ou feitiço forte"²⁸ (170) , etc. Essa variação de palavras ibo se vêem também em *A Flecha de Deus (Arrow of God)* (2011) : "Onwa atuo!... Onwa atuo!... Onwa atuo!..."(8), "Usa bulu Okipili" (9), "Ani-Mmo" (26), "Nwadiani, 'filho de nossa filha'" (36), "Nna doh!" (40) e em *The Sacrificial Egg* (TSE,2004): "akara", "mai-mai", "igara", "olu" (324), entre outras.

Contudo, a ab-rogação e as lacunas deixadas por essas palavras reforçam a ideia de força da cultura e língua ancestral. Os romances de Achebe, principalmente, *TFA* demonstram uma maestria em relação a enredo e estrutura, pois reforça o tema religioso e de identidade, através da manipulação da linguagem (Palmer,1979:63).

2.4.1.2 O caso de Mia Couto e da Língua Portuguesa

COM A chegada de Vasco da Gama, em Moçambique, em 1498, os nativos africanos se depararam com uma nova língua: a portuguesa. Nos finais do século XV, inicia-se as do uso do Português nesta região, tornando meio de comunicação para algumas camadas da sociedade moçambicana, agora híbrida. Entretanto, de acordo com Valkoff (1966), a língua portuguesa oscila em auge e declínio de maneira rápida em menos de três séculos. Em meados do século XV, torna-se uma língua franca na costa ocidental de África, tendo seu auge no século XVIII. Todavia, começa seu declínio nessa região por volta

²⁸ O original seria 'ogwu or medicine' (TFA, 1986:132). Ao pé da letra, o termo *medicine* poderia ser traduzido como 'remédio'. Todavia, Vera Queiroz da Costa e Silva preferiu traduzir o termo por 'feitiço forte', uma hipérbole para o termo *mezinha*, ou seja, os remédios naturais dos ibos.

do século XIX, quando perde espaço para as línguas tradicionais, motivada pelo resgate destas pela população contrária à colonização.

Porém, em Moçambique especificamente, Newitt (1998) diz que a língua portuguesa, fruto da presença dos colonizadores entre os séculos XVI e XVII, desempenhava um papel importante no intercâmbio social e econômico, principalmente, no litoral de Moçambique, vale do Zambeze, em Sofala e Tete. Entretanto, o fato não era sistemático nem oficial, Ferreira (1977), em *O fim de uma era: o colonialismo português em África*, diz que no ano 1890, havia uma única escola portuguesa em toda Moçambique. Essa tendência de foco da língua portuguesa apenas nos centros urbanos predominou até o término da ocupação de Moçambique pelos portugueses, concluída em 1918. A partir de 1930, com o "Ato Colonial" cria-se uma legislação e regulamento de Portugal com suas colônias, e assim, a língua passa a ter maior valor, culminando com a criação de ensinos indígenas, que asseguravam os portugueses a instruir nativos em português. Ainda, nesta época, surgem os primeiros jornais literários em língua portuguesa *O Africano* e *O Brado Africano*, respectivamente.

O Censo de 1980 apontava que das línguas predominantes faladas em Moçambique (vinte línguas), quase todas do grupo banto, a língua portuguesa era falada por apenas cerca 25% da população. Este número ainda é muito inferior quando a língua lusitana constituía a língua materna: 1% dos seus locutores. Já o Censo de 1997 indica um número maior de falantes de Português, sendo 39,6% - e a literatura motivo do prestígio do idioma. O motivo segundo pesquisadores como Gonçalves & Siteo (1998) é a resistência da população autóctone em assimilar a língua do colonizador, atrasando assim o protagonismo do idioma português por toda colônia.

Moçambique distinguiu-se das outras ex-colônias da África portuguesa por, basicamente, 3 motivos. A partir de Chabal (1994:27) podemos destacar: a) a integração colonial fraca por parte dos portugueses em Moçambique; b) o impacto social e cultural da dinâmica do nacionalismo, da guerra de libertação e da guerra civil que se seguiu e c) a proximidade com a África de

língua inglesa, em especial a África do Sul. Logo, a literatura moçambicana apresentará basicamente três elementos: forte apelo identitário e nacionalista, estética bem próxima da literatura anglófona e muitos elementos e costumes locais diante do processo colonizatório.

Assim, a literatura moçambicana revela a ideia de cultura e identidade nacional africana, contudo em língua da nação colonizadora, isto é, a portuguesa. Essa literatura nacionalista é comum na África pós-colonial, tomando formas extremas no caso de Moçambique (Chabal, 1994: 52).

A literatura em Moçambique ganhou forma gráfica e desenvolveu-se a partir da língua colonial, já que sua literatura tradicional baseava-se na oralidade; Couto expõe muito bem essa oralidade quando revela na sua escrita mitos, lendas, provérbios e folclores locais. Ele, assim como Achebe, por serem africanos tem um diferencial frente outras expressões literárias acerca da colonização: a inserção da oralidade, provérbios, folclores e ritos religiosos formam a base das narrativas, tornando-as além de literárias, fontes antropológicas e históricas sobre a colonização, uma tentativa, por assim dizer, do “resgate da civilização que os europeus diziam não ter existido” (Bonnici, 2000:26).

Mia Couto diferencia-se de Achebe pelo modo com o qual transforma a língua europeia, já que esta se torna parte da cultura africana, florescendo apenas enquanto língua literária, remodelando-se a fim de servir o intuito e necessidade cultural e linguística, isto é, tornando-se uma língua colonial luso-africana (Chabal, 1994:18). Mia Couto utiliza três estratégias para essa “transformação” da língua: a *ab-rogação* (toda rejeição dos conceitos normativos da língua europeia por escritores pós-coloniais. Couto insere termos da língua banto, “maculando” o português padrão), a *apropriação* (quando o colonizado assume a língua do colonizador, mas contrapondo-se ao sistema dominador. Neste caso, o autor usa o português para expor sua visão sobre a colonização) e o *neologismo* luso-bantu (Criação de uma palavra ou expressão nova, ou na atribuição de um novo sentido a uma palavra já existente. Exemplo “somos almas depenadas” [OPS, 2006: 128]. “Depenadas”

refere-se aos moradores de Vila Longe, que vivem entre as ruínas de uma guerra civil).

Mia Couto perpetua em seus textos uma tendência linguística da população moçambicana. Gonçalves (2000: 2) cita que pesquisas exploratórias sobre o Português usado no início deste século (1911-30) revelam, por exemplo,

a existência de diversos neologismos de origem banto: alguns desses empréstimos sobreviveram até hoje (exemplo s: *milando* ('confusão'), *lobolo* ('tributo pago pelo noivo aos pais da noiva'), *mulungo* ('branco'), mas outros parecem ter caído completamente em desuso (exemplos: *tinemba* ('polícias'), *murini* ('agricultor')). Os estudos mais consistentes sobre a variedade moçambicana do Português, que tomam como base empírica o discurso oral e escrito produzido a partir do final dos anos 70, apontam já para algumas tendências estáveis de mudança relativamente ao modelo original, o Português europeu.

O hibridismo linguístico é uma das mais significativas características dos textos africanos lusófonos de cunho pós-colonial. A língua portuguesa é recriada com 'vozes' da diversidade multicultural africana. A tradição [a língua do colonizado] e a modernidade [língua do colonizador] se cruzam, recuperando a tradição oral tão própria da cultura e religiosidade desse enorme continente chamado África. De acordo com Leite (2003), essa recriação faz "na maleabilidade da língua, a escrita com a oralidade, numa harmonia híbrida, mais ou menos imparável, que os textos literários nos deixam fruir" (Leite, 2003: 21).

A valorização dos múltiplos idiomas (indiano, africano e português) no romance *OPS*, faz com que a situação multicultural e multireligiosa sejam também valorizadas. Em *Contornos identitários de Moçambique na textualidade pós-colonial d'O outro pé da sereia*, Gehlen (2010) nos informa sobre a linguagem multicultural nesse romance:

Mia Couto utiliza a fonte do tipo itálico para assinalar os diálogos das personagens ao longo da narrativa. Apesar da diferença tipográfica, não há distância entre a fala das personagens e a fala do narrador, afora a organização discursiva. A obra apresenta vasta incorporação do léxico local, tanto na fala das personagens - "O que fazia com esse muana?" ou "Sou quizumba para mexer em osso já mortos?" - como também no discurso do narrador: "era uma canoa feita de um tronco de mbawa e estava oculta ente os caniços da margem" (Couto, 2006:77). Além da presença de falas características de Moçambique, verifica-se também a utilização de termos da língua de Goa na parte da história que transcorre no século XVI. Como exemplo, cita-se a fala da personagem Dia ao dirigir-se a Nimi Nsundi: "Você não passa de um *Firngi*" (Couto, 2003: 130). Alguns termos são explicados em notas de rodapé, outros precisam ser deduzidos pelo contexto. Estabelece-se assim um diálogo entre as línguas indiana, africana e portuguesa (Gehlen, 2010: 346).

Os autores focados nesta tese são reconhecidos por um fenômeno literário comum nas literaturas africanas pós-coloniais: "o processo de auto-transformação que muitos intelectuais africanos sofreram com a rejeição da assimilação (nos seus muitos aspectos) levou-os a regressar às suas raízes africanas" (Chabal, 1994:21). Tanto Achebe como Couto trabalham essa estratégia: "*Uyo kaluangane / Chenjera kaluangane / Apatha nkuku kuluangane*"²⁹ (OPS, 2006:34). Aqui, Mia Couto traz uma cantiga moçambicana em algum dos sub-dialetos do *shona*, também fazendo referencia metafórica aos colonizadores (os abutres), algo parecido com a metáfora dos gafanhotos em *TFA*, de Achebe.

Outra forte similaridade entre os dois escritores é o uso e abuso de palavras em idiomas nativos. Couto usa dialetos banto oriundos de etnias como em Moçambique, as etnias mais representativas são os *shona*, *sena* e

²⁹ Há um abutre / tem cuidado, há um abutre / que te vai roubar as galinhas (tradução de Mia Couto).

ndau. Esta última, um dos maiores clãs da etnia *shona*, tem idioma homônimo no qual Mia Couto é fluente. A inserção da língua autóctone no romance é uma estratégia pós-colonial. O idioma e a linguagem são umas das maiores armas dos impérios europeus para oprimir o sujeito colonizado, já que todo aquele que está fora da língua *standard* está, supostamente, à margem. Dessa forma, na sociedade e literatura pós-coloniais o idioma é um instrumento subversivo e ideologicamente construído.

Mia Couto trabalha a língua em uma dialética: a de apropriar-se da língua do invasor, isto é, a língua portuguesa, e, ao mesmo tempo, ab-rogá-la: usando termos próprios da cultura banto (moçambicana, zimbabuana e angolana), cria a perfeita harmonia do texto de revide – o de criar lacunas que, sem serem entendidas, contra atacam. É clara a referência à língua europeia (“a literária”) e às naturais (as nativas), que não sofreram hibridismo pós-processo colonizador. Todavia, a ab-rogação da estética portuguesa não é exposta apenas através das palavras em *shi-nhúngué*, *shona* ou *kibundo*, mas também pelo modelo textual e a constante revelação da paisagem moçambicana, seus costumes e crenças, que fazem da língua portuguesa “da metrópole” uma coadjuvante, produzindo assim o efeito da lacuna metonímica:

O termo lacuna metonímica refere-se às frases, palavras, termos ou mudanças de códigos da língua natural ou nativa que são inseridas em um texto escrito na língua colonizadora. Tais termos e palavras representam, de certo modo, a cultura colonizada estabelecendo uma lacuna entre a língua do colonizador e a língua dos indivíduos colonizados. As línguas nativas são tão fortes perante a sociedade que dela se utiliza, que reminiscências de termos, palavras e códigos fixam na linguagem padronizada pelo colonizador. Essa mistura provoca aberturas ou lacunas que fazem com que essa “nova construção” seja subversiva, pois a Europa não admite que não consiga entender tal discurso, não assumindo uma suposta falha intelectual (Paradiso, 2009:39).

As línguas nativas são tão fortes perante a sociedade que dela se utiliza, que reminiscências de termos, palavras e códigos fixam na linguagem padronizada pelo colonizador. Essa mistura provoca aberturas ou lacunas que fazem com que essa “nova construção” seja subversiva, pois o “Eurocidente” não admite que não consiga entender tal discurso, não assumindo uma suposta falha intelectual. A lacuna metonímica é uma prova que o discurso imperialista é falho, sofrendo rejeição e subversão pelos idiomas “subalternos”, “inferiores” e “periféricos”, como este próprio discurso os definem.

A melhor passagem do romance *OPS* acerca desse aspecto é quando Matambira e Casuarino, dois habitantes de Vila Longe, discordam entre si de fatos históricos perante o Casal Rosie e Benjamin, antropólogos da América. Assim, para evitar que os americanos entendessem, decidem conversar no dialeto local: “Dá licença, *brother* Benjamin, que falemos um pouco em *si-nhungwé* entre nós?” (*OPS*, 2006:149).

A inserção de termos banto é o meio pelo qual o sujeito colonizado introduz na língua hegemônica uma marca própria, ressignificando a “língua de Camões”. A decifração depende do contexto e deve ser pertinente a ele. Logo, torna-se um enigma ao colonizador decifrar o significado dos textos, preferindo rejeitá-lo; tal rejeição promove o livre acesso desses textos, revelando o que justamente não quer o colonizador: divulgar o discurso do subalterno. Mia Couto ficou reconhecido mundialmente pelo seu trabalho com a linguagem em seus textos, e esta interdependência de língua e identidade faz seu texto um texto de revide, pós-colonial, que valoriza a cultura nativa, e é esta cultura que nos dá parâmetros para conhecer a vida cultural e religiosa dos colonizados do romance.

Elementos próprios da cultura *shona* são observados pelos termos *Kapunda*, *Mbira*, *Cabanga* e *Chamboco*. *Kapunda* refere-se ao vestuário de Mwadia, como observado em “A *Kapunda* essa túnica de algodão branco, sobrava-lhe nos ombros” (*OPS*, 2006:14). Em “Bom, acho que sobrou uma *cabanga*. Com este calor, porém já deve estar muito fermentada” (23), o diálogo revela uma bebida muito comum entre os moçambicanos, como

observado no trecho do livro *Moçambique, meu amor... 1498-1975. O trágico e o grotesco* (2003):

Deve dizer-se que o açúcar e a mapira se destinavam a produzir cabanga, a bebida tradicional, corrente entre eles, e que consiste na fermentação por vários dias da farinha da mapira³⁰ ou milho, misturada com açúcar e outros artigos, tornando-se assim, uma bebida alcoólica, tão do agrado de todos (Caveiro, 2003, s/p).

Em determinado momento lemos que Mwadia segurava um *Xipefo* (94), isto é, uma lamparina a petróleo. Mas é *Mbira* (16), pequeno xilofone feito numa cabaça, com teclas metálicas, o maior símbolo da cultura shona. “*Mbira* became the most popular type in Zimbabwe by the end of the twentieth century. Shona *mbira* is performed primarily for collective religious ceremonies for the ancestors”³¹ (Zezeza & Eyoh, 2002:373). O instrumento migrou para Moçambique junto com seus tocadores e sacerdotes. O uso religioso da *mbira* é observado pelo narrado quando descreve a atual situação religiosa de Zero: “Cabelo sempre rapado, não bebia álcool, não fazia uso dos tambores nem das *mbiras* para convocar os espíritos” (OPS, 2006: 16).

Outras palavras, como o prefixo *ba*, em *ba* Lázaro (24), *Kukwenga* (34), a descendência de Zero da etnia *Chikunda* (34), objetos como *Chamboco* (185) só colaboram para nossa certeza do grupo étnico/religioso de que nossos personagens fazem parte. Entre as inúmeras inserções de termos africanos nos textos de Mia Couto, a grande maioria relaciona-se direta e indiretamente com aspectos religiosos:

³⁰ Também chamado sorgo. Depois da colonização, a economia Xona se focou na produção de sorgo, como observado em Lopes (2006:623).

³¹ *Mbira* tornou-se o tipo (de instrumento) mais popular no Zimbabwe no final do século vinte. *Mbira* Xona foi, primariamente, tocada em cerimônias religiosas coletivas em homenagens aos ancestrais.

Anamadzi: Espírito daqueles que embarcavam nas naus. “Exatamente, os anamadzi, as almas dos escravos antigos que partiram nas naus para além dos mares.” (OPS³², 2006: 134);

Chirema: Adivinho; médico local. “Meu velho mandou chamar o chirema. O adivinho mecheirou os espíritos, [...]” (Varanda do frangipani [VF], 2007: 31);

Chissila: Mau-olhado, maldição. “Essas pegadas na água eram as marcas do chissila, esse mau-olhado que me castigava” (Terra sonâmbula [TS], 2007: 49);

Cushe-cushe: Feitiço. “– Mas eu quero desfazer o cushe-cushe” (Cada homem é uma raça [CHR], 2002:115);

Cushe-cusheiro: Adivinho, curandeiro. “Convocado o cushe-cusheiro Lázaro Vivo, odiagnóstico fora sumário: na casa estavam morando sete demónios.” (OPS, 2006: 84);

Dzimunthu: Escultura representando uma figura humana. “– Mas a Santa não podedormir fora. Aquilo meus amigos não é um dzimunthu qualquer” (OPS, 2006: 273);

Hacata: Semente usadas nas práticas de adivinhação. “Não havia tempo a perder: pediram ao padre que viesse da cidade para a benzer, conduziram-na ao curandeiro Lázaro Vivo que deitou as hakata para decifrar os presságios.” (OPS , 2006: 76);

Likaho: “Disse que havia feitiços chamados de likaho. Uma diversidade desses feitiços, cada qual feito de diferente animal” (O último voo do flamingo [UVF], 2005: 146);

Mupfukwa: Espírito. “Eu trazia maldição, estava contaminado com um mupfukwa, o espírito dos que morreram por minha culpa.” (VF, 2007:34)

³² Nestes exemplos, a chamada também será nominada pelo título da obra e não pelo autor.

Ngoma: Tambor. "Na realidade dos factos, os ngomas tinham barulhado toda a noite, num pãodemónio." (UVF, 2005: 74). Nota-se aqui que há um neologismo *Pãodemônio*, um termo para pandemônio;

Ngozi: Espírito dos assassinados. "A criatura humana quando é morta fica na condiçãodos demais bichos. O seu espírito é um ngozi, parente das almas dos animais." (OPS, 2006:42);

Nhamussoro: Feiticeiro Tsonga. "Respondeu que era assunto já tratado. O nhamussoro já anunciara o pedido a uma outra mulher, dessas que moram do lado da vida" (Terra sonâmbula [TS] , 2007: 56); (Cronicando, 1998: 192);

Valoyi: Feiticeiras. "Vestidos é que somos visitados pelas valoyi e ficamos à disposição dos seus intentos" (O fio das missangas, 2009: 128). Entre muitos outros exemplos.

Linguagem, cultura e literatura estão intimamente associadas. A literatura africana concilia a tradição de cultura oral com a literatura escrita na língua da colonização. Assim, Mia Couto e Chinua Achebe tornam-se exemplos dessa ambivalência e como nos revela Chabal (1994), a questão que nos interessa é a forma como os escritores africanos conciliaram até agora uma tradição de cultura oral com uma literatura escrita numa língua europeia. E, assim fazendo, como que criaram uma nova cultura - a escrita africana pós-colonial (23), a literatura mais propícia para acolher narrativas de cunho político e ao mesmo tempo religioso.

2.5 UMA LITERATURA 'MARAVILHOSAMENTE' ANIMISTA

"**ALORS**, au refus d'Allah, à son insuccès devant un sort indomptable, le Malinké court au fétiche..."³³. Esta citação é do romance *Les Soleils des*

³³ Então, na recusa de Alá, em seu fracasso frente a uma sorte indomável, o Malinké corre para o fetiche. (Tradução minha).

Indépendances (1970:116), de Ahmadou Kourou, escritor marfinense. No romance, o autor aborda a vida da etnia malinké, da Costa do Marfim. O trecho citado sintetiza a personagem Salimata, que se converte ao islã, sem deixar de ser animista, pois quando Alá (o conceito estrangeiro de Deus) não se mostra mais eficaz, recorre-se ao conceito próprio local, no caso os deuses nativos, o animismo ou próprio fetichismo. No conto *The Sacrificial Egg* (1962), Chinua Achebe, escritor nigeriano, apresenta a personagem Ma, uma cristã convertida, que evita aborrecer o deus local Kitikpa, denunciando que sua crença é híbrida e deslocando-a dependendo da situação (TSE, 2004:326). Já no romance *OPS* (2006:34), O moçambicano Mia Couto também apresenta o hibridismo religioso no personagem Zero Madzero, que mesmo cristão pentecostal, pede ajuda aos ancestrais ao adentrar uma floresta, visto que ali, o deus cristão não teria serventia (por desconhecer a cosmologia dos *hungués*).

Os três autores, de diferentes nações africanas, e representantes de literaturas distintas (francófona, anglófona e lusófona), tem, segundo Freitas (2005) o mesmo papel com suas narrativas. Tal papel é de serem neo-historiadores, neoantropólogos, neoetnólogos, porta-voz de uma história, outrora construída sob o olhar de não Justamente, pela África não ter tido uma tradição historiográfica, e muito que sabemos sobre o continente advém do olhar do conquistador.

É a partir desses exemplos dos três autores citados, o de conceitos não eficazes (do deus estrangeiro) frente a realidade local, que pretendo discutir acerca do choque entre termos como Realismo Maravilhoso/Mágico/Fantástico e o Realismo Animista.

Kourou, Achebe e Couto expressam metaforicamente que nem sempre conceitos trazidos pelo estrangeiro colonizador, se adéquam às realidades do colonizado, deveras diferentes.

Parece um assunto novo, mas engana-se quem crê que, somente agora, a discussão sobre os conceitos próprios para a literatura africana está acontecendo na academia. Em 1989, Pepetela deu o pontapé inicial à discussão, seguido muito anos depois por Henrique Abranches, em 2007. No Brasil, o artigo da professora Sueli Saraiva (2007), *O realismo animista e o espaço não-nostálgico em narrativas africanas de língua portuguesa* foi seminal nesta discussão.

A proposta acerca de um conceito específico para as literaturas africanas frente aos conceitos latino-americanos e europeus (*Fantástico, Mágico e Maravilhoso*), começa a ser discutida no Brasil com o advento dos estudos pós-coloniais, já que a partir disso, as noções e o olhar sob viés estético estrangeiros sobre os textos africanos começam a ter embasamento teórico e, por fim, questionados.

Os Estudos pós-coloniais vieram denunciar que, desde a colonização, os valores tradicionais africanos foram vilipendiados, demonizados e, lexicalmente, deturpados. O europeu colonizador inicia no Renascimento sua empreitada a invadir as terras d'outrem, ainda envoltos na mentalidade medieval do "maravilhoso". Séculos depois, ao chegar em África a mesma visão embebida no exotismo e na alteridade se apresenta no encontro com o outro-nativo e suas instituições (família, religiosidade, sistema jurídico, política, etc.). Após a independência de várias nações africanas, este antigo olhar recai sobre as literaturas, que sofrem com os conceitos e resquícios da colonialidade, em que o 'real' africano é mágico, maravilhoso ou fantástico, signos que encobrem a ignorância colonial frente ao mundo religioso e estético da África negra.

Apesar de quase todos os romancistas africanos estarem inseridos numa tradição do romance 'eurocidental', ao menos na forma, o elemento constituinte e caracterizador da estética africana é a metaficção historiográfica, como já dito, o realismo animista (Arenas, 2011:165), - elementos que englobam a alegoria, o humor, a ironia, a sátira, a denúncia social e política - próprios das literaturas pós-coloniais. Mas, se os autores

africanos se inserem nessa tradição literária do ocidente europeu, não poderiam receber alcunhas e conceitos derivados também dessa tradição como o Mágico e o Fantástico, ou até mesmo o Maravilhoso comum da latinidade? Não, pois a literariedade das literaturas do continente negro se distingue das demais literaturas por sua africanidade. E o que faz um texto africano ter sua africanidade? Segundo Salvato Trigo (1981) um texto literário africano “tem sua africanidade latente, quando procura a inspiração no tradicionalismo religioso, isto é, no animismo” (Trigo, 1981:147), pois é neste mundo da religiosidade anímica pós-independência que o autor africano cria o seu projeto de descolonização literária.

Se referindo como ficou as questões religiosas anímicas em Moçambique pós-independência, Mia Couto revela:

O que foi mais grave foi o que foi mais silencioso e que não era visível, porque era essa guerra contra esta religião africana, que é a religião dos antepassados [...] o líder religioso é ao mesmo tempo o líder político, é o que faz a gestão da terra, são os chefes das famílias. Essa agressão acabou por ter consequências que eram logo imediatamente políticas. (COUTO, 2002).

O que o novo contexto político silenciou nos países africanos, isto é, o discurso religioso, a literatura deu-lhe voz.

2.5.1 Uma literatura animista e anímica

PERCEBE-SE, atualmente, que muitas pesquisas que abordam algumas narrativas africanas, principalmente, lusófonas como a de Mia Couto, por exemplo, caem nos deslocados conceitos chamados *Maravilhoso* e, às vezes *Fantástico* ou *Mágico*. Quando nos reportamos a textos africanos, nós leitores, de modo geral, só poderemos ter ascensão a esse mundo textual tal como ele é, por meio de um conhecimento profundo - de que o mundo dos escritores africanos está além do mundo do leitor do Ocidente, principalmente no que tange à religiosidade. Um exemplo é que na década de 50, do século

passado, o texto de Achebe *Things Fall Apart* fora recebido pela crítica inglesa como extremamente 'exótico' (Achebe, 2012³⁴), mas com Mia Couto, o problema foi ainda maior. Depois que confessou utilizar a linguagem e o neologismo do escritor Guimarães Rosa (Couto, 2007b), muitos africanistas de 'última hora', começaram a caracterizar a literatura do moçambicano, dentro de uma nova saga diaspórica, rumo à literatura latino-americana, rotulando sua escrita de Realismo Mágico, Fantástico e/ou Maravilhoso, muitas vezes sem diferenciá-los.

Mia Couto, Pepetela, Santos e tantos outros escritores africanos lusófonos, que abordam a temática pós-colonial, com as nuances do conhecido versus o desconhecido, o sobrenatural africano versus aos etnocêntricos termos como 'mágico' e 'fantástico', não estão sós nesta batalha conceitual. Apesar da crítica acerca do conceito de Realismo Animista ter surgido em Angola e estudado nas literaturas africanas de Língua Portuguesa, o conceito perpassa toda África, agregando a África inglesa desde Amós Tutuola, passando por Daniel O. Fagunwa, Chinua Achebe, até a geração de Ben Okri (Abiola, 2001: 4). Aliás, o primeiro romance em Língua Inglesa africano, *The Palm-wine drinkard* (1952), de Amós Tutuola, possui um enredo absurdamente animista: "Eu sou um deus", diz o protagonista no início do romance – panteísmo puro, animismo puro!

O animismo, cujo termo advém de anima (alma), foi inicialmente desenvolvido por Georg Ernst Stahl, em 1720, para se referir ao "conceito de que a vida animal é produzida por uma alma imaterial, mas redefinida pelo antropólogo inglês Sir Edward B. Tylor, em 1871, na obra *Primitive Culture* (*A Cultura Primitiva*) significando que "todas as coisas têm alma (alma; espírito)". Nos cultos tradicionais africanos, além dos humanos e animais, objetos também possuem alma – o tambor, por exemplo, cultuado como um ser, é uma divindade, que recebe homenagens e sacrifícios. No mundo religioso africano, homens são deuses, deuses são homens, objetos são vivos, humanos viram animais, e as fontes que contém toda essas assertivas estão nos mais

³⁴ E-mail enviado pelo escritor ao autor do artigo, em 20 de abril de 2012.

variados mitos, contos, lendas, rezas e oraturas das populações negras africanas. Toda narrativa de Tutuola, por exemplo, é sedimentada no imaginário *yorùbá*, e sua estética animista aparelhada nos *òrikís* de *Òrísás* e nos poemas de Ifá, em que podemos perceber que zoomorfização, transmutações, idas e vindas ao mundo do mortos e contato com deuses e espíritos são relatos que, apesar de se aproximar do realismo fantástico e do maravilhoso, fazem de sua literatura de engajamento histórico e social um novo modelo a esses conceitos (Oliveira, 2009), não mais relatos fantásticos, mas reais: “evidentemente, quando se fala em fantástico e em mágico, reforça a autora [Jane Tutikian], se está referindo a uma visada ocidental, uma vez que, na cultura africana, o sobrenatural é natural” (Wittiman, 2012:12). Não se pode entender a África sem entendê-la como um continente de mentalidade animista:

E eu não posso compreender a África se não compreender uma coisa que nem tem nome, que é a religião africana, que chamam às vezes de animista. Os próprios africanos também não entendem que têm de procurar esse entendimento do que eles são, das suas dinâmicas atuais, a partir deste entendimento do que é a sua ligação com os deuses. (Couto, 2002).

O Realismo Animista surgiu nesta África anímica - da África para a África.

2.5.2 Do Mágico, Fantástico e Maravilhoso ao Animista

TZVETAN Todorov (1977) e Irleamar Chiampi (1980), precursores desses conceitos (Fantástico e Maravilhoso, respectivamente) crêem que em algumas narrativas há fenômenos extraordinários que irrompem a ordem natural e familiar do mundo encenado. Para que essa ideia de “Fantástico”, “Mágico” ou “Maravilhoso” nasça pressupõe uma outra ideia, a de uma existência de regras e normas correntes do que deve ser ‘normal’ e ‘real’. Aqui nasce uma problemática: a subjetividade em relação ao que é normal e real. O pesquisador do Centro de Estudos Africanos da USP, Fábio Leite, em *Valores*

civilizatórios em sociedades negro-africanas (1996), afirma que ideias como civilização, poder, morte, família, ancestralidade e força, por exemplo, nem sempre tem o mesmo valor que da civilização ocidental, visto a peculiaridade dessas sociedades:

A observação periférica e a explicação baseada em bibliografia que tende a marginalizar ou minimizar a abrangência dos dados de realidade tal como emergem do próprio objeto ou, ainda, calcada em pressupostos teóricos nascidos substancialmente do pensamento estrangeiros à realidade negro-africanas, podem constituir-se em instrumentos capazes de induzir à consideração equivocada de que valores civilizatórios típicos do universo histórico dessas sociedades (Leite, 1996, s/p).

Essa visão periférica dos acontecimentos extraordinários, dos deuses, dos personagens sobrenaturais, de inúmeros fenômenos, isto é, acontecimentos possíveis na realidade do africano, vai a sentido oposto da ideia de Maravilhoso, afinal, “o texto maravilhoso relata acontecimentos impossíveis de se realizar dentro de uma perspectiva empírica da realidade” (Marçal, 2009:2).

Em suma, de forma bem simplista, no *Realismo Mágico* acontecem coisas surreais e as personagens não se importam, como por exemplo, uma chuva de flores ou alguém se transformando em um animal. No *Realismo Maravilhoso*, essas mesmas coisas surreais acontecem e as personagens se assustam, confundem-se, incomodam-se. No *Realismo Fantástico*, porém, acontecem tais coisas surreais e as personagens se assustam, confundem-se, incomodam-se ou não, depende muito da estrutura narrativa. Nesses exemplos o fato acontecido está no plano da *não realidade*. No entanto, uma chuva de flores ou uma metamorfose (humano em animal, ou vice-versa) as personagens não [deveriam] se importar, tão pouco o leitor, e aí é que está a diferença. Observemos Wittman (2012:13):

Na narrativa africana do passado, predomina a valorização da cultura tradicional africana, a presença acentuada do imaginário ancestral, marcas do sobrenatural e, principalmente, do animismo das culturas africanas. O animismo africano prevalece sobre os valores da realidade, fazendo com que o *leitor ocidental perceba que o sobrenatural encontra-se ali*. (Grifo meu).

Cabe ao leitor ocidental perceber essas inúmeras manifestações do sagrado não como a estética do “maravilhoso” ou do “fantástico” estas assumem uma tendência, segundo Greenblatt (1996), vinculada ao pensamento imperialista que evita profundas reflexões sobre o sagrado e minimiza o valor da religião desses povos. Classificar como maravilhosas, fantásticas ou mágicas, vivências tão comuns do africano, é reforçar a ideia eurocêntrica de primitivismo e superstição à instituição mais importante do continente negro – o sobrenatural. Em África, certos fenômenos considerados mesmo absurdos, incomuns ou impossíveis às demais civilizações, são comuns e fazem parte intrínseca de uma percepção do real, de uma realidade *animista*.

O escritor Henrique Abranches, ao ser perguntado sobre se seria o caso de se referir aos *Omakissi* como um caso de realismo mágico, refutou a nomenclatura:

– Eu acho que não está certo. *Não é mágico*. Mágico tem outras conotações. No cinema e na literatura americana, o mágico é uma pessoa que faz um gesto e outra pessoa aparece com um chapéu alto. Quem deu o melhor nome foi Pepetela. Ele chamou a isso uma vez. Disse que eu havia inventado o *realismo animista*. É claro que não se pode fazer declarações assim sem um estudo mais sério. [...] O que eu faço muitas vezes são estórias à roda de um realismo animista, que é um realismo que anima a natureza. Que, na realidade tradicional, são qualidades animistas. *Não são mágicas. Aquilo está baseado em antepassados e em poderes que existem na natureza* (Abranches, 2011:5. Grifo meu).

Abranches cita a expressão “realismo animista” sugerida inicialmente em Angola pelo escritor Pepetela. O termo para referir-se à arte africana é uma tentativa de conceituar elementos “surreias”, mas sem cair na armadilha de nomeá-las a partir de termos e estética “eurocidental”. Pepetela destaca essa expressão em *Lueji* (1989), um de seus romances:

- Aqui não estamos a fazer país nenhum – disse Lu. – A arte não tem que o fazer, apenas reflecti-lo.
- Eu queria é fustigar os dogmas.
- Eu sei, Jaime. Por isso te inscreves na corrente do *realismo animista*...
- É. O azar é que não crio nada para exemplificar. E ainda não apareceu nenhum cérebro para teorizar a corrente. Só existe o nome e a realidade da coisa. Mas este bailado todo é realismo animista, duma ponta à outra. Esperemos que os críticos o reconheçam. [...] O Jaime diz a única estética que nos serve é a do realismo animista, explicou Lu. Como houve o realismo e o neo, o realismo socialista e o fantástico, e outros realismos por aí. [...] isto que andamos a fazer é sem dúvida alguma. Se triunfamos é graças ao amuleto que a Lu tem no pescoço (Pepetela, 1997 *apud* Saraiva, 2012:s/p. Grifo meu).

A mesma ideia nos traz Carmen Tindó Secco, no prefácio de escritor e poeta angolano, Boaventura Cardoso:

O termo [“mágicas”] está entre aspas — como também no título deste prefácio [Entre mar e terra: Uma polifônica viagem pelo universo “mágicoreligioso” de Angola] — porque o que parece “mágico” e “fantástico” (categorias de uma crítica europeia, ocidental), faz parte do *animismo característico de uma visão africana da existência*. (Secco, 2001: 26. Grifo meu).

Freud em *Totem e Tabu* (1913), no capítulo “Animismo, Magia e Onipotência das Ideias” faz um apanhado teórico acerca do animismo e conclui que certas sociedades vêm no *animismo* seu sistema de ideias: “O termo *animismo* serviu antigamente para designar determinado sistema filosófico [...] O que provocou a criação desse termo foi o exame das

interessantíssimas concepções dos povos primitivos, pré-históricos ou contemporâneos, sobre a natureza e o mundo". (Freud, 1958: 453. Grifo meu). Freud, já no início do século XX, afirmava que o animismo era uma concepção de mundo própria de certas sociedades (Freud, 1958: 456).

Tarouco (2010) observa que este questionamento sobre o Realismo Animista vem ao encontro da tentativa de busca e representação da identidade do eu africano frente ao Outro colonizador, dentro de uma realidade própria como é a realidade africana (pós) colonial. Em seu artigo *O Realismo Animista e a Literatura Africana* (2010), a autora retoma a ideia de Freud acerca do animismo como concepção de realidade, mas a partir da leitura do crítico e professor de estudos africanos da Universidade de Cape Town, Harry Garuba:

Esse tipo de escrita [africana] subverte as convenções do realismo e a substituição pelo termo realismo animista sugerida por Harry Garuba parece ser a maneira mais apropriada de classificar essa narrativa, onde os elementos da cultura tradicional africana coexistem com os elementos modernos. Garuba acredita que a realidade africana possa ser mais bem compreendida através do viés animista, pois nada mais é do que a convivência harmoniosa do mundo dos vivos com o mundo dos mortos e dos tempos passado, presente e futuro (Tarouco, 2010, s/p).

Garuba, segundo Tarouco (2010), vê a necessidade de um conceito próprio africano, visto sua também própria concepção de mundo, de morte, de vida, e de tempo, tão diferente da qual fora trazida pelo colonizador entre os séculos XV e XIX. Harry Garuba utiliza o termo realismo animista para nomear uma tendência na ficção africana que é muito mais ampla que o realismo mágico: "Se o realismo mágico caracteriza-se por uma tentativa de capturar a realidade através de uma visão multidimensional do mundo, visível e invisível, a lógica animista subverte e desestabiliza a hierarquia da ciência sobre o mágico e a narrativa secular da modernidade, reabsorvendo o tempo histórico nas matrizes do mito e da mágica" (Tarouco, 2010, s/p). Assim, para

Garuba (2003) só o animismo explica o mundo africano, onde o mundo 'natural' convive com o 'sobrenatural', sendo ambas as realidades para o africano, porém, uma visível e a outra não.

De acordo com Brenda Cooper (1998), "escritores africanos frequentemente aderem a este animismo, incorporam espíritos, ancestrais e animais que falam às histórias, lendas folclóricas e a contos recentemente inventados, a fim de expressar suas paixões, sua estética e sua política".

Os gêneros "realismo maravilhoso", "realismo mágico" e "realismo fantástico" - consagrados nas literaturas ocidentais, com destaque para a América Latina na segunda metade do século XX — mostram-se hoje, a nosso ver, insuficientes para abarcar artisticamente a realidade sociocultural de povos que não abdicam de suas tradições de cunho animista.

Talvez, quando Couto diz que o 'fantástico' está presente no mundo africano, não se utiliza do termo no sentido literário, mas sim, quimérico³⁵, que para a cultura branca, cristã e ocidental, não existe na realidade material; o fantástico do africano é uma realidade, só que não visível aos nossos olhos eurocentrais. Pepetela, porém, escancara sua visão em relação ao tema, de forma irônica e crítica como a 'realidade' africana é vista pelo 'não-africano', como observada neste trecho de Lueji:

Se ao menos o checo tivesse feito oferendas aos espíritos, nos tivesse deixado pôr bacias de água à entrada para os deter...Nada! Nem queria ouvir falar, vem da terra da lógica matemática, da racionalidade elevada ao infinito, não pode entender os improfissionais que nós somos. Improfissionais feiticistas. Quer realismo, mas recusando o realismo de Kafka, e não entendeu o que é realismo aqui, o animista. Se fodeu e nós com ele. (Pepetela, 1989:75. Grifo meu).

³⁵ O termo fantástico vem de *phantasticus*, do grego *phantastikos*, derivado de *phantazein*, que significa 'tornar visível'.

Desta forma, hoje, se opta para evitar tais conceitos em relação às literaturas africanas, principalmente por estas se constituírem de elementos religiosos diversos. Essa valorização da religiosidade ancestral é latente em quase todas as manifestações literárias da África, com Pepetela, Boaventura Cardoso, Ben Okri, Chinua Achebe, Wole Soyinka, Ahmadou Kourou, Mia Couto, e suas respectivas tradições étnicas – banto, ibos, *yorúbás*, ndaus, shonas, etc..

Se o sagrado nas literaturas africanas tem difícil acesso ao ‘rótulo’ de Realismo Animista pelos críticos, ao menos poderia ser brindada com o título de ‘Realismo mágico-religioso’. Estabelecer um conceito estético próprio às literaturas africanas é o primeiro passo para a descolonização da mente (Fanon, 1961), e defendo que o uso do conceito de Realismo Animista para os romances africanos que abordam as manifestações do sagrado, vai além de uma questão literária, mas política, afinal, não é a toa que o termo “animista” do conceito está intimamente vinculado ao conceito de “animismo” religioso, e assim, reflete-se sobre esta tese, em que o autor de um texto “real-animista” tem muito mais a apresentar que apenas práticas religiosas do *anima*.

3 A RELIGIOSIDADE DOS COLONIZADOS DE MIA COUTO E CHINUA ACHEBE

“O DESCOLONIZADO, DA MESMA MANEIRA QUE O COLONIZADO, NÃO É SANTO: COMO SERIA , SE CONTINUA A VIVER UM PERÍODO TÃO CONTURBADO DE SUA HISTÓRIA?” (MEMMI, 2007:13)

PARA se analisar o choque religioso, tanto a partir do encontro colonial, quanto no embate das mentalidades e representações nas literaturas pós-coloniais, é necessário entender que esta literatura baseia-se em uma dialética comum – o colonizador e o colonizado. Mais precisamente, nas literaturas de Mia Couto e Chinua Achebe, o colonizado³⁶ assume papel de destaque, quase sempre se tornando protagonista do enredo. Afinal, é a partir do colonizado que se estrutura o discurso de revide dos textos pós-coloniais, pois a estética desta teoria é a estética do excluído (Paradiso, 2007).

Mesmo de mundos literários diferentes, Achebe e Couto elaboram personagens de perfis comuns: marcados pela cultura autóctone, em especial, a religiosa, problemáticos quanto a identidade e subversivos à política colonial e ao imperialismo. Este perfil pode ter alguma relação com a biografia dos seus criadores, já que, quase sempre, os autores pós-coloniais africanos estiveram ligados à alguma militância política.

Chinua Achebe foi embaixador da República da Biafra (1967-1970), durante os anos que esta tentava a separação da Nigéria. O autor viajou por diferentes países discutindo os problemas de seu povo, em especial, a fome, a

³⁶ Aqui, considero colonizado, todo e qualquer indivíduo nativo de ex-colônias. O termo colonizado sempre será pertinente a povos que foram oprimidos por invasões em suas terras, e não somente aos que no tempo narrativo, se encontram sob jugo do colonialismo. Temporalmente, Mia Couto trabalha com personagens de uma Moçambique já independente, não mais colônia de Portugal, enquanto Achebe, com personagens, que temporalmente, ainda vivem numa sociedade colonizada (somente em TFA). Todavia, todos esses personagens, livres ou não, são representantes desse grupo (pós) colonial, isto é, antagônico ao europeu colonizador.

interferência cultural “eurocidental” e o morticínio de crianças ibo. Neste ínterim, Achebe foi premiado não só por seu destaque como romancista, mas por seus textos de cunho político e panfletário, textos que acreditava ser a voz a favor de seu povo (TFA, 1986: vii). Em relação a sua trilogia, Achebe elabora protagonistas homens, que possuem em comum, problemas identitários e/ou trágicas marcas advindas da colonização. Em *Things Fall Apart*, Okonkwo protagoniza a história, como um herói trágico. Sua queda é resultado inevitável da chegada dos missionários ingleses e da nova estrutura político-moral-religiosa do Império. Já em *No longer at ease* (1960), Obi, neto de Okonkwo, é o personagem principal, que se torna o primeiro de seu povo [ibo] a estudar em Londres, recebendo assim, uma educação pelo padrão inglês. Em seu conto *The Sacrificial Egg*, Achebe também foca a problemática do choque entre educação cientificista europeia e as tradições religiosas e a superstição, centralizada em Julius Obi.

Já em *A Flecha de Deus* [*Arrow of God* (1964)], Ezeulu, o sacerdote de Umuaro (clã próximo ao de Umuofia), protagoniza um enredo que expõe a destruição cultural e religiosa dos ibos, resultado da forte presença dos colonizadores, aqui representados pelo Cristianismo. Assim, percebe-se que Chinua Achebe possui uma tendência literária em dar aos homens ibos, quase sempre homens de importância social da comunidade (Okonkwo de TFA é um guerreiro e ‘juiz’, Obi de *The Sacrificial egg* (TSE) é um intelectual e Ezeulu de AOG, um sacerdote), a voz para a exposição da problemática colonial, já que culturalmente, o homem é para os ibos o mantenedor e o pilar dessa sociedade.

Já Mia Couto, sendo um dos membros fundadores da Liga dos Estudantes Moçambicanos Antimperialista (LEMA) (Chabal, 1994:279), acabou, mesmo etnicamente branco, tomando aversão aos processos de invasão portuguesa em Moçambique, militando a favor da independência e denunciando em artigos de jornal as sevícias do imperialismo. A escolha dos protagonistas de seus romances vai para outro lado. O autor moçambicano, diferente de Achebe, não se foca em um determinado grupo étnico, como é o caso dos ibos, mas sim em um grupo heterogêneo e miscigenado como é a

população pós-colonial de Moçambique, que mesmo de uma raiz banto, é formada por etnias como *suahílis*, *makhuwa*, *macondes*, *ajauas*, *shonas*, *angonis*, *tsongas*, *chopes*, *ndaus*, *senas*, *bitongas*, além de europeus e indianos. Com os dados de Brito (1995), a partir de um senso com finalidade de observar o comportamento religioso dos eleitores da Moçambique moderna, as religiões também seguem essa heterogeneidade, prevalecendo, porém, as religiões “animistas” com 31,9%, seguida por católicos 24,1%, protestante 21,5%, muçulmana 19,7%, hindus 0,04% e outros 2,8%. Essa mistura, miscigenação, mestiçagem e sincretismo moçambicano se refletem no protagonismo da literatura de Mia Couto. Enquanto Achebe privilegia homens do alto escalão social ibo, Couto não mantém uniformidade.

Em *Terra Sonâmbula* (1992), Tuahir e os meninos Muidinga e Kndizu dividem o centro da narrativa. Em *A varanda do Frangipani* (1996) o protagonista é um *xipoco*, isto é, um fantasma, chamado Mukanga. Irene protagoniza *Vinte e Zinco* (1999), enquanto que a polifonia reina em *O Último Voo do Flamingo* (2000), Mariano, em *Um Rio Chamado Tempo, uma Casa Chamada Terra* (2002) e Mwadia, que divide o protagonismo de *O outro pé da sereia* (2006) com a imagem da Virgem Maria. O elo entre esses muitos protagonistas de Mia Couto é a religiosidade; todos possuem referências diretas ou indiretas com o mundo sobrenatural, com os feiticeiros, os *nyangas*, seres míticos e com a própria morte – recorrente em seus contos.

Como se pode ver, a ideia de descolonização foi marca presente na vida desses dois autores; esta é observada em seus textos, quando há a valorização da cultura autóctone, da população colonizada e ao mesmo tempo a caricatura do invasor. O texto pós-colonial visa à construção imagética contrária da que fora criada no processo colonizador e, conseqüentemente, na historiografia oficial: a valorização do invadido e a demonização do invasor.

Valorizar o colonizado no texto, bem como sua cultura, é uma das estratégias de “descolonização”. Bonnici (2005:21) observa a descolonização não apenas como a emancipação política ou independência, mas como “o

desmantelamento de todas as formas coloniais de poder". Além disso, é perceptível a observação da descolonização através de textos nas colônias invadidas, mais forte do que nas de povoamento, sendo implementada através da revalorização da cultura e língua nativa (características próprias de Couto) e a adoção de uma identidade local. Bonnici continua: "A descolonização da mente é, de fato, um processo difícil, lento, complexo e contínuo, especialmente diante da substituição sutil do colonialismo pelo neocolonialismo e pelo controle global" (Bonnici, 2005:21). Assim, a literatura é uma das ferramentas para o processo de descolonização mental, anti-imperial e anti-hegemônico.

Nesta literatura, marcada por uma dialética e parâmetros binários, os colonizados seriam classificados diante disso, como não brancos, não cristãos e supersticiosos (pois não estariam inseridos dentro da cientificidade acadêmica visada pelo europeu) e não civilizado, formando no mundo colonial não somente dois tipos de classe, mas dois tipos de seres humanos – o colonizado e o colonizador.

No romance de Mia Couto, os personagens, classificados como 'colonizados', subdivididos em: *Grupo A*: Personagens com parentesco familiar com Mwadia: Zero (marido), Jesustino Rodrigues (padrasto), Constança (mãe), Edmundo Esplendor³⁷ (pai), Luzmina Rodrigues (tia), Chico Casuarino (tio); *Grupo B*: Personagens com laços afetivos: Lázaro Vivo, Singério, Zeca Matambira e Mestre Arcanjo; *Grupo C*: Subalternos na nau: Nimi Nsundi (escravo), Xilundo (escravo), outros escravos figurantes e Dia Kumari (indiana e aia); *Grupo D*: Subalternos em terra: Baba Inhamoyo, Nogomo Mupunzangatu (imperador), a mãe do imperador, Mingane (mouro), o adivinho mouro e figurantes.

Nesse perfil, o *OPS* apresenta várias personagens que vão de encontro com o perfil do que chamamos de colonizado. Dentre os vários, destacamos

³⁷ Edmundo, apesar de moçambicano vive em um limbo cultural. É um comprador. Um colonizado que se vende aos colonizadores, pertencendo assim a ambos os grupos.

mais a frente os mais importantes para o enredo e, conseqüentemente, para nossa análise: os escravos Nsundi e Xilundo, a indiana Dia Kumari, e os moçambicanos Mwadia Malunga, seu marido Zero Madzero e o adivinho Lázaro Vivo.

Os colonizados em *OPS* são caracterizados por Mia Couto muito mais através de elementos externos do que internos. A construção psicológica das personagens do autor (neste romance específico) não é das melhores. Contudo há uma explicação. Segundo Fanon (1968: 116) o sujeito colonial é identificado em uma associação heterogênea de textos e discurso da história, literatura, ciência e mito, isto é, "o sujeito colonial é sempre 'sobredeterminado de fora'", por elementos externos.

Mas a construção psicológica dos colonizados não chega a ser anulada no romance; muitas vezes é o narrador ou a construção dialética que apontam características psíquicas das personagens. Na própria contracapa do livro [versão brasileira], observamos uma característica interna de Mwadia: "é a personagem que aproxima culturas, religiões e momentos históricos distintos. Como uma embarcação capaz de ligar passado e presente".

Já os colonizados de Achebe são melhores construídos a partir de uma perspectiva psicológica. Em *TFA*, há um grande número de personagens, os quais divido em dois grupos: *Grupo A*: Personagens com parentesco familiar com Okonkwo (protagonista): Nwoye (primogênito, filho da primeira esposa), Nma (primeira esposa), Ekwefi (segunda esposa) Ojiugo (terceira esposa), Obiageli (filha da primeira esposa), Ezinma (filha de Ekwefi), Ikemefuna (filho adotivo), Nkechi: (filha da terceira esposa), Nneka, Nwofia, Onwumbiko e Onwuma (filhos natimortos [ogbanjes], de Ekwefi), Unoka (pai), Uchendu (tio) e Akwiku (sobrinho); *Grupo B* - personagens com relações indiretas: Ezeudu (ancião e amigo), Obierika (melhor amigo), Okagbue (curandeiro) e Chielo/ sacerdotiza de Agbala (oráculo), os *egwuwus* (espíritos mascarados) e Enoch (nativo convertido). Destes, focaremos em Okonkwo, Ezinma, Nwoye, Chielo, os *Egwuwus* e Enoch.

Já em *Arrow of God [A Flecha de Deus]* (2011), Ezeulu, o sacerdote de Ulu é o principal personagem, cujo demais giram em torno - Obika (primogênito), Oduche (filho caçula), Edogo (amigo), Moses Unachukwu (nativo convertido) e Akuebue (melhor amigo). Apenas Ezeulu e Oduche serão analisados.

Percebe-se que os personagens 'colonizados' nas literaturas pós-coloniais africanas, em especial, de OPS, TFA e AOG possuem marcas características frequentes em suas construções, sendo a anulação e/ou o conflito de identidade as mais frequentes, fruto do encontro com o branco e com o cristianismo.

Esta frequente característica das personagens africanas está intimamente ligada pelas dobras do sagrado, remetendo a busca da identidade confundida ou dilacerada pelo colonizador à jornada do herói, ou o *monomito*, um conceito de jornada cíclica presente em mitos religiosos (Campbell, 2004), estruturando-se nas ideias de arquétipos, dos ritos de passagem (Van Gennep, 1978) e do sacrifício, perfeitamente exemplificados na personagem Mwadia, de *O outro pé da sereia*, de Mia Couto e Okonkwo, de *Things Fall Apart*, de Achebe.

A saída do lar, a busca ou o exílio, as penosas tarefas, o regresso e o sacrifício são elementos comuns na saga desses dois personagens. Ambos doam suas vidas no final das narrativas, fortalecendo a ideia que o herói mítico afirma que "de uma vida sacrificada nasce uma nova vida. Pode não ser a vida do herói, mas é uma nova vida, um novo caminho de ser, de vir a ser" (Campbell, 1990:144). Os questionamentos identitários de Mwadia e de Okonkwo atingem tanto a problemática da africanidade nas sociedades (pós)coloniais, quanto da religiosidade de seus povos.

Tanto o *monomito* quanto as metáforas sacrificiais e de ritos de passagens são elementos muito fortes no mundo sagrado e social das inúmeras etnias africanas. Embora diferentes por questões étnicas, culturais, gênero e crença, os personagens colonizados de OPS, de Mia Couto e de TFA,

de Achebe, narrativas em que focamos neste trabalho, têm algo em comum – todos sofrem conflitos de identidade e, nesta perspectiva, a busca de uma identidade estará intimamente ligada à religiosidade e à religião. Não há como desassociar identidade e religião nas literaturas pós-coloniais em África.

Estudar religiões e religiosidades nas literaturas pós-coloniais é estudar que essas literaturas nasceram sob um dilema, entre dois pólos distintos, que se cruzam e se chocam. O texto pós-colonial se constrói pelo olhar do colonizado e do colonizador, cabe aos autores que, neste caso, denunciam o imperialismo e a hegemonia europeia valorizarem a imagem do invadido ao invés da do invasor. Nesta valorização, a religião e a religiosidade são esmiuçadas, partilhadas e reveladas como elementos decisivos para construção ou derrocada do sujeito colonial. Para tanto, cabe ao pesquisador entender esse mundo colonial a partir de seus habitantes que, no texto literário, são os personagens. Entre estes, as premissas teóricas do pós-colonialismo partem dos colonizados.

Homi Bhabha (2005), em sua reflexão sobre o obscurecimento cultural e identitário dos povos colonizados, considera necessário abstrair do sistema colonial seus matizes ideológicos. Assim, a religião é o arcabouço ideológico de ambos os lados, uma característica expoente do que cada grupo é e o que quer.

O processo de colonização implicou as representações do colonizado, ou seja, o desvirtuamento de sua cultura, à custa de um falseamento histórico, demonizando-o, anulando-o, objetificando-o. Assim, nossa proposta é revelar a religião e religiosidade desse grupo exposto em variantes manifestações políticas. Todavia, não se deve negligenciar as mostras da fé dos colonizadores (exposto aqui no quarto capítulo), pois tal grupo também se utiliza da religião como abordagem político-discursiva, a transformar a cruz em ceifa para abertura do plano de colonização geográfica e mental.

Assim, iremos esboçar algumas análises do mundo religioso de personagens de Mia Couto, em especial, do romance *O outro pé da sereia*

(2006) [OPS] e de Chinua Achebe, mais especialmente, em *Things Fall Apart* [TFA]. Todavia, para se entender a fenomenologia religiosa nas literaturas pós-coloniais africanas, não basta conhecer apenas os personagens dessas narrativas, mas seus mundos, sua geografia.

3.1 A GEOGRAFIA DO COLONIZADO – O ESPAÇO SAGRADO DE MIA COUTO E CHINUA ACHEBE

○ **PESQUISADOR** de religiosidades na literatura pós-colonial deve prestar atenção na geografia do sagrado, afinal, não há como entender ou conhecer o mundo religioso de um povo, se não conhecermos quem são esses povos. O texto narrativo nos fornece pistas sobre os espaços geográficos do enredo e, conseqüentemente, tem-se a ideia do grupo étnico que ali vive, e isso é fundamental para o pesquisador de religiões e religiosidades na literatura. Afinal, conhecendo-se a etnia, conhece-se também seu modo de vida, suas crenças, ideias, mentalidades e concepções de mundos.

O continente africano foi, desde muito tempo, construído a partir do imaginário branco ocidental como um espaço exótico, mítico, vasto e bárbaro. Não existe autonomia de um texto literário pós-colonial frente a seu ambiente cultural e histórico. As configurações desse ambiente são projetadas nas linhas e pena do autor, percebidas por este em seu tempo e espaço próprio. A escolha discursiva e ideológica do autor reflete um caráter muito maior que o estético: o histórico-cultural. Assim, o espaço/local onde os fatos se desenrolam é de suma importância para nossa análise, pois determinará o grupo étnico que estaremos trabalhando e, conseqüentemente, a base religiosa desses.

Todo local colonizado é, teoricamente, um local que funciona como uma Zona de Contato, conceito revelado por Mary Louise Pratt, em *Os olhos do império* (1999), que revela “espaços sociais onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra, freqüentemente em

relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação" (1999:27). É neste espaço que ocorre o choque religioso do colonizador com o colonizado.

Em *OPS*, há dois tipos de zonas de contato – fixa e móvel, ou móvel. Entretanto, para se entender essas zonas é necessário entender a estrutura dessa específica narrativa. O romance de Mia Couto perpassa dois blocos narrativos (B1 [ano de 1560/1561] + B2 [ano de 2002]), que abrigam outros miniblocos, desvelando veredas culturais por toda narração. Tal estilo será repetido no seu romance *A confissão da Leoa*, publicado em 2012. Seguindo Costa (2008), essas mininarrativas fazem movimento de abismo no interior dos grandes blocos e observa que “as narrativas, pertencentes a cada uma, superpõem-se umas às outras, em claro jogo espetacular. O abismo, criado no interior de cada bloco, estende-se ainda na relação entre eles, pois também se espelham. Tal organização narrativa permite-nos dizer que as fronteiras entre esses dois blocos são porosas” (Costa, 2008: 19). Dessa forma, a história se desenrola em um momento colonial/histórico (1560/1561), refletindo história do processo colonizatório local e o momento pós-independência, de 2002. Tanto em 2002 e 1560/1561, a narrativa se passa em Moçambique entre as cidades de Niassa e a fronteira do Zimbábue.

No início do romance, o casal Mwadia e Zero são apresentados ao leitor. Após a queda de um satélite, Zero crê que o objeto é uma estrela que caíra dos céus. Somente através de uma “comunicação de uma agência norte-americana” sobre o incidente é que o leitor começa a se situar geograficamente na trama: “Comunicação interna, urgente – um aparelho de espionagem usado pelos nossos serviços secretos desapareceu esta noite, algures no Norte de Moçambique [...]” (*OPS*, 2006:13). Páginas depois, o narrador descreve a localidade em que o casal vivia por trinta anos:

Todavia, aquele lugar nem sempre fora um território isolado, longe do mundo, do outro lado do tempo [...] ali se espriavam as chamadas mphalas verdes, as férteis

colinas dos montes camuendje. Converteram-se numa ilha esquecida quando se encheu a albufeira da barragem de Cahora Bassa. O Zambeze inchou e os riachos de Nkazi e Muzenguezi coalesceram, sepultando vales e terras baixas (OPS, 2006:15).

A partir deste trecho, *Antigamente* (fictícia) está ilhada em algum lugar da província de Niassa. O monte Camuendje (chamado de *Comundje*) citado está localizado próximo ao Zambeze, em Niassa.

Niassa é uma província de Moçambique, a maior do país em área e aquela que tem menos população. Está situada no extremo noroeste de Moçambique; montanhosa, foi muito afetada pela Luta Armada de Libertação Nacional. Em língua cinianja, *niassa* significa *lago* – uma das muitas relações que o romance tem com o elemento água. Cahora Bassa, citada no trecho, é a barragem homônima (Cabora Bassa durante o período colonial português), situada no Rio Zambeze, na província de Tete, em Moçambique. *Antigamente* parece-nos que está circundada de água, consequência de um possível vazamento desta barragem.

Não foi à toa, que Mia Couto deu como morada ao casal do romance, a localidade próxima à barragem. Na época da luta de libertação, Cahora Bassa foi símbolo do controle português na região. Na ocasião, “Mia Couto disse fazer parte dos milhões de moçambicanos que vibraram com a reversão da Barragem para as mãos do Estado moçambicano” (Manguana, 2006).

O vazio, a ruína e a morte são caracterizadores constantes da geografia do colonizado. Todos os espaços que circundam Mwadia e Zero estão marcados pela ausência. Justamente estes desenhos, feitos pelas letras de Mia Couto, demarcam a realidade das personagens, seres que vivem num limbo identitário, espiritual e físico. Isso se observa no trecho em que o Barbeiro da vila afirma: “Tudo isto devia ser sepultado, todos nós, devíamos ser sepultados” (OPS, 2006: 124).

Há anos que o casal se refugiara nesse além-mundo. Mwadia perdera a conta ao tempo naquele exílio de tudo [...] era um lugar agreste em que mais ninguém fizesse morada. Quando se instalaram naquele nada, nesse remoto dia, o burriqueiro [Zero] olhou a paisagem inóspita e declarou: - este lugar vai ser baptizado de Antigamente! (OPS, 2006:32).

O nome "Antigamente" advinha da saudade, do suspiro, dos lamentos de um tempo no qual outrora tudo era melhor, em que a religião tinha um papel essencial na vida: "Antigamente tudo era mais ordenado: o chão chamava e as sombras obedeciam. As rezas subiam, a chuva descia. Foi para reinstalar essa antiga ordem que ele nomeara aquela aridez" (OPS, 2006:32).

Além de Antigamente, há um segundo local, no romance, que compõe o itinerário da busca espiritual do casal *shona*³⁸. Após a queda da 'estrela', Mwadia e Zero acreditando que esta era uma 'criança', decidem enterrá-la em um local próprio, pois segundo muitas crenças africanas, as crianças, dependendo do modo como morrerem, devem ser enterradas em locais sagrados, muitas vezes bosques e espaços dentro de florestas. Para alcançar a resposta do que fazer com o 'corpocelste', Mwadia e Zero decidem se consultar com um *nyanga*, isto é, um curandeiro (sacerdote), chamado Lázaro Vivo, que vivia em Vila Longe.

Vila Longe, diferente de Antigamente, é anulado geograficamente e não temporalmente. As descrições de Vila Longe são fragmentadas, mas de grande trabalho lexical, como "esqueléticas paragens" (OPS, 2006:15), "lugar feito de areias, miragens e ausências" (OPS, 2006:31).

Vila Longe, como o próprio nome diz, marca sintaticamente a localidade que não é acessível; distante geograficamente da realidade dos povos autóctones. *Vila Longe* e *Antigamente*, espaços localizados em Moçambique, são metáforas do vazio, da anulação, da morte dos sonhos, do

³⁸ Etnia predominante ao norte de Moçambique.

real, do material. São locais sagrados de ida e volta de Mwadia e Zero, uma viagem ao interior em busca de uma identidade.

Nos textos de Achebe, entretanto, a geografia do colonizado se limita na região da ibolândia, o *sacrae spatium* das personagens colonizadas. Chamamos de *Igboland* ou ibolândia a região linguística e cultural do povo ibo, na Nigéria. Tal região foi sendo constituída no sul do país, principalmente ao lado leste do rio Níger, se estendendo para o oeste através das regiões Abia, Anambra, Ebonyi, Enugu, Imo, e partes dos estados de Delta e Rivers (Chigere, 2001:17).

Historicamente, a Ibolândia tomou uma grande parte do sul da Nigéria, e sua fundação mítica remonta a 3.500 a.C (Ogbaa, 1999: 76). De acordo com achados arqueológicos, este território nasce entre o eixo das cidades de Okigwe e Nsukka, inicialmente, o reino de Nri. Todavia, a mitologia ibo nega qualquer migração, êxodo ou ascendência de outros povos, para eles, os ibos chegaram ali no dia da criação do universo e do mundo—somente e simplesmente chegaram: “we did not come anywhere and anyone who tells you we came from anywhere is a liar”³⁹ (Ogbaa, 1999: 78). Essa concepção cede mais força a ideia de sacralização geográfica do espaço ibo, e toda e qualquer força contrária, isto é, que quebra a harmonia do sagrado é demonizado, como neste trecho, em que Oberika e Okonkwo conversam sobre os males que o homem branco trouxera:

Por acaso o homem branco entende os nossos costumes, no que diz respeito à terra? – Como ele pode entender, se nem sequer fala nossa língua? Mas declara que nossos costumes são ruins; e nossos próprios irmãos, que adotaram a religião dele, também declaram que nossos costumes não prestam. De que maneira você pensa que poderemos lutar, se nossos próprios irmãos se voltaram contra nós? O homem branco é muito esperto. Chegou com calma e pacificamente com sua religião. Nós achamos graça nas bobagens deles e permitimos que ficassem em nossa terra. Agora, ele consquistou até nossos irmãos, e o nosso clã já não pode atuar como tal.

³⁹ Nós não viemos de qualquer lugar nem de qualquer um, quem lhe diz que viemos de qualquer lugar é um mentiroso.

Ele cortou com uma faca o que nos mantinha unidos e nós nos despedaçamos (TFA, 1983: 161).

Os enredos de *Things Fall Apart* e *A Flecha de Deus [Arrow of God]* se passam nas ficcionais aldeias de Umuofia e Umuaro, respectivamente. Ambos locais estariam localizados na atual cidade de Onitsha, ao leste do rio Niger, na Nigéria. As estruturas geográficas de ambas as paisagens são muito similares com seu centro, o *ilo*, as vilas circunvizinhas, os *compounds*, as florestas sagradas e os vales e cavernas dedicadas ao oráculo. Essas vilas são as principais de um conjunto de várias outras.

Umuofia, que significa 'filhos do arbusto' ou 'filhos do bosque', é a aldeia principal de um grupo de nove outras, e é ali a morada do protagonista Okonkwo: "toda a gente conhecia Okonkwo nas nove aldeias mesmo mais além [...]" (TFA, 1983: 12). As demais vilas citadas no romance são: *Mbanta*, a terra natal de Okonkwo (vila de sua mãe); *Abame*, a vila saqueada e abatida; *Mbaino*, a vila cujo homem 'matou' uma mulher do clã de Umuofia; *Ire*: vila de Ogbuefi Ndulue; *Aninta*: Para onde Aneto fugiu após matar um membro do clã; *Ezimili*, e possivelmente *Umuazu*, *Ikeocha* e *Elumelu*.

Já em *A Flecha de Deus [Arrow of God]* (2011), as ações se passam em Umuaro, que consiste em seis vilas ou clãs. Umuaro é um vilarejo vizinho de Umuofia de *Things Fall Apart*, e em muitas passagens há correlações de fatos entre os dois romances. O nascimento de Umuaro é relatado no segundo capítulo, bem como os nomes de suas seis aldeias:

num passado muito remoto, quando os lagartos ainda eram poucos e estavam dispersos, as seis aldeias – Umuachala, Umuenora, Umuezeani, Umuogwugwu e Umuisiuzo – viviam como povos diferentes, e cada uma delas adorava sua própria divindade. [...] as coisas estavam tão ruins para as seis aldeias que seus líderes se juntaram para se salvar. Eles contrataram uma forte equipe de curandeiros para pôr as aldeias sob uma divindade comum. Este deus, convocado pelas seis aldeias, foi chamado de Ulu. A metade do feitiço foi enterrada num lugar que se tornou o mercado Nkwo, e a

outra, jogada no riacho que se tornou Mili Ulu. As seis aldeias tomaram então o nome de Umuaro, e o sacerdote de Ulu tornou-se o seu sumo sacerdote (AOG, 2011 : 26-27).

As estruturas residenciais dos protagonistas desses dois romances de Achebe são idênticas, sendo chamadas de *compound*, uma palavra inglesa, que traduzida significa “composto”. Porém, quando aplicada a um *habitat* humano, o termo refere-se a um conjunto de habitações [cabanas, chamadas pelos ibos de *obi*], partilhadas, tal como as casas de uma extensa família. Aliás, um *compound* quase sempre refere-se às habitações de representação familiar ou de clã e, nos romances de Achebe, é uma imagem metonímica da própria instituição ibo, pois nela se verifica a supremacia patriarcal, os modos de produção, hierarquia e a importância da religião:

A prosperidade de Okonkwo era visível em seu lar. Possuía um amplo *compound*, com várias habitações rodeadas por grosso muro de terra vermelha. Sua própria casa, ou *obi*, erguia-se imediatamente atrás da única porta existente no muro vermelho. Cada uma das suas três esposas tinha uma morada própria e o seu conjunto formava uma espécie de meia-lua por detrás do *obi*. O celeiro fora construído de encontro a uma das extremidades do muro vermelho, e altas pilhas de inhames erguiam-se dentro dele, com um ar próspero. No extremo oposto do *compound* havia um barracão telhado para os bodes, e cada esposa mandara fazer, junto à sua morada, um galinheiro. Perto do celeiro havia uma pequena edificação, a 'casa dos feitiços ou relicário, onde Okonkwo guardava as imagens de madeira de seu deus pessoal e dos espíritos dos antepassados. Adorava-os, oferecendo-lhes sacrifícios de noz de cola, comida e vinho de palma, e dirigia-lhes preces por si próprio, por suas três mulheres e seus oito filhos (TFA, 1983:22).

Da mesma forma que a *medicine house*, isto é, o santuário particular da família tem sua posição privilegiada no *compound*, assim também é o templo

geral da aldeia, localizada no centro de Umuofia: “Tinha seu altar erguido no centro de Umuofia, numa clareira” (TFA, 1983:20). Tal posição do templo, demonstra a centralização da religião na comunidade ibo.

Outros locais da paisagem dos textos de Achebe também têm forte significado sagrado, como a floresta ou bosque sagrado (*Evil Forest*), as grutas, cavernas e colinas destinadas ao oráculo: “o Oráculo das Colinas e das Grutas” (TFA, 1983:20), e o *ilo*.

Frequentemente o *ilo* também funciona como mercados ao ar livre, encontrando-se ali grande multidão e frequentes relações de troca e escambo. O *ilo* é um grande espaço aberto, como uma clareira no meio das árvores Awbu - ponto de encontro público, de assembléias, em que o sagrado aparece nos encontros dos *egwuegwus*, além de funcionar também como um espaço de recreação para as crianças (Ogbaa, 1999: 90-91). Todo *ilo* possui uma grande árvore, como o paineira em Umuofia: “a alta e antiga árvore-de-seda-e-algodão, que era sagrada” (TFA, 1983:49) e a árvore *ogbu*, uma espécie de figueira, de Umuaro (AOG, 2011: 204).

Tanto a geografia sagrada do romance de Mia Couto, quanto a de Achebe, revelam a evidente ligação entre os conceitos Sagrado, Terra, Memória e Ancestralidade, elementos inerentes ainda mais na literariedade africana (Mendes, 2012). Para os personagens banto e ibos o espaço produtivo e fértil tem valor de prosperidade, no sentido latino mesmo do termo *prosperitate*, isto é, ditoso, venturoso, bem-sucedido, afortunado e não o conceito trazido pelo colonizador de ascensão econômica, baseado na ideia de riqueza mercantil.

A partir da visão afrocêntrica, o valor da terra tem outra concepção no mundo mágico africano. Em grande parte das sociedades em África, todas as atividades ligadas à terra são acompanhadas de “fórmulas e ritos que garantem a permissão para a realização [desses] trabalhos que envolvem dimensões sagradas, posto que envolvem a transformação da natureza” (Adinolfi, 2004:5). Atualmente, os estudos pós-coloniais abordam as questões

territoriais dentro de uma perspectiva chamada ecocrítica (Garrard, 2006). Consequentemente, o estudo da ecocrítica se revela nos estudos sobre o sagrado, já que o território geográfico, a natureza, o espaço físico e a paisagem estão intimamente ligados ao mundo religioso africano. A profanação desse espaço é análoga ao processo de colonização, já que simbolicamente, os conquistadores usurpam, maculam e invadem essa 'terra' sagrada, morada de homens e deuses, vivos e mortos (Bosi, 2006:14).

O espaço invadido pelo colonizador tem papel importante na análise religiosa de romances africanos pós-coloniais. Umuofia mesma é descrita como uma cidade temida por todas outras cidades vizinhas, por sua 'magia', 'sacerdotes' e 'curandeiros', além de sua temida 'war-medicine', isto é, seu poder bélico e mágico, interligados (TFA, 1983:20). Isto mostra as relações políticas e religiosas do clã ibo, que contribuem para assertiva que o local invadido é mais que apenas um punhado de terra, mas uma terra sagrada, até mesmo, pela relação dos termos 'colonização', 'culto' e 'cultivo', termos da mesma raiz latina *colo*.

A invasão dessa terra africana é um sacrilégio, uma violação aos ancestrais, aos deuses e a população, e de certo modo, uma punição. No conto *The Sacrificial Egg* (1962 [2004]) o ataque do deus Kitikpa (da peste) é consequência da mudança econômica e social trazidas pelos ingleses, da mesma forma que em *A Flecha de Deus* [*Arrow of God*], no qual o narrador relaciona a 'profanação' trazida pelas construções de infraestrutura dos ingleses com as epidemias de varíola (AOG, 2011: 85). No mesmo capítulo, os empreiteiros são chamados de "Destruidor de *compounds* de nativos" (AOG, 2011:85), que vilipendiam as terras ibo, bem como suas estruturas. Portanto, com a chegada dos europeus, a terra perde seu conceito sagrado, desestruturando toda ordem cósmica fundamentada pelo mito e pela religião, necessitando assim, de uma "ressacralização".

Tal ressacralização, papel dos curandeiros, feiticeiros e sacerdotes das tribos passa a ser papel dos missionários, que renomearão os locais, batizarão rios, montanhas e vilas com nomes cristãos, como por exemplo, Padre Napier,

no romance *A estória do ventríloco* [*The Ventriloques' Tale*] (1999), da guianense Pauline Melville, que não somente renomeia as crianças ameríndias, mas também todos os lugares, como o monte Zariwa, cujo nome muda para Santo Inácio. Nos estudos pós-coloniais, renomear é apoderar-se do renomado.

A lógica é simples: terra sagrada [administrada pelos curandeiros nativos] -> dessacralização [invasão do colonizador] -> ressacralização [missionários cristãos] -> terra agora colônia.

Essa função dos religiosos é uma tentativa de minimizar o cruel estupro territorial dos conquistadores, que diferente deles, almeja pela luz do ouro e da prata e não pelo brilho das imaculadas almas nativas, mas que como eles profanam o que para o nativo era sagrado.

Essa reconstrução do mundo geográfico nativo pelos colonizadores recebe o nome de *worlding*, utilizado na literatura pós-colonial significando a apropriação que o colonizador faz do território do colonizado, isto é “o sujeito colonial está mostrando ao nativo quem realmente manda naquele espaço” (Bonnici, 2005:265). O termo deriva da filosofia de Heidegger, mas que Spivak (1985) utilizou como processo pelo qual o espaço colonial vem à luz no mundo, a partir do eurocentrismo, isto é, uma ‘construção’ desse mundo – sagrado ou profano.

Mircea Eliade (1995) refere-se ao espaço sagrado como poderoso e significativo e, como tal, é estruturado e consistente, em contrapartida, o espaço não sagrado é amorfo e vazio – os valores são díspares.

Logo, entender a geografia do colonizado, é entender sua história. Por fim, nossa proposta é, também por uma análise extrínseca do texto, tanto histórica e sociológica, quanto estética. No texto pós-colonial, a realidade social e histórica transborda, sobrepujando o limite unilateral e reducionista da historicidade oficial e do estruturalismo literário. Seguindo Caetano: “O texto literário, paradoxalmente, amplia as concepções de história e realidade conferindo-lhes novos sentidos, não se prendendo exclusivamente ao que

oficialmente se diz sobre os fatos e sobre os homens, vislumbrando mais do que aquilo que se vê. A ficção desprende-se do factual para, assim, poder dialogar com ele" (Caetano, 2007:06). É a partir de elementos internos e externos do texto que nossa proposta de analisar a cultura e manifestação religiosa de dois grupos contudentes do romance aqui trabalhado é essencial. Para analisarmos os mananciais religiosos e místicos dos colonizados, devemos antes observar sua localização histórica e geográfica para deciframos suas etnias e, conseqüentemente, suas crenças.

O território dessas sociedades agrárias (quase sempre) gira em torno de seus dois maiores e principais recursos – a água e a terra. Esses dois elementos são considerados por estes povos como divindades férteis, e essa fertilidade é tomada como doação pré-existente, altamente sacralizada. Logo, a água e a terra não devem ser apropriadas, mas ocupadas seguindo normas ancestrais (Leite, 1995/1996:112): "Para tanto, é necessário organizar e sacralizar essa relação, o que é conseguido através de pactos selados entre o homem e a terra [...]. Adinolfi (2004) também observa esse pacto com a água: "a utilização da terra, que tem um caráter sagrado, enquanto morada dos ancestrais, depende da realização de pactos com os seus espíritos guardiões, que de tempos em tempos devem ser renovados". O mesmo pode-se dizer em relação às "fontes d'água e rios" (2004:4).

Se a água e a terra são elementos essenciais na construção da mentalidade sagrada de inúmeras nações e etnias africanas, elas também serão fundamentais na construção da identidade desses povos. Enquanto Chinua Achebe revela a importância da terra (enquanto solo) na vida, nos costumes e na religião dos ibos, Mia Couto valorizará a água no mundo banto.

3.2 OS BANTO – OS FILHOS DAS ÁGUAS

HOUVE UM TEMPO EM QUE OS BRANCOS ERAM PEIXES QUE VIVIAM DENTRO D'ÁGUA. UM DIA UM NEGRO FOI PESCAR E PESCOU UM PEIXE

QUE, AO SAIR DA ÁGUA, SE TRANSFORMOU EM HOMEM BRANCO. ELE FOI CRIADO E EDUCADO PELO NEGRO, COM QUEM APRENDEU MUITA COISA. MAS QUANDO SE SENTIU SENHOR DE TODOS OS CONHECIMENTOS E OFÍCIOS QUE O NEGRO LHE HAVIA ENSINADO, TOMOU O PODER E DESDE ENTÃO NUNCA MAIS DEIXOU DE MALTRATAR SEU BENFEITOR. MITO MOÇAMBICANO (CORRÊA & HOMEM, 1977)

A PARTIR da década de 70 e com o advento dos Estudos Culturais, a impropriedade do termo “raça” começa a ser discutido e em seu lugar surge o termo “etnia”, designando o corpo social cuja similaridade não é apenas dérmica, mas cultural, biológica e linguística. De acordo com Lopes (2006:104), os banto constituem mais que um grupo étnico, são um grupo de “povos falantes de línguas que tem origem comum”.

O termo banto é o nome genérico referente a um grupo de cerca de 2000 línguas africanas estudadas por W.H. Bleck em 1860; termo apropriado pelas ciências (Balandier, 1968:64). Os estudiosos observaram que o termo *muNTU* era comum em quase todo grupo linguístico, permeando um mesmo significado (gente, indivíduo e/ ou pessoa). Assim, *baNTU* é o plural de *muNTU*, já que, de acordo com Lopes (2006:104), na maioria das línguas banto os nomes são antecidos de prefixos que distinguem seu grupo étnico, como por exemplo, o prefixo *ba*.

Num sentido lexicográfico, Banto “diz-se de ou dos indivíduos banto, etnia de negros da África subequatorial” (Luft, 2001:105). Todavia, a área pertencente a esse grupo etnolinguístico é maior, não se limitando à savana (subequatorial), mas à África subsariana. Os banto somam dois terços da população africana (Kaula, 1968:2), sendo assim muito comum sua inserção nas literaturas africanas lusófonas, como o caso de Mia Couto.

Now divided into groups made up of a vast number of smaller separate tribes, the Bantu-speaking people are descended from a group of people who lived more than two thousand years ago. The Bantu of today are among

the Africans who are emerging from their past into the modern world ⁴⁰ (Kaula, 1968:2).

Os banto creem que estão à mercê de irados deuses e malignos espíritos (1968:2). Mesmo patriarcal, como observamos no trecho em *Outro pé da sereia*: “à frente, o pastor, depois, o burro e, por fim a mulher” (OPS, 2006:31), em que Mwadia vem atrás do burro, a unidade familiar é constante na trama. Kaula (1968:2) observa que a família para os banto é importantíssima, pois esses povos creem que na união se faz a força de um povo.

O termo banto é usado, também, como o “nome” geral para mais de 400 grupos étnicos da África subsariana, desde a República dos Camarões através de África central e de África oriental até a África meridional. A unidade deste grupo, contudo, aparece de maneira mais clara no âmbito linguístico, uma vez que essas centenas de subgrupos têm como língua materna uma língua da família banto.

A partir de Lopes (2006), banto é uma designação apenas linguística⁴¹, sendo seu plural banto a designação de todo grupo étnico negro-africano do Leste e Centro Sul, que apresentam modos e costumes comuns bem como traços linguísticos semânticos. Desse modo, os banto são comumente classificados pela língua. Todavia, o termo pode ser aceito para descrever um grupo de diferentes povos que têm muitas coisas em comum (Kaula, 1968:1).

Obenga (1985:22) classifica os banto em grupos e subgrupos, expondo que toda variedade linguística moderna falada na África central, oriental e austral, possui afinidades muito profundas, derivando de um protobanto.

⁴⁰ Agora dividido em grupos, constituíram um vasto número de tribos menores separadas; a população Banto é descendente de um grupo que vivera mais de 2 mil anos. Os Banto de hoje constituem a maioria dos africanos que emergem de seu passado rumo a um mundo moderno.

⁴¹ Às vezes faz-se confusão entre o nome dos povos e suas respectivas línguas que sempre conservam o mesmo radical com prefixo classificador diferente. Por exemplo: povo bakongo, língua kikongo; povo mbundu, língua kimbundu; povo lunda, língua kalunda; povo ovimbundu, língua umbundu.

Diferente de outros grupos, os banto possuem características muito peculiares. O paleontólogo Théophile Obenga observou em suas pesquisas que os Banto se desenvolviam próximos de florestas abertas, principalmente perto de grandes cursos d'água (Lopes, 2006:116). Diferentes de outros povos africanos, preferem localidades abertas, pois creem no êxodo natural como forma de avanço espiritual, isto é, assim como a água tem seu curso, os banto também devem ter o seu. Em suas jornadas o rio, bem como a água, está presente. Mwadia, de OPS, reforça essa ideia: "Seguiram em direção ao rio [...] Contemplando a correnteza, Mwadia sentiu-se tomada por um irreconhecível impulso que a fez entrar na água. A coberto do rio, foi-se libertando das vestes. Lançou-as para a margem" (OPS, 2006: 35).

A religiosidade banto é intimamente ligada à água (claramente referenciadas nas literaturas não só de Mia Couto, mas de Boaventura Cardoso e Pepetela, por exemplo), tanto que o personagem Zero é, segundo o narrador, um conhecedor das águas e de seus habitantes: "Conhecer as habilidades do rio, ser visitado por espíritos que avisam sobre os ventos, remoinhos e hipopótamos, reconhecer as ilhas no meio do leito, saber onde dormir, tudo isso Madzero aprendera com seu pai" (OPS, 2006: 37).

Contudo, se Zero conhece os mistérios do rio, Mwadia, sua esposa, e protagonista do romance, conhece ainda mais, já que é uma filha d'água, a sacerdotisa de Nzuzu: "ser água na água, ficar longe do mundo, mantendo-se no seu centro" (OPS,2006:86).

Mas é com o cativo Nimi Nsundi que o narrador de OPS revela que aqueles que embarcavam na nau, os banto escravos, eram conhecidos como *anamadzi*, isto é, os da água (OPS, 2006:109).

Na sociedade banto africana, a água assume importância capital. Dutra (2001:275) revela-nos que em *Usos e Costumes dos Banto*, de Henry Junod, o antropólogo cita o ritual comunal *Psicuembo psi nissa mpfula*, ou seja, das oferendas que se deve ofertar aos antepassados e da correção de

possíveis erros para que estes façam com que a chuva de primavera venha a irrigar e fertilizar o solo.

Durante todo o romance, religião, religiosidade e misticismo estarão presentes e relacionados com rios, lagos, sereias, peixes, ou seja, com a água. Os banto, bem como os *shonas* (etnia banto), são grupos étnicos altamente religiosos e aquáticos, pois creem que os espíritos e a água fazem parte do “todo” humano. Observemos o diálogo de Rosie, a antropóloga brasileira e D. Constança, mãe de Mwadia:

Rosie registrou as representações mentais de negros na América e queria compará-las com o imaginário africano. Ela achava que havia ligações misteriosas entre as duas margens do Atlântico nos mitos religiosos.

- Os sonhos deles evocam espíritos que só podem vir daqui de África.
- Os espíritos não vêm de nenhum lugar. São como a água: estão dentro de nós.
- Esses espíritos moram aqui, nos rios africanos, insistiu Rosie (OPS, 2006:169).

Para entendermos as crenças de Mwadia e sua família, Madzero, e do adivinho Lázaro, nos interessa o grupo dos banto *shona* (*xona*), visto que é desse grupo étnico que eles fazem parte.

3.2.1 Os shonas ⁴² – Mwadia e Zero

ESTENDENDO-SE por mais de 30 hectares, na atual região do Zimbábue, fronteira com Moçambique, existem ainda hoje ruínas gigantescas de pedras, testemunhos de uma civilização. Tais ruínas são o que sobrou de templos,

⁴² Escolhemos a grafia *shona* para esta etnia, cujo nomenclatura varia em *XiShona*, *ChiShona*, *MaShona*, *MaXona*, *XiChona* ou *ChiChona* ou apenas *Shona*, *Xona* ou *Chona*.

casas, fortalezas edificadas a partir do século IX por Banto da etnia *shona* (Lopes, 2006:119).

Os xonas são oriundos da região do Lago Tanganica, na Tanzânia de hoje, e iniciaram seu deslocamento para o sítio atual por volta de 850. Lá chegando, eles se espalharam pelas regiões sul e sudeste do atual Zimbábue, onde descobriram ouro, cobre, ferro e outros metais. (Lopes, 2006:119)

Como praxe dos Banto, os *shonas*, (precisamente o clã *shonas rózuis*) (Lopes, 2006:119) ergueram, em homenagem aos seus antepassados, um santuário faraônico a qual deram o nome de *Dzimba Dzemaue* – “casa de pedras”. Fagan (1984:9) nos revela que *Dizimba Dzemaue* foi o que deu o nome à região que conhecemos como Zimbábue.

Shonas são os elos entre as duas épocas do nosso romance. Primeiro, por ser o grupo étnico que dá origem e ergue o reino de Monomotapa no Zimbábue, o local foco da conversão insana de D. Gonçalo e depois já no século 21, por ser a etnia remanescente na imagem de Mwadia Malunga, a protagonista, seu marido Zero e o curandeiro Lázaro Vivo.

Os *shonas* eram muito desenvolvidos na questão econômica, pois recebiam produtos de outras localidades, com suas caravanas, que funcionavam também como escolta de membros (Kaula, 1968:10). Nei Lopes observa que os *shonas* eram grandes artesões em ouro e marfim (2006:119), que eles próprios transportavam até Sofala, no atual Moçambique. Estas matérias primas iriam justificar a cobiça portuguesa pelo império Monomotapa, conflito da primeira parte do romance de Mia Couto.

Al- Masudi, viajante árabe do século X, descreve os *shonas* da seguinte maneira:

São de um escuro azeviche, com lábios grossos. Alimentam-se sobretudo de sorgo e tubérculos. Apreciam muito os belos discursos piedosos a insistir sobre os deveres

para com os antepassados. Adoram numerosos deuses, que são animais ou plantas, mas veneram um deus supremo do céu e da Terra. Consideram seu rei um deus, mas não hesitam em matá-lo quando se afaste do costume e do direito (Al-Masudi *apud* Lopes, 2006:119-120).

Isso prova que esta etnia é muito rígida nos costumes, na tradição e no elo aos antepassados. O elo ao passado é o que rege a estória de *O Outro pé da Sereia*, quando Mwadia terá seu encontro com o passado, sendo o elo com a caravela Nossa Senhora da Ajuda, com o jesuíta D. Gonçalo da Silveira.

Basicamente rural, o grupo é distribuído entre o sul do Zimbábue e Moçambique.

Nos dois momentos históricos do livro, tanto o sul do Zimbábue (antiga Monomotapa) como o norte de Moçambique (Niassa e Tetê provavelmente) são os cenários do conflito da diegese, como já analisado. Pela riqueza multiétnica da região, nem com as palavras comumente utilizadas no romance de Mia Couto podemos afirmar com exatidão a tribo e/ou clã específica. Todavia, trechos, costumes e palavras nos referenciam a um grupo étnico e seus subgrupos linguísticos.

Segundo *Encyclopedia of Twentieth-century African history* (2002), os *shonas* e seus clãs predominam as fronteiras entre Moçambique e Zimbábue, com um total de 9 milhões de pessoas (Zezeza; Eyoh, 2002: 623). A maioria deles praticam religiões tradicionais africanas, isto é, o animismo⁴³. “The Shona people of Zimbabwe believes that the spirits of the deceased, called *mhondoro*,

⁴³ É de consenso entre os pesquisadores da religião, que o termo animismo sintetiza as inúmeras manifestações religiosas dos africanos. Entretanto, muitos também consideram o fetichismo como uma variação. Sobre o fetichismo iremos abordar no capítulo 4.3.3 – *Fetiches Africanos e Cristãos*.

continue to affect the lives of the living. [...] emphasize the role of the Spirit in several areas⁴⁴” (Zezeza; Eyoh, 2002: 80).

Os *shonas*, os *banto*, os africanos em si, são indivíduos em quem a imaterialidade é base do dia a dia. Os espíritos, a religião, e a divindade são como membros da família, instituições familiares que representam a ancestralidade e, por conseguinte, a coisa mais importante na identidade africana: sua história passada.

3.2.1.1 *Mwadia Malunga, a canoa*

“**SUA ESPOSA**, Mwadia Malunga”, é assim, com seu nome e estado civil que a personagem é apresentada ao leitor na primeira página do romance (OPS, 2006:11). A ligação de nome com a identidade da personagem é muito significativa. Como já observado, Mia Couto faz um trabalho estético de construção de personagens baseado em gostos, nomes, crenças etc. Mwadia, diferente dos demais personagens do romance, é o mais redondo de todos. Como principal, suas ações são fundamentais para a construção e o desenvolvimento do conflito dramático. Apresenta um alto grau de densidade psicológica, marcada pela alinearidade nos atributos que caracterizam o seu ser e o seu fazer.

Mwadia é complexa. Ao mesmo tempo em que é a tentativa de caracterizar todo um grupo social (isto é, a mulher africana pós-colonial), não pode ser caracterizada como plana/estereotipada, pois não tem a principal característica do personagem plano: a linearidade (Forster, 1974).

A Sra. Malunga é marcada por elementos próprios de personagens protagonistas redondos; na palavra de Junior (2005:39), “apresenta maior

⁴⁴ A população *shona* do Zimbábue crê que os espíritos dos mortos chamados *mhondoro* continuam a afetar as vidas dos vivos. [...] Enfatizam o papel dos espíritos em diversas áreas.

complexidade no que se refere às tensões e contradições que caracterizam a sua psicologia e as suas ações”. Negra, mulher, fruto de uma nação arrasada pela colonização e guerra civil, Mwadia busca seu destino espiritual. Essa busca inicia-se quando encontra uma imagem de Nossa Senhora às margens do rio (OPS, 2006: 38).

“Mwadia, essa que tinha corpo de rio e nome de canoa” (OPS, 2006: 16) revela que, além do corpo sinuoso como às águas de um rio, seu nome também tem a ligação com a água. Mwadia queria dizer “canoa”, em *si-nhungwé*⁴⁵. Homenagem aos barquinhos que povoam os rios e os sonhos (OPS, 2006: 19), revela o livro. Assim, a esposa do burriqueiro será a canoa que transportará a imagem de Nossa senhora, desde seu aparecimento no rio, em 1561, quando Moçambique era a mais nova colônia de Portugal. Seu sobrenome *Malunga* corresponde à palavra homônima de origem *Quicongo*, usada em Angola para se referir a uma espécie de manilha (usada como distintivo de nobreza); já no Brasil, refere-se a argolas e adornos em alguns candomblés.

Mwadia era a mulher que deveria crer, já que ninguém cria nela. Era anulada discursivamente: “[...] as mulheres tinham emudecido e os homens perdido a crença” (OPS, 2006: 15). Esse emudecimento pode ser a metáfora da perda da ligação da mulher com o mundo dos espíritos, já que elas eram as mantedoras da religiosidade de seus clãs. As mulheres eram as sacerdotisas, as profetisas da água como observamos em outros romances de Mia Couto, tal como em *Vinte e zinco (1999)*, com a adivinhadora Jessumina, que teve seu aprendizado nas águas profundas do lago Nkuluine, onde passou sete anos com o povo que habitava seu interior.

Mwadia teve uma educação cristã na infância, por intermédio da Tia, Luzmina, católica fervorosa que levava à sobrinha postais de santos e padroeiros, estudou em um seminário de Darwin, nas montanhas do Zimbábue. “A esperança de Luzmina não era apenas que a sobrinha ganhasse

⁴⁵ Si-nhungwé é um dialeto falado no noroeste de Tete, em Moçambique. Por vezes, grafada como Shi-nhungué, xinhungue, cinyungué ou si-nyungwé .

educação. Era que ganhasse vocação" (OPS, 2006: 83); no caso a vocação religiosa. Por ter sido educada em um colégio católico no Zimbábue, Mwadia transita nas margens de duas culturas. Ela aprendera as letras de Portugal e as vozes de Moçambique. O contraolhar em sua narrativa (Bhabha).

Todavia, o curandeiro Lázaro sempre soube que o destino de Mwadia era romper os ideais cristãos e voltar ao seu destino natural – de ser uma *nyanga*. O hibridismo de Mwadia, fruto da colonização, isto é, da inserção dos missionários católicos em Moçambique e demais ex-colônias portuguesas, é o que perturba Lázaro: “- Há muito que lhe queria dizer isto, Mwadia Malunga: Você ficou muito tempo lá no seu seminário, perdeu o espírito das nossas coisas, nem parece ser africana”. O hibridismo é destacado quando Mwadia responde: “há muitas maneiras de ser africana” (OPS, 2006: 46), e completa, questionando sua própria identidade: “- E quem somos, compadre Lázaro? Quem somos? (OPS, 2006:46).

A busca de identidade é destacada com o encontro da imagem católica, já que, mesmo não católica, conhecia os santos e a doutrina cristã advinda de seu passado no seminário. Mas, dentro de si, Mwadia sabe quem era. Sua identidade religiosa era mais forte, e refutava isso constantemente. Desde as simples credences tribais, como os banhos de ervas para repelir os espíritos e o mal (OPS, 2006:13), crença que aprendera com sua mãe:

- Agora venha, disse a mãe. Venha que vou lavá-la.
- Lavar-me?
- Quero que seja você, sozinha com seu corpo, a entrar nesta casa (OPS, 2006:74).

Com o pai, aprendeu que os espíritos viviam nos céus, sempre observando os vivos: “aquilo que se vê no céu nem sempre são astros. Aprendera com o pai a distinguir os verdadeiros dos falsos corpos celestes. Esses outros, os enganosos astros, são barcos em que viajam os que não souberam morrer (OPS, 2006: 19). Uma médium em potencial, sua ligação com

água é uma antecipação de muitos acontecimentos sobrenaturais e religiosos durante o romance.

Mukonyora (1999:276) revela que as mulheres não são importantes na tradição shona, do Zimbábue. Contudo, passam a desempenhar importante papel quando se assumem dentro do sistema de crenças ancestrais (como adivinhas e médiuns espirituais). Talvez Mwadia observava na imagem da Virgem Maria, símbolo da mulher subordinada, casta e silenciosa uma das “muitas formas de ser africana”, enquanto seu ‘eu’ buscava na identidade de nyanga a libertação do conceito cristão do que e como deveria ser uma mulher.

Mwadia era a perfeita mulher *shona*, a não ser pelo fato de que ainda não servia de canoa para os espíritos cruzarem os mares do intangível e chegar às terras dos homens. Contudo, quando se encontra com as águas, seu eu se diviniza: “Mwadia Malunga fez uma concha das mãos e recolheu água do rio. Depois, foi derramando uns pingos sobre a pele. [...] Mwadia suspirou, em suave murmúrio: - Hoje estou muito eterna” (OPS, 2006: 36). O rio a eternizava, levando sua alma ao mundo dos deuses, fazendo-a até mesmo ouvir seus habitantes: “- Ouçam como o rio canta hoje” dizia (OPS, 2006: 37).

Mwadia Malunga é colocada à frente da narrativa, criando o elo entre passado e presente, fé e razão, perdas e encontros. Mwadia é o colonizado triplamente objetificado: mulher, colonizada e negra: “Mwadia fez-se de contra-sensos - ela era do mato e nascera em casa de cimento; era preta e tinha um padrasto indiano; era bela e casara com um marido tonto; era mulher e secava sem descendência” (OPS, 2006: 69).

Mwadia torna-se a personagem que mais se enquadra como símbolo de africanidade pós-colonial. Afinal, carrega em si, em sua construção estética como personagem, muitas das características de uma nação

objetificada, anulada culturalmente, híbrida, religiosa, guerreira e, por muitas vezes, silenciada por prazos pressupostos hegemônicos das nações imperialistas.

A mulher ambígua (sofredora e forte) é a imagem metonímica das nações invadidas, que, mesma invadida, usurpada e roubada, tem forças para seguir adiante e promover o renascimento cultural e físico. Mwadia, assim como Moçambique, "secava", e isso é uma das inúmeras denúncias do autor. A escolha de mulheres para protagonizar seus romances é comum em Mia Couto. Prates (2006: 24-25) revela que as personagens femininas nos romances moçambicanos, diferentemente dos homens, expõem mais do que o sofrimento da colonização, mas, a sujeição de gênero numa nação de tantas cicatrizes como Moçambique.

Num universo de representação da realidade conflituosa de Moçambique e homens buscando respostas que expliquem as razões da guerra, as personagens femininas do romance dão um toque de beleza, ao mesmo tempo em que denunciam a falta de sensibilidade daqueles que incorporam não só a situação social da dor e do sofrimento da opressão colonizadora, mas reproduzem na mulher a violência que as torna sofredoras e sem voz para combater o mal que as persegue (Prates, 2006: 24-25). O próprio narrador de OPS revela: "Cada mulher sente o sofrimento de todas as mulheres" (OPS, 2006: 99).

Mwadia era uma árvore que vivia enterrada (OPS, 2006: 25) e sua libertação está intimamente ligada a libertar o espírito de Kianda/Nzuzu da imagem de N. Senhora. A história do casal se passa em 2002, a partir do relato do aparecimento da imagem nas margens do rio em que Mwadia se banhara, e depois pela viagem empreendida por ela, na busca de encontrar um local para abrigar a imagem da santa. Conforme o narrador, "a viagem não começa quando se percorrem distâncias, mas quando se atravessa as nossas fronteiras interiores" (OPS, 2006: 65). Assim, Mwadia, a canoa negra, evoca a terceira margem, o *in-between* (Bhabha, 1998) na metáfora mais importante do romance, chamada rio.

Em Vila Longe, ela se reencontra com o seu passado: “ela viajava no território em que o tempo nega a converter-se em memória” (OPS, 2006: 145), e marca definitivamente seu futuro. A busca pelo “outro pé da sereia” é uma metáfora de Mwadia em busca de um destino, o que se revela no final do romance.

3.2.1.2 *Zero Madzero, o burriqueiro*

ZERO, o valor nulo, sem representação nos números romanos, é um dos maiores símbolos da ausência e anulação. E este é o nome do marido de Mwadia, o burriqueiro Zero Madzero. O homem mal falava; desde há anos “que sua voz se tornara tão episódica” (OPS, 2006:14), um paradoxo de outrora, tempos que “calava cobras e lagartos”. Ele provinha de uma aldeia fictícia, chamada “Passagem” (OPS, 2006: 41), isto é, nem lá, nem cá.

Sua ausência é relatada no romance através de seu nome, como observado em “Zero se aproximava do próprio nome: ele se anulava, em ocaso de si mesmo” (OPS, 2006: 41). “Tonto”, como classificava o narrador (OPS, 2006: 15), Zero era um tradicional nômade tribal; pastor de burros e cabritos; conhecedor de mitos africanos (OPS, 2006: 17), muito pobre, mas um homem de muita fé.

Sua religião é incerta como a da esposa. Suas crenças variam desde esculpir um cajado de pastorear bifurcado, a fim de que suas cabras dessem à luz em igual número de fêmeas e machos (OPS, 2006: 15), até crenças baseadas em seitas evangélicas que infestam a sociedade moçambicana.

Na igreja lhe ensinaram que Deus só é se é único, mais que único. Ele que apagasse a multidão de deuses

familiares, essas divindades africanas que *teimavam* em lhe povoar a cabeça⁴⁶. (OPS, 2006:16. Grifo meu)

Mas, mesmo assim, Zero seguia à risca o legado religioso de seus antepassados, decidindo enterrar a “estrela” que encontrara no bosque sagrado, e a consulta com o curandeiro Lázaro. Tanto como a esposa Mwadia, Zero não conseguia se desvincular do hibridismo religioso, do peso do sincretismo que impedia o resgate “total” da identidade cultural e religiosa de seu povo. Contudo, a partir de argumentos de Spivak (1995) e Bhabha (2005), essa recuperação é impossível devido às condições de forte miscigenação cultural durante o processo de invasão colonial.

Do cristianismo e das tradições locais, Zero também herdou o machismo, fruto de uma sociedade patriarcal. “O pastor recusava banhar-se sozinho. Um homem fica menos macho se passeia as mãos pelo seu próprio corpo. Era essa a crença de Zero Madzero” (OPS, 2006: 12).

Junto com Mwadia na tentativa de contar a Lázaro sobre a “estrela”, Zero entra no bosque sagrado e reza não ao Deus e entidades judaico-cristãs, mas aos espíritos de seus antepassados:

Peço-vos, meus antepassados, que me concedam autorização para entrar nesta floresta. Peço mais ainda que autorizem Mwadia, minha esposa, a me acompanhar. Sendo mulher ela está interdita de entrar no bosque. Mas o caso é demasiado imperativo. Agora, irei dormir na margem da floresta, deitado sobre o último caminho. Amanha regressarei para confirmar se esta farinha foi deixada intacta como um sinal da vossa permissão (OPS, 2006: 34).

⁴⁶ Zero entra em um conflito de identidade a partir do conflito entre conceitos como monoteísmo, monolatria e politeísmo. Com a chegada dos cristãos em África, vieram juntos novos conceitos em relação à divindade, muitas vezes, incompatível com toda tradição religiosa milenar dos povos negros.

Nessa passagem mostra que sua crença nos espíritos é real e parte de sua identidade. A oração não foi feita na língua portuguesa, mas na língua nativa do local, um dialeto *si-nhungwé*, revelando que a oração em língua nativa é a forma de anular as forças espirituais do lado daqueles que oprimiram o povo; no caso, os cristãos portugueses. Rezar em *si-nhungwé* é uma forma de resgatar a identidade raiz, simbolizada nos espíritos do passado, e confundir os ouvidos do Deus cristão e seus santos.

A cena é descrita assim: Zero ajoelha, fecha os olhos, bate as mãos em forma de concha e inicia sua prece (OPS, 2006: 34). Há a possibilidade de que Zero seja do clã *hungué* (*n'hungué*, *nyongwé*, *nhungué* e outras formas), um subgrupo da etnia *shona*. O grupo é um dos grupos étnicos dominante em Tetê, oriundos de miscigenação ao longo dos séculos entre vários povos. Os seus membros falam o *si-nhungwé*— ou língua de Tete — língua comercial por excelência dos navegadores dos grandes rios, conforme Rodrigues (2006:200).

Evocar o antepassado reflete a evocação do passado anterior ao processo de urbanização, “civilização” e colonização do local – uma volta ao momento pré-lapseriano. Zero, que dizia estar “a esquecer-se” (OPS, 2006:14), só não o fazia, pois estas sociedades africanas, basicamente rurais fundadas na apropriação de terra coletiva, isto é, pertencentes à própria família, clã e/ou tribo, e assim, coesas através da solidariedade que lhes estava assegurada, são muito presas nas regras familiares e do culto aos espíritos familiares e deuses ancestrais – dificilmente um africano esquece seu passado.

Além disso, Zero era descendente dos *chikundas*, “bravos caçadores de elefantes, intrépidos viajantes do rio, lendários guerreiros [...] conduziram missionários, exploradores e comerciantes de escravos e marfim” (OPS, 2006: 20). Chegava até bater continência, ou *kukwenga* para a própria esposa, sua única companheira nesta terra de ausências.

A tradição do clã dos Achikundas era de construir canoas. “Ser canoeiro, era esse o meu sonho”, dizia Zero à Mwadia. Ela, então, responde:

“você não precisa sonhar, meu marido. Você é um canoeiro, eu sou a sua canoa” (OPS, 2006:37).

3.2.2 Do reino do congo – Nsundi e Xilundo

A SEGUNDA narrativa histórica, que, em capítulos alternados, conta como a referida imagem de Nossa Senhora chegou a Moçambique, e a busca pelo reino de Monomotapa pelo jesuíta D. Gonçalo da Silveira passa-se em 1560. Séculos antes de Mwadia, Zero, Lázaro e outros, a caravela portuguesa trazia outros indivíduos subalternos, que assim, como a população de Vila Longe, eram banto, negros e objetificados (Archer, 1957:213) por sistemas ideológicos perversos. Archer (1957:136) em seu livro *Terras onde se fala Português*, já relatava que os habitantes do antigo Reino do Congo fraternizavam com os moçambiques e é deste grupo que iremos abordar neste subcapítulo. Personagens dessa região africana sempre são bem representados nos romances ficcionais a partir de suas religiosidades como demonstra os trabalhos do professor da Universidade Estadual de Londrina, Sérgio Paulo Adolfo.

Dentre estes personagens, destacamos dois escravos que revelam suas religiosidades e identidades não em torno de rios, mas sobre as ondas dos mares.

3.2.2.1 Xilundo Inhamoyo

XILUNDO era tradutor e responsável pelo transporte da Virgem Maria. Escravo e “peça” da coroa portuguesa. Estava a bordo da embarcação Nossa Senhora da Ajuda. Os habitantes dessa nau, os jesuítas, marinheiros, escravos e alguns colonos provindos de Goa (OPS, 2006:51), almejavam encontrar o reino mítico de Monomotapa e, conseqüentemente, converter seu rei, para assim esta terra até os confins do reino de Prestes João ser de posse do “Deus cristão” (OPS, 2006:51).

Antes de entrarem no reino Monomotapa efetivamente, o grupo de missionários fora antes à aldeia de Bemba. Essa estratégia de deslocamento do colonizador antes de chegar ao local desejado era comum, afinal a invasão só era facilitada através de savanas e estepes, para conhecimento local (Canedo, s/d :18). A aldeia era terra natal de Xilundo. Este era encarado pelos seus como um traidor, afinal “tinha ido com os *anamadzi*, os da água”, uma analogia aos lusitanos navegadores (OPS, 2006: 258).

Xilundo inclinou-se perante o Baba Inhamoyo, seu pai, e chefe da tribo. O filho de Baba Inhamoyo não fora junto com os portugueses por livre e espontânea vontade. Seu pai enviara-o a Goa na condição de servo, tornando-se escravo dos portugueses. Contudo este era justamente o plano de seu pai. A família de Xilundo era de comerciantes de escravos. Seu pai tentava prepará-lo para herdar o negócio, afinal “no processo de ser escravo ele aprenderia a escravizar os outros” (OPS, 2006:258). A família, descendente de *vanguni*⁴⁷, viera provavelmente de Angola, migrando por décadas, a fim de comercializar escravos.

Xilundo, como tradutor, era bilíngue; falava banto e português. Aprendeu a ler e falar a língua portuguesa no navio, através do diário de bordo pelas mãos do Padre Antunes (OPS, 2006:256).

O livro é um objeto muito importante na narrativa, pois é um símbolo metonímico da identidade – somos o que lemos. Em *O outro pé da Sereia*, o livro é a fonte das ‘manifestações espirituais’ de Mwadia que revela: “um livro é uma canoa” (OPS, 2006:238). Para Xilundo o livro é um objeto sagrado, tanto que, ao ver Padre Antunes escrever seu nome em uma das folhas do diário de bordo, exclama:

- [...] tire me , por favor, tire-me desse papel.
- e porquê?
- Nos livros só cabem os santos e os deuses.

⁴⁷ Plural de *nguni*, grupo étnico proveniente da África do Sul e espalhado por Angola.

O único livro de que Xilundo ouvira falar era a Bíblia. Os comuns mortais pequenos e transitórios como ele, ficavam à porta desse território sagrado (OPS, 2006:257).

Após a morte de D. Gonçalo da Silveira, Xilundo foi incumbido de terminar sua tarefa – “de guardar o jesuíta”. Ocultara o corpo de D. Gonçalo já morto e enterrava seus pertences, que anos depois seriam descobertos por Mwadia e Zero.

Quando tentou lançar o corpo ao rio, Muzenguezi foi afligido por inúmeros peixes diabolicamente desenhados; eram peixes sem os olhos. Xilundo “enfrentava espíritos de mundos longínquos” (OPS, 2006:304), mas continuou a respeitar a ordem do imperador verdadeiro daquela terra, Nogomo Mupuzanguto, rei de Monomotapa. O imperador ordenara que o cadáver não ficasse em terra, com medo de esta azedar (OPS, 2006:305).

Nesse ínterim, Xilundo cria que os espíritos estavam punindo-o. Por ser um ávido crente na religiosidade local, Xilundo possuía medo de ser visitado pela alma de D. Gonçalo. Afinal, Xilundo cedia seu corpo a espíritos noturnos (OPS, 2006:305). O escravo, por sua etnia e condição de classe, era um proeminente suspeito na morte do jesuíta. Assim, decidiu voltar à casa de seu pai, Baba Inhamoyo, já que sentia que o cerco se apertava a seu redor (OPS, 2006: 311).

O mambo Inhamoyo confirmara a seu filho que a culpa da morte de D. Gonçalo fora dele mesmo; afinal, o jesuíta se “intrometera” nas terras dos Rios de Sena, rumo ao Monomotapa e como bom branco não navegava, mas sim pisava a água (OPS, 2006:307), uma relação direta ao desrespeito territorial que os portugueses conduziam, segundo suas crenças.

Xilundo, ainda temendo o fato, coloca: “Estou com medo, pai. Vão-me culpar, vão me perseguir”. E seu pai então revela: “esse padre, esse Gonçalo, não morreu, meu filho” (OPS, 2006:311). E continua expondo a sacralidade do sacerdote que, para ele, apenas voltou para o mundo das águas: “Você não o matou, meu filho. É que esse homem não é pessoa. É como água, não

nasce nem morre" (OPS, 2006:312); "não vê que esse Silveira é filho de Nzuzu, a deusa das águas?" (OPS, 2006: 313).

Com estas palavras Baba Inhamoyo reflete a ótica africana sobre a morte e aossacerdotes. Tanto o pai como o filho acredita que, sendo um sacerdote de Nossa Senhora, e esta vista como a deusa Kianda/Nzuzu, o jesuíta português seria um *nyanga*. Neste ponto vemos que Xilundo e Inhamoyo ressignificam a alteridade, permitindo a 'diferença'.

3.2.2.2 Nimi Nsundi

Em 1485, a esquadra de Diogo Cão, chega ao Zaire e atesta ao império português o que lá encontrara: "Muitos negros, com um rei muito rico! Marfins, escravos, há de tudo! [...] um bom aliado para nós, se os missionários souberem converter" (Archer, 1957:137). As palavras de Diogo Cão não tardaram de acontecer. Rumo ao Reino do Congo (atual Angola, Zaire e República do Congo), várias naus carregadas de missionários aportaram nas margens daquelas terras, catequizando reis e sacerdotes, efervescendo mentes sincréticas de brancos e negros.

Archer (1957:140) revela que, naqueles tempos, o maior negócio naquelas terras do Congo era o da escravatura. Nsundi foi o fruto dessa investida portuguesa na região. O escravo foi capturado no Reino do Congo e enviado a Portugal em troca de mercadorias. "Nsundi era um 'trocado', uma moeda de carne" (OPS, 2006:53).

Mia Couto revela os valores que o colonizador dava ao colonizado, objetificando-o, inferiorizando-o a ponto de valer menos que alguns objetos – espingarda, 100 espoletas, 50 balas de chumbo, um barril de pólvora e uma pipa de cachaça. Este era o valor de um homem. Nsundi se mostrava subversivo desde sua captura, revelando "inaceitável rebeldia" (OPS, 2006:

53). Como ato corretivo foi enviado a Goa, sendo assim levado para participar da missão “santa” dos jesuítas rumo a Monomotapa.

Sua rebeldia continuou na nau de N. Senhora da Ajuda; Nsundi tocava mbira nos porões, violando a interdição de cantar, dançar e tocar (OPS, 2006: 202).

Nimi Nsundi era um homem que tentava se vestir com apuro; alto, recebera o cargo de mainato no navio, tendo como função, manter a fogueira junto ao mastro acesa, “desnorteando os maus espíritos que moravam no oceano. Essa era sua crença” (OPS, 2006:58)

Seus nomes revelam um forte apelo identitário ao passado congolês. Mello e Souza (2002:47) observa que outrora, miticamente, o Reino do Congo nasceu a partir de grandes heróis. E um deles chamara-se Nimi. Seu sobrenome, provavelmente, refere-se ao local donde fora capturado. Nsundi era o nome de uma província do antigo Reino do Congo, cuja capital estendia-se sobre o Rio Inkisi, hoje na moderna Angola. Apesar de estar sobre o oceano, tinha a esperança de voltar para sua terra, mesmo em espírito, afinal, em sua crença, só o corpo morria: “sonhava emigrar do seu mundo. Pudessem ele inventar asas que o levasse para outro céu. Esse céu era o Reino do Congo, de onde fora arrancado e para onde, em sonhos, sempre regressava” (OPS, 2006:59).

Se, por um lado, é Mwadia que carrega a imagem a fim de protegê-la em 2002, é Nimi Nsundi que o faz em 1560. O escravo era de confiança aos olhos de D. Gonçalo da Silveira, desde que salvara a imagem de um acidente em Goa. Padre Antunes a carregava em seus braços rumo à Igreja de N. Senhora da Penha de França, quando tombou nas lamacentas margens do rio Mandovi. “Salvem Nossa Senhora!” - gritou D. Gonçalo (OPS, 2006:52).

Nsundi pulou no lodo, soerguendo a imagem da Virgem. Somente a religião é capaz de apresentar cenas tão antiféticas no mundo colonial – um negro escravo salvava a branca mãe de Deus. A onisciência do narrador nos

mostra a visão de D. Gonçalo perante Nsundi: “Ele não era tocável, era um escravo, um ser da outra margem” (OPS, 2006:52).

A devoção aparentemente cristã era orgulho para os sacerdotes. A mente híbrida de Nsundi provém de um processo de colonização na África que fora feita “sem conquista, sem guerreiros, e apenas pela penetração espiritual e o amparo civilizador” da coroa portuguesa (Archer, 1957:139). A diferença de identidade tem nas imagens simbólicas suas mais fortes recorrências efabulativas e, dentre elas, o fenômeno observado por D. Gonçalo é a que mais resume quem é Nimi Nsundi:

A devoção arrebatada do escravo à Santa. Não havia dia em que Nimi Nsundi não prestasse homenagem a Nossa Senhora, falando com ela, limpando-a, lavando-a, cuidando de que nem sol nem sal molestassem sua pintura. Gonçalo da Silveira muito se comovia com a entrega cristã do cafre. *Mal ele sabia o que essa devoção ocultava* (OPS, 2006:55. Grifo nosso).

O cafre, porém, invertia o processo sincrético dos jesuítas que batizavam divindades pagãs com nomes cristãos, anulando assim a identidade autóctone da divindade. Anulava Nossa Senhora, observando-a como Kianda, a deusa das águas bantas (OPS, 2006:52). Nimi Nsundi é o personagem mais religioso desse grupo (de 1560), todavia não iremos analisá-lo profundamente nesta subseção, deixando os fenômenos religiosos que o acompanham como sincretismo, possessão, entre outros, a ser analisados e discutidos mais adiante.

3.2.3 Um sári na caravela: a goesa Dia Kumari

UMA das figuras mais interessantes de *O outro pé da Sereia* na narrativa de 1560 é a indiana Dia Kumari, aia da fidalga portuguesa Dona Filipa (OPS,

2006:60). Desde *Terra Sonâmbula* (2002), Mia Couto propõe a construção de uma personagem indiana, Surendra Vala que, assim como Dia Kumari, problematiza a igualdade étnicorracial.

É a personagem diferente dos demais colonizados. Primeiro, porque não é de origem banto e, segundo, porque não tem ligações religiosas com a água como outros, ao contrário; é o fogo seu principal símbolo.

Kumari não é seu sobrenome, mas um título dado a certas mulheres na religião hindu: Kumari, ou Kumari Devi é o título concedido no Nepal às moças consideradas aspectos vivos de Durga, conhecida localmente pelo nome de Taleju. Literalmente, Kumari significa virgem em nepalês. Uma Kumari é uma menina pré-púbere, selecionada no clã *Shakya*. É venerada e idolatrada por alguns hinduístas, sendo observada como uma deusa. O título de Kumari é temporário; quando menstrua pela primeira vez, ou perde sangue em um acidente ou adquire certas doenças, a Kumari precisa renunciar o título (Ashford, 2004).

A indiana Dia Kumari, coberta pelo seu sári vermelho, era calada e excitava desejos do escravo Nnimi Nsundi: “Sou feita de chamas”, dizia (OPS, 2006:107).

A escolha do elemento fogo, bem como os símbolos que frequentemente são associados a ela (cor vermelha, fogueiras etc.), foi baseada pela forte imagem de resistência da personagem em acatar a cultura lusitana. A marca identitária de Dia Kumari mais proeminente é sua resistência religiosa, como observamos no trecho a seguir, em que discute com o escravo Nsundi:

- É isso que não posso aceitar em si: você se ajoelha como um cachorro perante os deuses brancos.
- Cuidado, Dia Kumari. Para a gente do porão, você também é branca.
- Ao menos eu não me esqueci dos meus deuses... (OPS, 2006:111)

Era inaceitável para a indiana que Nsundi se ajoelhasse perante a imagem de Nossa Senhora. A revolta era fruto de um episódio que culminou com sua viuvez: “o meu marido foi assassinado pelos portugueses. Quem o matou benzeu-se e ajoelhou-se perante a Virgem” (OPS, 2006:111).

O Cristianismo e o fogo eram as fontes de suas lembranças. Dois anos atrás, nas praias de Goa, Dia Kumari, perdeu seu marido e, como toda viúva da Índia na época, esperava o momento para o ritual Sati. Dia Kumari subvertia os princípios cristãos prevaletentes naquele estado indiano. Enquanto o grupo de D. Gonçalo queimava cristãos novos (OPS, 2006:161), a indiana lançava-se no fogo, seguindo fielmente sua tradição, subvertendo as fogueiras de Cristo.

[...] voluntariosa, ela acendeu a fogueira por sua própria mão e se ofereceu ao abraço das chamas [...] as labaredas não a consumiram e, incólume, ela atravessou o fogo. Familiares e vizinhos acreditaram que estivesse tomada pelos espíritos e afastaram-na de casa e do convívio da aldeia. A exclusão conduziu-a, depois, à escravatura (OPS, 2006:108).

Mas a indiana não encontrou diferenças, pois “no mundo a que pertencia, ser esposa é outro modo de ser escrava. As viúvas apenas acrescentam solidão à servidão” (OPS, 2006:108).

Sati feminino, de *sat* "verdade", na lingual hindu, também chamado *suttee* é uma prática funeral comum na sociedade indiana pré e colonial. A prática consiste em que a viúva seja lançada à pira crematória voluntariamente (a maioria das vezes por força e/ou coação), para que esta possa, no além túmulo, servir o esposo.

A partir de Hardgrave (1998), o termo é derivado do nome da deusa Sati, também conhecida como Dakshayani, que se autoimolou por *was unable to bear her father Daksha's humiliation of her (living) husband Shiva*. O ritual segundo Spivak em *Can the Subaltern Speak?* (1995), é uma das únicas

maneiras que a mulher tem de demonstrar sua independência por autoexpressão.

Amou o escravo durante a travessia da nau Nossa Senhora da Ajuda, ficando grávida. Anos depois, Dia Kumari foi levada para a Ilha da Madeira e, depois da morte de D. Filipa, “a escrava acabou seguindo para o Brasil. O barco em que viajava, porém, naufragou nas Caraíbas. Dali ela fora negociada, comprada por um fazendeiro que a conduziu para plantações na Virgínia” (OPS, 2006:269). Dia era, sem dúvida, uma mulher religiosa e diaspórica.

3.3 OS IBOS – OS FILHOS DA TERRA

SE Mia Couto escolhe os banto de Moçambique e do Zimbábue para abordar a religiosidade africana, Achebe escolhe seus co-irmãos da etnia ibo.

O povo ibo (Igbo e *Ndị Igbo*, na própria língua) é um dos três maiores grupos étnicos da Nigéria, seguido pelos haussá e *yorùbá*. A língua deste povo é homônima à sua etnia, isto é, ibo. Atualmente, a maioria fala inglês como segunda língua, devido a colonização britânica na região e, em alguns casos, fala uma série de subdialetos menores.

A origem histórica é incerta e quase sempre assimilada com relatos míticos e lendários (Ogbaa, 1995:11), como o mito de *Eze Nri*.⁴⁸ De acordo com a tradição oral ibo, o rei Nri, junto com seu povo, migrou de Aguleri (um antigo reino no sudeste da Nigéria) ao norte, e ali fundou um reino sagrado às margens do rio Anambra. Tal reino segundo Chigere (2001:18) era teocrático, que com o tempo, despertou a insatisfação de grupos ‘aristocratas’, que fundaram seu próprio clã – daí poderia ter nascido os ibos.

⁴⁸ Eze Nri, o rei Nri, seria o grande ancestral do povo igbo, bem como sua história um dos mitos de fundação da ibolândia.(CHIGERE, N. H. M. V. **Foreign Missionary Background and Indigenous Evangelization in Iboland. Munster: LIT, 2001**).

Apesar da falta de consenso entre historiadores e antropólogos em relação às origens dos ibo, uma coisa todos concordam, que os clãs que deram origem a ibolândia tiveram um ancestral comum, seja ele quem for. Os grupos e subgrupos ibo possuem as mesmas tradições matrimoniais, funerárias, 'batismo', circuncisão, leis de negociação, atitudes em relação a totens e tabus, por exemplo (Chigere, 2001:18).

Essencialmente agrícola, os ibos se expandiram baseados nas regiões férteis, próximo ao Níger. Demograficamente, são encontrados nas cidades de Imo, Enugu, Anambra, Ebonyi, Abia e River State, ou seja, praticamente só nas demarcações da ibolândia. Entretanto, encontram-se ibos em outras localidades da Nigéria, como Lagos, por exemplo - fruto da migração (Gordon, 2003:87). As principais cidades ibo são Aba, Abakaliki, Afikpo, Agbor, Asaba, Nsukka, Orlu, Owerri, Onitsha Okigwe, Umuahia, Porto Harcourt e Enugu, considerada por muitos como "capital" (Williams, 2008:196; Nwachuku, 2004:8).

Os ibos fazem parte de 18% de uma população nigeriana de 170 milhões de pessoas. Fazendo com que o sudeste da Nigéria seja a região mais densamente povoada do país e possivelmente da África. Toda essa população ibo, diferente dos banto, tem uma organização homogênea, o que outrora, antes da colonização inglesa não era visível. Os ibos eram um grupo fragmentado politicamente, sem centralização de poder, com exceções dos reinos Nri, Arochukwu (Arochuku ou Aro-Okigbo), Agbor e Onitsha (*Onitsha*).

Curiosamente, a organização do sistema político veio com o colonialismo britânico, que organizou a população por clãs, dialetos linhagens ou filiação aldeial. Tal política foi adotada pelos *warrant chiefs*, isto é, chefes apontados. Tais chefes eram nomeados por Sir Frederick Lugard, soldado, explorador e administrador colonial da Nigéria, entre 1914 e 1919. Em *A Flecha de Deus [Arrow of God]* (2011), Achebe ironiza tal política inglesa:

A grande tragédia da Administração Colonial Britânica era que o homem que trabalhava no local, e conhecia seu africano, e sabia do que estava falando, era constantemente desautorizado pelos idealistas do Quartel General. Três anos antes, eles tinham pressionado o capitão Winterbottom para que designasse, contra sua vontade, um chefe nativo para Okperi. Após longa negociação, ele escolheu certo James Ikedi. (AOG, 2011:84).

Ikedi era um nativo que recebera educação missionária. Esse era um dos pré-requisitos, que seria exceção quando Winterbottom convida o sacerdote Ezeulu. O *warrant chief* se mostrou autoritário e oprimia a população, tornara-se um *comprador*. Todavia, era justamente essa estratégia colonial: criar “uma dúzia de reis, que cresciam como cogumelos onde antes não havia nenhum” (AOG, 2011:86). Implodir a comunidade de dentro para fora.

Essa reestruturação mudou significativamente a sociedade ibo, que sob o colonialismo britânico no século XIX, tornou-se majoritariamente cristã sob a colonização, e tudo isso é denunciado no romance *Things Fall Apart* e nos demais romances da trilogia. Os textos de Achebe tornam-se um manual da vida ibo, com questões como rituais fúnebres, matrimoniais e outros de fundos sacramentais, como circuncisão, ritos de passagem, parto e batismo. Além de ser possível conhecer sua economia, política, religião e ética. Em contos e romances nos quais os ibos são protagonistas a terra tem valor fundamental, e ela aparece metonimizada no barro, na madeira e nos tubérculos, como a mandioca, o milho e a abóbora que tem sua própria festa: ‘Festival das Folhas de Abóbora’, e também ao inhame, protagonista da atividade agrícola, uma vez que é o alimento básico e sinal de riqueza e sucesso. É o tubérculo mais importante, chamado “rei da colheita”, masculino por natureza (TFA: 1983:30), ganhando até mesmo um festival só dele: Festival do Novo Inhame (AOG, 2011:10), ou *Iwaji*. Além disso, a terra tem caráter teomórfico, pois é reverenciada como divindade, chamada Ani, a grande deusa (TFA, 1983:36).

Os ibos são um grupo em que a agricultura é parte essencial da vida, logo a terra, a deusa Ani, possui uma semana de homenagem, chamada

Semana da Paz (TFA, 1983:35). Nesta semana, a terra descansa e é reverenciada, visto a época da plantação dos inhames. É proibido qualquer trabalho, ofensas ou guerra neste período (TFA, 1983:36), e até mesmo o enterro dos mortos. Afinal, segundo os ibos, a terra 'precisa descansar' e cavá-la a fim de sepultar os mortos neste período de 'paz' é sacrilégio. Fora deste período, fica proibido o sepultamento de pessoas mortas de certas enfermidades, tudo para evitar a 'contaminação' da terra bendita.

A sacralidade da terra também está metaforizada nas árvores sagradas citadas nas narrativas como o dendezeiro (TFA, 1986:15), a paineira (TFA, 1986:33) e a figueira (AOG, 2011:204), além do barro usado em materiais de uso diário, como potes (TFA, 1986:40) e instrumentos musicais (TFA, 1986:84), bem como na madeira, usada nas mobílias, nos instrumentos de música, nos ídolos (*ikengas*) (TFA, 1986:127; AOG, 2011:57) e principalmente nas máscaras sagradas (TFA, 1986:64; AOG, 2011:12). E são essas máscaras que trarão uma importância singular à religiosidade ibo, sua jurisprudência bem como a segurança das tradições, aliás, é uma máscara que simboliza todo o conflito em *Things Fall Apart*. Todavia, esse tema será abordado quando analisarmos os *egwugwus*, isto é, os espíritos mascarados.

Emenyonu (2004:12) interliga a terra com a identidade dos habitantes de Umuofia: "Em suma, Umuofia de Okonkwo torna a identidade dependente do território ou da terra; uma terra que apaga processos na medida em que se apresenta como um "corpo limitativo", ou seja, uma força com todo um conjunto "de códigos [...] para os seus habitantes, para melhor explorar o seu potencial de formação de costumes"⁴⁹. E continua exemplificando:

Por exemplo, *Things Fall Apart* faz uma quantidade desproporcionada de referências a terra e às atividades que são condicionadas pela terra. Todos os grandes

⁴⁹ In short, Okonkwo's Umuofia makes identity dependent on territory or the earth, an earth that erases process inasmuch as it presents itself as a 'limitative body', meaning a force with a whole 'set of codes [...] for its inhabitants, the better to exploit their habit forming potential. (texto original).

festivais e todas as atividades produtivas são estruturados em torno da Terra, os quais aumentam o prestígio de "Ani, a deusa da terra e fonte de toda a fertilidade". Ela participa da maior parte da vida das pessoas do que qualquer outra divindade.⁵⁰ (Emenyonu, 2004:12).

A ligação com a terra foi, durante os meados do século XX, um fator metafórico para o povo ibo, que desenvolveu forte sentimento territorial e identidade étnica. Isto acabou gerando sérios conflitos com outras etnias nigerianas, levando os ibos (a maior etnia) a criar um estado independente em 30 de maio de 1967, quando o governador militar da região, Chukwuemeka Odumegwu Ojukwu, declarou a República do Biafra, independente. Todavia, a guerra Nigéria-Biafra (1967 - 1970) aconteceu logo depois, sendo a República de Biafra reabsorvida pela Nigéria, devido sua derrota na guerra.

3.3.1 Okonkwo e Ezinma

3.3.1.1 Okonkwo, o herói trágico

ANTES de falar sobre a religiosidade de Okonkwo é necessário entender Okonkwo, um personagem complexo, ambíguo e claramente dramático. Complexo pela profunda caracterização psicológica da personagem (Forster, 1974), ambíguo, orgulhoso e dramático pela sua construção baseada no herói trágico grego.

Okonkwo, "um dos maiores homens de seu tempo" (TFA, 1983:17) significa o 'homem de [nascido em] Nkwo'. Este nome ibo baseia-se na junção dos termos *Oke*, que significa homem e *Nkwo*, um dos quatro dias da

⁵⁰For example, *Things Fall Apart* makes a disproportionate amount of references to earth and activities that are either played out on or conditioned by earth. All major festivals and all productive activities are structured around the earth, which is what enhances the prestige of "Ani, the earth goddess and the source of all fertility": She "played a greater part in the life of the people than any other deity". (texto original).

semana ibo, que coincidem com os quatro dias de mercado do clã. Esse personagem tido como um herói trágico se justifica pela estrutura do romance de Achebe que apresenta elementos do teatro clássico como a *hamartia*, a *hybris* ou *hubris*, *áte* e a peripécia. Okonkwo apesar de herói, divinizado através de suas virtudes, possui uma falha de caráter lembrada constantemente no romance: seu orgulho, o medo de ser fraco.

Ifeoma Onyemelukwe, em *Search for lost identity in Achebe's Things Fall Apart* (2004:39) acredita que os conflitos de Okonkwo giram em torno de uma crise interna: além de não ser um homem paciente nem tolerante, quer ser a todo custo o contrário do que era seu pai, como observamos neste trecho: "Não tinha paciência com os homens que falharam. Não tinha paciência com o próprio pai" (TFA,1983:13). Essa aversão pelo pai, Unoka, era motivada por este ser preguiçoso, covarde, bebedor, mão aberta e que nunca pensava no dia do amanhã. Além disso, Unoka era um *agbala*, um homem sem título comparado às mulheres (TFA, 1983:21). O medo de Okonkwo em se igualar a seu pai, se repete a todo o momento no enredo, desde a se assumir como homem violento com a família até a não aceitar qualquer tipo de fracasso: "Talvez, no fundo do coração, Okonkwo não fosse um homem cruel. Mas toda sua vida era dominada pelo medo, medo do fracasso e da fraqueza" (TFA, 1983:21).

Membro de um hegemônico grupo masculino, a construção estética de Okonkwo em *Things Fall Apart* é fruto da concepção de homem dos ibos, ligada fortemente a concepção de divindade suprema, como Chukwu. Chukwu, o deus supremo, é forte, poderoso, próspero e vitorioso, confundindo-se às vezes com rei Nri, o grande ancestral do povo igbo (Chigere, 2001). Esta divindade cosmogônica do povo ibo, é uma força masculina, cujo nome expressa seu poderio – "Chi" (criador) e "Ukwu" (grandioso), um líder nato e supremo (Nwadiora, Asante, 2007:101).

Logo, para um homem ibo, sua vida deve ser espelhada na grandiosidade e supremacia como a de Chukwu. Assim, o título de 'mestre' é honorífico entre os ibos, reforçando a necessidade de supremacia dos homens

frente aos outros: "the Igbo man does not except to be second or third. Only the first is enough to support his ego. [...] The Igbo selfhood is geared toward being the master of his chosen activity or profession. This manifest in the quest of mastery of one's trade, occupation and talent"⁵¹ (Mbefo, 1996). O prefixo *di* em ibo significa *mestre de*, assim um grande caçador é chamado *dinta*, um grande produtor de vinho de palma é chamado *diochi* (mestre do seringueiro), enquanto um grande lutador é o *dimgba* (mestre da luta). Okonkwo traduz isso em sua posição como grande guerreiro, lutador, pai de família e grande fazendeiro, afinal como analisa Palmer (1972:53) Okonkwo é a personificação dos valores da sociedade ibo, acredita ser autossuficiente (TFA, 1983:32) e que expor emoções é claro sinal de fraqueza. O narrador confirma que o protagonista nunca demonstrou emoções abertamente, com exceção do ódio e raiva (TFA, 1983:34), uma clara referência ao seu orgulho que ultrapassa o *anthropos* da tragédia, em que o herói trágico se assume acima de sua condição humana despertando a *nemesis* dos deuses. Quando quebra o preceito de paz na semana sagrada, ofendendo assim a deusa da terra, Okonkwo esconde seu remorso até mesmo do leitor, que só o percebe, quando este acrescenta à oferenda de desculpa um pote de vinho de palma a mais.

A caminhada de Okonkwo, diferente da jornada do herói (visto na personagem Mwadia, de Mia Couto), baseia-se nos passos do herói trágico, a partir da ultrapassagem do *métron*, uma transgressão do simples mortal, que não se limita em seu *anthropos*, motivado pela *hybris*, provocando então a *némesis*, o ciúme divino culminando com a *catástrofe*.

O orgulho e a ira de Okonkwo são elementos decisivos em sua queda. A primeira importante passagem no romance que aborda essa questão é relativa à Semana da Paz, isto é, a semana consagrada à deusa da terra, Aní. Como sabido, na Semana da Paz é proibido guerras, discórdias, trabalho ou qualquer outra situação que desestabilize a paz local. Entretanto, motivado

⁵¹ O homem ibo não aceita ser o segundo ou o terceiro. Somente ser o primeiro supre seu ego. [...] A individualidade ibo é voltado para ser um mestre em sua atividade ou profissão escolhida. Isto se manifesta em sua busca pelo domínio do próprio comércio, de sua ocupação e de seu talento.

pela ira, Okonkwo agride uma de suas esposas, Ojiugo, por ela ter atrasado a preparação de sua janta (TFA, 1983:34). Coube então ao sacerdote Ezeani punir severamente Okonkwo, repreendendo e rogando por uma oferenda de tecidos, cabra, galo e vários *cawries* (búzios).

O sacerdote Ezeani deixa claro que Okonkwo violou um preceito sagrado: "Não tenciono comer na casa de um homem que não respeita os deuses e os antepassados. [...] A deusa da terra, a quem você ofendeu, poderá recusar-se a nos dar auxílio, e todos nós pereceremos" (TFA, 1983: 35 - 36). De fato, as duras palavras de Ezeani eram consequências de um homem que, segundo o texto, não tinha "temor nem aos seus deuses" (TFA, 1983:35).

Por diversas vezes o herói é repreendido pelos mais velhos acerca da sua falta de humildade: "aqueles para quem os caroços de palma eram rompidos por um espírito benevolente, não deveriam esquecer-se de ser humilde" (TFA, 1983:32). Esse provérbio dos anciões ensina que a pessoas que é próspera deve ser humilde, pois tal humildade chega aos ouvidos dos espíritos benevolentes que partiram as nozes de cola, celebrando assim as bênçãos sobre ela. Todavia, conhecendo a autossuficiência de Okonkwo, o velho continua: "Mas não era verdade que os caroços de palma de Okonkwo tivessem sido quebrados por um espírito benevolente. Partira-os ele próprio".

Okonkwo subverte o conceito de *worlding*⁵² (Bonnici, 2005:265) tão decorrente do discurso do colonizador, pois é ele, um nativo, que constrói o mundo ibo em todas suas estâncias (cultural, geográfica, religiosa, moral, etc).

Okonkwo e Umuofia de TFA são 'entidades' isomórficas, uma característica comum dos personagens de Achebe. Assim como é Ezeulu e Umuaro de AOG, por exemplo. Essa equivalência entre a queda de Umuofia e

⁵² *Worlding* é um termo pós-colonial cunhado por Gayatri Spivak que descreve o modo pelo qual o colonizador traz seu espaço para o mundo. Esse "amundamento" é a construção do mundo do colonizador em detrimento do mundo do colonizado. O termo está intimamente ligado a conceitos como eurocentrismo e *terra nullius*, por exemplo, bem como a nomeação de territórios como Terceiro Mundo ou Primeiro Mundo. (Cf. ASHCROFT et al. **Post-Colonial Studies: The Key Concepts**. Routledge-Taylor & Francis Books, 1998).

a queda de Okonkwo revela um paralelismo entre eles em *Things Fall Apart*. A ele, Costa e Silva (*apud* TFA, 1983:6) repete as famosas palavras que Aristóteles dedicou a Édipo: “Não era essencialmente bom nem justo; e no entanto, não foi por maldades ou vilania instrínscica que ele caiu em desgraça, mas, sim, por um erro de julgamento, ao dialogar com os deuses do alto de sua posição e de sua prosperidade” (*apud* TFA, 1983:6).

Okonkwo de Achebe é um personagem assim como a protagonista de *O outro pé da sereia*, Mwadia, repleto de uma crise de identidade – *leitmotiv* das literaturas africanas pós-coloniais.

Que Okonkwo teve uma séria crise de identidade em *Things Fall Apart* é patente; cujo pai é indolente, frívolo, dado a festar e beber, imprudente e pobre [sem bens e títulos]. Este pai desprezível que, dificilmente, poderia prover sua família enche Okonkwo de desdém, que dentro de si, estabelecem-se crises e conflitos. A crise de identidade de Okonkwo, provavelmente, emana a partir dessas contradições internas⁵³. (Onyemelukwe, 2004: 38-39).

Essa contradição interna é convivência do orgulho e do medo dentro de si, motivados pela vergonha do pai.

Motivado pelo orgulho e ira, matou um homem acidentalmente, quase matou a esposa Ekwefi no festival do novo inhame, matou o jovem Ikemefuna, a qual o chamava de pai, desafiava os deuses, mas no fundo era comandado pelo medo de falhar: “[...] dentro de Okonkwo carregado de violência, arrogância e fúria, corresse o terror de ser fraco. [...] Embora Achebe isto não afirme de modo explícito, sempre que uma flauta soava, Okonkwo se enchia de medo” (Costa e Silva *apud* TFA, 1983:8). A flauta símbolo de Unoka, que vivia a tocá-la em festas e bebedeiras contrasta com a enxada, o ikenga e a

⁵³ That Okonkwo had serious identity crisis is patent in TFA; what with a father who is slothful, frivolous, given to drinking and merriment, improvident and poor. This lily-livered father who can hardly provide for his family fills Okonkwo with disdain. Crises and conflict set in. Okonkwo's identity crisis emanates probably from internal contradictions; (texto original).

espingarda (TFA, 1983:27) de Okonkwo, também símbolos fálicos e masculinos que representam seu poder de propriedade, religioso e bélico.

O protagonista é um homem de sólida fé. Faz seus sacrifícios diários, reza diante de seu *ikenga*⁵⁴, participa das reuniões dos *egwagwus*, possui e administra seu templo particular em seu *compound*, etc. Entretanto, há algo acima de sua fé e ao respeito de sua tradição: Okonkwo. Afinal, se a fé ibo se baseia no culto aos antepassados, Okonkwo não pensa duas vezes em desacreditá-la, pois o maior ícone de seus antepassados é seu pai, motivo de vergonha. Todavia, pouco importa para os deuses os motivos que fazem os ibos a não respeitá-los, estar em paz com os deuses é garantia de uma vida harmoniosa e de um bom destino (TFA, 1983:26).

Por várias vezes Okonkwo quebra a harmonia religiosa, sendo punido diversas vezes. O seu orgulho era maior que o temor aos deuses – “Era um medo [o do fracasso] mais profundo e mais íntimo do que o medo do mal, dos deuses caprichosos e da magia, do que o medo da floresta e das forças malignas [...]” (TFA, 1983:21). Este orgulho frente às divindades, regras religiosas e sacerdotais da tribo é uma exteriorização, ou projeção *a la* Jung (2000) e Freud (1996), isto é, uma manifestação exterior do que está no íntimo, exteriorizando as características dos missionários ingleses quais tanto odeia. Tal ideia de projeção seria um mecanismo de defesa, onde um conteúdo pulsional é reprimido, modificado e deslocado para um objeto externo. No caso de Okonkwo há uma espécie de inversão. É algo da metafísica comportamental, em que tudo que é dito a outrem é para si mesmo. Nisto percebemos a mímica (Bhabha, 2005) como uma estratégia, afinal, Okonkwo com seu orgulho passa a ser cópia do colonizador, resistindo assim ao processo de alteridade, negando-se a ser o *outro* colonial. Defesa? Estratégia? Não sabemos. Todavia, o narrador de *TFA* aponta que Okonkwo não tem um bom destino como todo herói trágico.

⁵⁴ *Ikenga* em ibo significa "lugar de força". O *ikenga* é uma divindade esculpida, a qual será abordada no capítulo 4.

No início do romance, Okonkwo era descrito como um homem cujo *chi*⁵⁵(deus pessoal) concorda com ele: “Quando muito, poder-se-ia dizer que seu *chi*, ou deus pessoal, era muito bom. Mas o povo ibo tem um provérbio no qual se afirma que, quando um homem diz sim, o seu *chi* também diz sim. Okonkwo dissera sim com muita força; e por isso seu *chi* concordara” (TFA, 1983:32-33). Mas como um herói trágico clássico, Okonkwo cai em desgraça a partir do momento que espanca uma de suas mulheres na Semana da Paz, período em que todos deveriam manter-se em vigília. Mata o jovem Ikemefuna, contrariando os preceitos dado pela sacerdotiza de Agbala e mata acidentalmente um jovem durante a cerimônia fúnebre de Ogbuefi Ezeudu. Os crimes de Okonkwo estão sempre relacionados ao seu caráter orgulhoso e irracional “Okonkwo não era homem de pensamento, e sim, de ação” (TFA, 1983:69). Seu *Chi* não caminhava mais com ele:

Toda sua existência fora dominada por uma grande paixão: torna-se um dos chefes do clã. Essa fora a mola de sua vida. E quase o conseguira. Depois tudo se rompera. Fora jogado fora do clã da mesma forma como um peixe é atirado sobre areia seca da praia, a arquejar. Era evidente que seu deus pessoal, ou *chi*, não estava fadado a grandes feitos. E homem algum conseguiria elevar-se acima do destino de seu *chi*. O ditado repetido pelos anciãos – de que, se um homem *dizia sim*, seu *chi* também o *fazia* – não era verdadeiro. Pois aqui estava alguém, que apesar de afirmar-se com força, tinha um *chi* que *dizia não* (TFA, 1983:122. Grifo meu)

No romance *A Flecha de Deus*, Achebe pontua essa relação do *chi* e do indivíduo, quando na boca do personagem Ezeulu, o protagonista revela: “não importa quão forte ou grande seja um homem, jamais deve desafiar seu

⁵⁵ De acordo com Ohadike (1986: xxxv), no prefácio de *Things Fall Apart*, o *Chi* seria um conceito muito próximo do anjo de guarda cristão, seguindo seu protegido por toda a vida, podendo ser benevolente ou maligno. Já Alberto da Costa e Silva, no prefácio da edição brasileira de 1983, conceitua o *Chi* como um espírito guardião, um braço direito, que pode conduzir o protegido a um grande futuro (1983:7). Apalavra *Chi* está na raiz de palavras como *Chukwu* (deus supremos ibo) ou *ichie* (imortal) .

chi" (AOG, 2011:43). Além disso, a não submissão completa à religiosidade do clã, caráter indispensável a quase todas as etnias africanas foi fundamental para sua queda, pois seus crimes aconteceram ora em um contexto religioso: Quando agride a mulher (TFA, 1983:35) profanando a Semana da Paz, depois, quando o Oráculo das Montanhas e das cavernas pronunciou a sentença contra Ikemefuna. (TFA, 1983:58), Okonkwo questionou a autoridade do Oráculo, desobedecendo-o (TFA, 1983:66). Obierika, amigo de Okonkwo, aborda seu posicionamento a respeito: "O que você fez não vai deixar contente a Terra. Por causa de atos desse tipo, a deusa é capaz de destruir famílias inteiras." E completa "Se o Oráculo declarasse que um filho meu deveria ser morto, eu não discutiria a ordem". (TFA, 1983:66), por fim, no funeral sagrado do mais velho dos anciões, mata acidentalmente um membro do clã, ofensa grave à deusa Ani (TFA, 1983:117).

Condenado a sete anos de exílio à Mbanta, terra de sua mãe, presencia a sua mudança de peripécia. Matar um membro do clã é um crime terrível, tão grave como o fratricídio (demonstrando a relação comunitária entre os ibos): "His fight to Mbanta implies starting life afresh, from the scratch. It means loss of self-esteem, peace, happiness. His ego is obviously punctured. His fame transform into shame. His identity crumbles. Crises and conflict set in again"⁵⁶ (Emenyonu, 2004:42).

Okonkwo tenta resgatar sua antiga posição identitária, paradoxalmente, nos ritos religiosos, pois regressa com toda força ao culto dos *egwugwus*. Incita a tribo a hostilizar os cristãos, destruir a igreja local e matar o reverendo James Smith (TFA, 1983:174).

"Okonkwo dirigia palavras de extrema violência aos seus companheiros de clã" (TFA, 1983: 174). Aqui, vemos em Okonkwo o ideal de descolonização 'Fanoniano', baseado na violência: "a descolonização é sempre um fenômeno violento" (Fanon, 1983:121). Todavia, era tarde demais,

⁵⁶ Sua luta em Mbanta implica em uma nova vida, a partir do zero. Isso significa perda da autoestima, da paz e da felicidade. Seu ego é, obviamente, perfurado. Sua fama se transforma em vergonha. Sua identidade se desintegra. Crises e conflitos se estabelecem novamente.

o cristianismo e as leis britânicas já faziam parte da vida de Umuofia, espalhando-se enquanto Okonkwo seguia seu ostracismo. Após a destruição da igreja, o reverendo Smith e o governador distrital exigem uma reunião com o líder da revolta e seus sequazes.

Já conhecendo a versão de Smith, o comissionário ouve a versão dos seis líderes da aldeia. Mas antes de refutar a versão do missionário perante a destruição da Igreja e o ataque de Enoch, Okonkwo e seus cinco companheiros são presos com a justificativa de que os europeus querem “administrar a situação de forma pacífica” (aqui o termo ‘administrar pacificamente’ tem cunho altamente irônico). Tal argumento do governador refere-se à ideia de ‘civilidade’ trazida pela colonização, frente à ‘barbárie’ dos nativos, já que estes portavam catanas e facões. Tal assertiva se confirma no discurso do comissionário: “temos um tribunal, que julga os casos e administra a justiça exatamente da mesma maneira que se faz em meu país, que é governado por uma grande rainha” (TFA, 1983:176).

Os condenados foram multados e presos por alguns dias. Entretanto, Okonkwo inicia uma campanha a fim de parar a incursão colonial; o caos se instala quando o protagonista arranca a cabeça de um dos mensageiros do comissionário distrital. Este ataque metafórico é uma tentativa violenta contra a cultura estrangeira em Umuofia. O mensageiro é um símbolo metonímico de todo europeu na região e decepá-lo é, remover a supremacia da cultural eurocêntrica ali. Além do que, a cabeça simboliza a religião, pois para os ibos é o local em que habita o *Chi*, da mesma forma com o *Ori* dos *yorùbá* e o *Ehi* dos Edo ou Benin. A cabeça é local mais sagrado do corpo de várias etnias africanas.

Após o assassinato, Okonkwo foge sem receber ajuda dos seus - é a *catástrofe* do herói trágico - Okonkwo vai ao seu *coumpound* e se suicida, enforcando-se: “Aquele que ali está [Okonkwo] foi um dos maiores homens de Umuofia. O senhor [comissário] levou-o a cometer suicídio; e agora ele será enterrado como um cão”. (TFA, 1983:188). Esta fala de Obierika, o melhor amigo de Okonkwo, revela que o fim do amigo foi fruto da infiltração cultural

do europeu na região [o senhor levou-o]. Além disso, Okonkwo será enterrado como um cão, pois, segundo Emenyonu (2004:44), para o povo ibo o suicídio é uma abominação e quem o comete não pode receber um funeral no clã, nem por nenhum membro deste, somente por estrangeiros.

A luta ficara inviável em um território já dominado pelo Deus cristão, o 'verdadeiro' (TFA, 1983:135) e pela Rainha, "a mais poderosa governante do mundo" (TFA, 1983:176). O poder espiritual e temporal britânico esmagara o guerreiro de Umuofia.

Achebe mostra com seus personagens, como Okonkwo e Ezeulu⁵⁷, por exemplo, sujeitos pós-coloniais que não conseguem administrar a nova realidade trazida com a colonização, principalmente, no âmbito do sagrado.

3.3.1.2 Ezinma, a ogbanje

CHAMADA por Ezigbo de 'a bondosa' (TFA, 1983:46), Ezinma é a única filha de Ekwefi, a segunda esposa de Okonkwo. A garota, com dez anos, é a filha mais velha de Okonkwo, e sua favorita: "Okonkwo tinha um carinho especial por Ezinma" (TFA, 1983:48). Sua beleza é reconhecida por toda aldeia, tal como a da mãe, com quem tem forte relação.

Esse apreço de Okonkwo para com a filha deriva do fato que, para ele, Ezinma teria qualidades que ele acredita serem 'masculinas' e virtuosas: "Ela devia ter nascido menino", repete duas vezes ao observar a filha (TFA, 1983:64). Ezinma é descrita com características incomuns acerca à mulher ibo: "Ezinma: *Posso trazer-lhe sua cadeira?* Okonkwo: *Não, isso é trabalho de menino*" (TFA, 1983:48). Essa quebra do padrão de gênero é uma antecipação ao estado de espiritual de *ogbanje*, que trataremos a seguir; a reencarnação da alma de um *ogbanje* é tão rápida, que os traços da vida

⁵⁷ Ezeulu, personagem de *Arrow of God* [A Flecha de Deus] será tratado no subcapítulo 3.4.4.1 (sobre os curandeiros).

passada, (traços masculinos, por exemplo) podem ter influência no novo corpo, uma menina, talvez (Okonkwo, 2008: 12) - "Se Ezinma fosse um menino, eu me sentiria mais feliz. Pois ela é quem possui o *temperamento certo*" ⁵⁸ (TFA, 1983: 66. Grifo meu), dizia Okonkwo.

Questionadora ela tem certo 'poder' sobre o pai (quando insiste ao pai que coma, quando este estava triste) que, paradoxalmente, parece gostar desse 'contra-discurso' patriarcal de sua filha. Já a mãe, Ekwefi, trata-a de maneira a mimá-la, não somente por ser a única filha, mas por Ezinma ser uma *ogbanje* - "Ezinma era sua única filha, o centro de seu mundo" (TFA, 1983:75).

Ezinma cai doente e febril, ou como dizem os ibos, estava com *iba*. O pai ajuda a filha com ervas (mezinha), enquanto o narrador enfatiza que ela sempre foi uma criança doente. Única das nove crianças que Ekwefi teve e vingou. A tristeza e o martírio da mãe eram refletidos nos nomes das crianças que vinham após a morte uma a uma: Onwumbiko ("Morte, eu te imploro"), Ozoemena ("Que jamais isso venha a acontecer de novo"), Onwuma ("Que a morte se satisfaça!") (TFA, 1983:76). Era o apelo para a Morte, que a desprezava. Após as constantes mortes, o curandeiro local, sacerdote de Afa, determinou que o espírito que encarnava constantemente no útero de Ekwefi e morria em seguida, era o temível *ogbanje*. A doença de Ezinma é uma oportunidade para o autor de *Things Fall Apart*, apresentar-nos a mitologia destes seres. *Ogbanje* é um termo da mitologia *ibo*, que, segundo eles, é um espírito maligno que atinge a família com azar. Sua tradução literal é "criança que vem e vai". A criança natimorta ou que morre prematura (até 5 anos de idade) deve ser multilada e enterrada em uma floresta especial; ao contrário, a fim de quebrar o ciclo maldito (TFA, 1983: 76). Em AOG também há referências ao temor de uma família *ibo* em ter um filho *ogbanje*: "Edogo sofria por causa da criança. Algumas pessoas já estavam dizendo que talvez o menino não fosse outro senão o primeiro. Mas Edogo e Amoge nunca falavam sobre isso. A mulher tinha medo" (AOG, 2011: 131).

⁵⁸ No original "She has the *right spirit*" (TFA, 1986:46).

Sepultar esses seres é fundamental para a harmonia da família, evitando problemas futuros. Em *OPS*, o burriqueiro Zero acreditou que o satélite que caíra do céu, fosse uma estrela. Desta forma, junto com a esposa temia que a "estrela", que havia caído do céu, fosse uma estrela "criança" – "Zero se admirou do tamanho. Por certo era uma estrela em idade infantil, dessas que ainda tropeçam nos atalhos do firmamento" (*OPS*, 2006:17) – Mwadia e Zero aventaram a possibilidade de enterrar o "corpo da estrela" no bosque sagrado: "O casal decidiu que, nesse mesmo dia, transladaria os restos imortais do corpo celeste. E os enterraria junto ao rio, no lugar do sagrado bosque. É lá que se sepultam as crianças" (*OPS*, 2006:18). O mito de enterrar crianças em lugares sagrados como os bosques são comuns nas crenças tradicionais africanas – para eles, existem locais sagrados destinados a tudo.

Os *ogbanjes* são seres de mesmo conceito dos *àbíkus yorùbá*. Os autores Achebe (ibo) e Soyinka (*yorùbá*), mesmo de etnias diferentes, exploram esses elementos folclóricos em suas obras, o mesmo se dará com os espíritos mascarados: *egwugwus* e os *egunguns*; o sacerdote/adivinho: *afa dibia* e *ifa babalawo*, mesmos conceitos ibo e *yorùbá*, respectivamente.

Entre os *yorùbá*, os *ogbanjes* são chamados *àbíkú* (nascer-morrer). Verger cita "[...] que os babalaôs iorubas consultados prescrevem oferendas [...], a respeito dos quais os *abíkús* fizeram uma combinação. Essas oferendas são penduradas nas árvores da floresta sagrada dos *àbíku* em Awaiyé, acompanhadas de pratos de alimentos e doces" (Verger, 1983:140). Além disso, os *ogbanjes* e *abikus* têm suas releituras entre os *hauçás* com os *danwabi* e entre os *fantis* com os *kossamah*. O reencarne das crianças natimortas é frequente na literatura africana, como em *The famished Road* (1991), de Ben Okri, com um *àbíku* como protagonista, chamado Azaro, ou em *Abiku* (1998), de Debo Kotum, que satiriza o militarismo na Nigéria contemporânea. Wole Soyinka tem um poema exclusivo para o *ogbanje yorùbá*, chamado *Àbíku*, no livro *Indare and Other Poems* (1968).

Diferente das crianças puras que ficavam nas paineiras esperando para nascerem (TFA, 1983:49) o texto de Achebe mostra os *ogbanjes* como

seres perversos que tem prazer no ciclo morrer-nascer-morrer. Ekwefi foi vítima dele, seu *chi* já destinava isso:

Mas, como era natural, tanta amargura lhe causava o próprio *chi*, que foi incapaz de participar da alegria dos demais [...] não culpava os outros pela boa sorte que tinham, mas incriminava somente seu *chi* maligno de negar-lhe a fortuna que aos demais concedia? (TFA, 1983: 78).

Na religião ibo, o ciclo de um *ogbanje* só pode ser quebrado, quando o *iyi-uwa* é encontrado pelo curandeiro e destruído. O *iyi-uwa* é um objeto que, segundo a mitologia ibo, une o espírito da criança morta (o *ogbanje*) com o mundo dos vivos, fazendo-a voltar e nascer de novo com a mesma mãe. Muitos objetos podem ser um *iyi-uwa*, como pedaços de roupa da criança, bonecas, e principalmente pedras. O *dibia* (curandeiro ibo) deve destruir o artefato e ordenando ao *ogbanje* que deixe de assombrar a mãe e cesse o ciclo de morte. Porém, para encontrar o *iyi-uwa* o curandeiro realiza rituais, forçando a criança a revelar onde ela (em sua vida anterior) escondeu o objeto mágico. Ezinma é forçada por um curandeiro a encontrar a sua (TFA, 1983: 80). O objeto é destruído e algumas pessoas correm apavoradas que os pedaços lhes toquem. O ciclo é rompido e os problemas de Ekwefi se finalizam, e Ezinma nunca mais adoece desde então (TFA, 1983:83).

A doença de Ezinma (*iba*) nada tinha a ver com *ogbanje*, já que o ciclo fora rompido, mas mesmo assim aterrorizava os pais que se lembravam de toda *via-crucis* provocada pelos rituais que ajudaram a encerrar a maldição.

Christopher Okonkwo no livro *A Spirit of Dialogue: Incarnations of Ọgbañje, the Born-to-die, in African American Literature* (2008), faz uma análise e relações antropológicas e literárias dos *ogbanjes*, dos espíritos nati-mortos e *abikus*, na literatura africana e afro-americana. O autor lê o mito a partir das

relações sociais do mundo africano, da morte prematura de crianças vítimas de doenças e anemias, do feminismo, e até da condição pós-escravidão dos africanos. Para Christopher Okonkwo, Achebe ao falar das crianças ibo fala da "importance of re-storying in colonized people,transcede their trauma, their healing of their damages group psyche, and their reclamation of their land, history, story, and human dignity" ⁵⁹(Okonkwo, 2008:31).

Mas não eram somente os pais que amavam a 'diferente' Ezinma. Chielo, a sacerdotiza de Agbala tinha um carinho especial pela menina, a qual chamada de 'minha filha' (TFA, 1983:97). Certa noite, a família reunida no *compound*, ouve uma voz "alta e esganiçada" rompendo o silêncio. Era a sacerdotiza, possuída por sua divindade, profecando que Agbala desejava ver Ezinma (TFA, 1983:96). Após uma discussão com Okonkwo, terminada por uma ameaça da mulher que agora era deusa, Chielo carregou Ezinma nas costas até a caverna, o santuário do Oráculo.

Durante toda a noite a filha do casal Okonkwo e Ekwefi passou junto com a representante da religiosidade local. Chielo possuída por Agbala buscava uma cura espiritual para a saúde frágil daquela a qual chamava de filha e, conseqüentemente, o fim da dor da mãe, sua amiga. A jornada de Ezinma ao santuário de Agbala vai além de um ritual curativo, mas uma transformação, um rito de passagem, um teste para o que iria acontecer em breve na aldeia de Umuofia: a chegada do colonizador. Ezinma, de certo modo, é muito semelhante com a personagem de Mia Couto, Mwadia Malunga. Parece-nos que os personagens pós-coloniais das literaturas africanas sempre estão em meio às transformações, ritos de passagem, jornadas míticas e testes, que tentam reconstruir uma identidade perdida e destroçada pela colonização.

Ezinma vai junto para o exílio com o pai e regressa à Umuofia e, diferente do comportamento juvenil de outrora, segue com a mesma postura do pai frente às tradições, casando-se.

⁵⁹ "A importância de re-contar histórias transcende seus traumas, sua cura de danos psíquicos e grupais, e da reclamação de sua História, historia e dignidade humana".

Ezinma dentro de uma perspectiva trágica pode ser considerada como uma *musa*, pois traz ao pai protagonista, Okonkwo, não uma criação artística ou musical, mas a compaixão e a expressão dos sentimentos sensíveis tão reprimidos por ele. Quando Ezinma adoeceu de febre, Okonkwo imediatamente, abandonou seu sono, saindo de casa a fim de buscar na mata, ervas para a mezinha que acreditava poder curar a filha. Analisando as relações dele com os outros filhos, percebemos que a atitude de Okonkwo não seria igual, principalmente com Nwoye.

3.4 A RELIGIOSIDADE DO COLONIZADO NO CONTEXTO (PÓS)COLONIAL

POR QUE a crença em espíritos, deuses ou antepassados é importante na identidade pós-colonial de povos colonizados? A resposta, talvez, está na imaterialidade e onipotência destes frente as finitudes dos vivos – já estão livres da alteridade colonial. Aqui remeto à literatura da Guiné Bissau, especificamente em Odete Semedo, em seu romance *No fundo do canto* (2003). Na terceira parte do romance, chamado “Consílio dos Irans”, somente os deuses são os únicos capazes de ordenar a situação política caótica pós-guerra, afinal, em meio aos destroços causados pela colonização, guerras civis, e conflitos, eles, os deuses e espíritos dos ancestrais jamais estariam enterrados, destroçados ou silenciados, mas esperançosos, no invisível (espaço onde o colonizador, o governante corrupto ou guerrilheiro hostil, não podem dominar) em ouvir o clamor de seus cultuadores.

Ezeulu, o sacerdote protagonista de AOG era temido por todos, pois sabiam que havia alguém invisível junto ao sacerdote (AOG, 2011: 104).

Os espíritos, principalmente os ancestrais, tornam-se soldados a favor de grupos anulados de todas as formas na esfera colonial. Saber que, mesmo mortos, seu clã, família, heróis, além de inúmeros deuses que, segundo a crença, são superiores àqueles que se chamam ‘mestres’, faz do colonizado um ser não solitário em sua luta. É importante a intercessão desses seres, que

vão desde maléficas e belicosas entidades até deuses pacificadores e onipresentes, todos, apesar da hierarquia espiritual, são, de acordo com o oprimido, seres também colonizados, todos em um mesmo 'barco'. Afinal, a partir do momento da colonização, todos os seguimentos da nação invadida estão maculados, feridos, agredidos, animalizados e demonizados, desde sua língua até seus espíritos, divindades e deuses.

Em muitos locais da África, as narrativas poéticas e simbólicas que dão sentido à religião, isto é, os mitos, são ainda mantidos oralmente, mostrando assim a força da tradição. A tradição é marca da religiosidade do subalterno tanto na situação colonial quanto pós-independência, pois integra o indivíduo a seu grupo, deuses e ancestrais, criando laços de identidades indissolúveis, mesmo com a opressão do colonizador.

O elo entre as populações africanas e a literatura pós-colonial é o resgate da tradição. Cãnedo (1985) observa que "a reação inicial dessas sociedades com tradição estatal foi a de se refugiar na tradição, convertida em ideologia da resistência" (1985:37). Se as literaturas pós-coloniais são literaturas de resistência e que parte da estética do excluído (Barzotto; Paradiso, 2007:128), logo, as marcas religiosas destes textos irão se apropriar também do discurso de revide, revelar ou denunciar práticas sagradas, principalmente, quando forem marcas dos próprios excluídos, isto é, os colonizados. Especificamente, nas literaturas africanas, a religião tem um papel singular na literatura, expondo a riqueza cultural, e a capacidade organizacional de grupos acerca do papel jurídico, médico, espiritual, educacional e econômico de inúmeros clãs étnicos. A religião por si só, já é uma das maiores e mais importantes de todas as instituições, pois "é um sistema comum de crenças e práticas relativas a seres sobre-humanos dentro de universos históricos e culturais específicos" (Silva & Karnal, 2002: 19).

Novamente, retorno ao *Consílio dos Irsans*, do livro *No Fundo do Canto*, de Odete Semedo, em que o eu-lírico, se utiliza da religiosidade local e tem a

possibilidade de clamar o auxílio dos *irans*⁶⁰ e seus intermediários *balobeiros* e os *djambakus*, a fim que estes intercedam pelo povo, tentando assim, reconstruir a fragmentada identidade nacional assolada pela guerra (resquícios do colonialismo). Logo, todo elemento constituinte da religiosidade do colonizado pode ser estratégia passiva (de reconstruir, lembrar, resgatar), mas também é, e muito, estratégia ativa (revide, contra-discurso, ataque, subversão discursiva) (Paradiso, 2006a) contra o discurso da desolação.

Observamos, assim, que as manifestações do sagrado na literatura pós-colonial têm função não só de expor a cultura dos povos autóctones, mas também de expor a subversão do subalterno e inversão do discurso do grupo hegemônico, através de rituais, fenômenos e diversos tipos de religiosidades.

O estudo da fenomenologia religiosa no contexto pós-colonial, mais exatamente, do colonizado, sempre foi um assunto tímido nos estudos pós-colonialistas. Todavia, teóricos, como Frantz Fanon, observaram a ligação da religião com a prática de ataque e defesa no círculo colonial. Para Fanon (1961:44) a revolta ou a submissão estão intimamente ligados às práticas religiosas: “we see the native's emotional sensibility exhausting itself in dances⁶¹”. E, continua, alertando a necessidade de estudos profundos sobre danças rituais, transe, invocação de divindades para os estudos pós-coloniais: “[...] any study of the colonial world should take into consideration the phenomena of dance and of possession”⁶²(1961:44).

No mundo africano sudanês (com os *ibos*) e banto (com os *shonas*), por exemplo, a religiosidade e suas variedades metafísicas, como a dança, a praga, a benção, a maldição, o voodoo, o transe, a possessão, vaticínios, entre outros, se tornam em uma leitura pós-colonial, artifícios de inversão de papéis, isto é, indivíduos objetos (a partir do processo de alteridade colonial) passam a ser sujeitos novamente (modo ‘pré-lapseriano’). As literaturas pós-coloniais estão repletas de exemplos de como subalternos usam de práticas

⁶⁰ *Iran*, *irã*, *yan*, são divindades locais, da Guiné Bissau.

⁶¹ Aqui, “danças” no sentido ritualístico e religioso do termo.

⁶² “[...] any study of the colonial world should take into consideration the phenomena of dance and of possession”

religiosas para revidar ou resistir: a magia afro-americana do escravo Jim, de *Adventures of Huckleberry Finn*, de Mark Twain, a praga do faquir, do conto de Alice Perrin, *The Fakir's Island*, as maldições de Calibã, em *The Tempest*, de Shakespeare, a desconstrução do discurso cristão nas invocações mágica do curandeiro Andorinho, em *O Último vôo do flamingo*, de Mia Couto, os rituais mímicos de Neçu e Taubici, em *A Conquista Espiritual*, de Antonio Ruiz de Montoya ou o questionamento (anti)bíblico de Friday, em *Robinson Crusoe*, de Daniel Defoe. Os deuses, os encantos, a mágica, e o ritual desses seres demonizados, objetificados e outremizados pelo discurso colonial trazem à tona, um poder muito maior que o poder do colonizador, algo além do poder bélico, da força do ferro dos grilhões, invertendo a alteridade, fazendo os *Outros* (colonizadores brancos) inferiores, ridicularizados, frágeis, enganados e mudos, frente às práticas desse *outro* colonial.

Desta forma, a religião permeia a literatura colonial de Achebe e Couto para proteger o colonizado de ambientes e situação hostis, criando uma estratégia em que a fé torna-se arma física, cultural, discursiva e política.

Mesmo de nações, etnias, crenças e ideologias diferentes, as personagens do mundo banto e ibo são intimamente ligadas através do conceito de *animismo*. O que chamamos 'religiões tradicionais africanas' é equivalente às práticas animistas.

De acordo com o censo de 2010, realizado pela *Associação Arquivos de Dados de Religião*⁶³, do departamento de Sociologia, da Universidade da Pensilvânia, as religiões tradicionais africanas fazem parte do terceiro maior grupo religioso da África seguido pelo Islã e Cristianismo. Em uma divisão, a *África Oriental* com a população de 327.206.640 pessoas, 12,95% fazem parte das religiões tradicionais e 64% do cristianismo, destaca-se Moçambique com população de 22.061.451 sendo 52 % de cristãos e 30,29% de adeptos das Religiões Tradicionais. A *África Central* possui população de 125.164.821 habitantes, sendo sua maioria cristã, com 81,61% e 7,76 % de Religiões Tradicionais. No *Norte de África* com 208.167.077 de habitantes há uma

⁶³ <http://www.thearda.com/internationalData/regions/>

predominância muçulmana, com 88,44%, seguida de cristãos 8,31% e 2,25% das religiões animistas. Já a *África Austral* com população de 56.540.488, os cristãos fazem parte de 81,88% dos habitantes, e os adeptos das tradicionais 10,04%, por fim, a *África Ocidental* com 297.864.383 habitantes, possui 35,65 % da população e 15,24% de animistas. Aqui se destaca a Nigéria com maioria muçulmana (45,40%), seguida dos cristãos, (45,51%) enquanto que as Religiões Tradicionais somam 8,77%, predominantes na ibolandia e a região dos *yorùbá* (sudeste).

As mitologias dos povos africanos são inúmeras, como a mitologia *akan, ashanti, fon, odinani, ibo, efik, Isoko, yorùbá, bakongo, bushongo, lozi, zulu, bambuti, lugbara, entre outros*. Com variações conceituais e nomes, as inúmeras religiões dos povos colonizados tem no animismo seu elo fundamental. O *animismo*, palavra criada a partir do termo *anima* (alma), foi no século XIX, redefinida na antropologia pelo britânico Sir Edward B. Taylor, em 1871, na obra *Primitive Culture*. Hoje, remete às religiões tradicionais africanas, que crê em “almas” ativas por toda parte, como em plantas, animais, totens, rios etc. “O invisível cruza constantemente o visível. Concebe-se o universo como povoado e ‘animado’ por gênios, espíritos – benéficos ou malignos, ancestrais sublimados e múltiplas divindades, intermediários entre o homem e um Deus criador” (Delumeau, 2000:340).

Dentro do animismo há certas práticas comuns entre as inúmeras tribos africanas, como por exemplo, a “ancestralatria, a primeira e a mais evidente das suas instituições religiosas” (Junod, 1974). As ideias religiosas parecem ser universais no mundo africano: todos eles creem em espíritos, em um deus criador, deuses menores e na magia. A partir da concepção mitológica banto, Francisco Saraiva de Souza (2012) elenca elementos presentes em toda religiosidade africana:

A alma humana continua a existir além da morte, revestindo novos poderes que a tornam objecto de respeito e de temor: os espíritos dos antepassados são os principais objectos da adoração religiosa [...]. Alguns desses espíritos [...] podem tomar possessão de pessoas

humanas vivas e causar-lhes tormentos que têm de ser tratados pelo exorcismo (Souza, 2012).

E continua elencando a presença de “deitadores de sortes” e “curandeiros” além da personificação e divinização de “certos objectos da natureza, como o mar ou o fogo do mato, [que] são vagamente personificados sem gozar de uma existência espiritual distinta” (Souza, 2012). Como exemplo, vemos o conjunto de práticas religiosas ibo, chamado de *odinani*, nele se encontra o sacerdote *dibia*; o adivinho *dibia afa*; os totens chamados de *ikengas*, o deus pessoal *chi*; *Chukwu*, o deus criador; os *aluis*, ou seja, os deuses menores (*Ani, Afa, Amadiora, Ekwensu, Ulu, Idemili, Ifejioku*, etc), estes, são as versões ibos dos termos banto (*shona*) *Mwari* ou *Mulungo*, o deus criador, *mbira*, o objeto sagrado, *amadlozi* ou *vadzimu*, os ancestrais; *mhondoro*, deuses menores; *nganga* ou *nyanga*, os curandeiros, entre tantas outras variações.

A ligação com o sobrenatural é, além da base de várias etnias negras, também das narrativas africanas de autores pós-coloniais, aqui em especial, Mia Couto e Chinua Achebe; a partir da religiosidade e crença de cada personagem, desenham-se, nas linhas oníricas do leitor, as muitas identidades de personagens como Mwadia, Okonkwo, Lázaro, Ezeulu, D. Gonçalo, Reverendo Smith e outros – colonizados ou colonizadores, mas que possuem algo em comum - creem em algo - seja na água, na violência, na civilidade, em deuses, demônios ou santos.

A religiosidade do colonizado em *OPS*, por exemplo, é simplesmente a estrutura cultural de um grupo que traduz nos pequenos ritos e crenças, suas identidades de indivíduos pós-coloniais: “Os antepassados de Vila Longe, todos esses que viveram junto ao rio, tinham sofrido da mesma doença. [...] Tinham sido assim desde há séculos: eles eram sempre outros, mas nunca exatamente ‘aqueles’ outros” (*OPS*, 2006:295), este trecho do romance de Mia Couto é uma clara referência à terminologia do *Outro/outro*.

Assim, os colonizados nos textos de Achebe e Couto se diferenciam desse *Outro* colonizador, com suas práticas religiosas e elementos como a Possessão, ancestrolatria, o vaticínio, a feitiçaria, o sincretismo e o curandeirismo, ganhando novos sentidos, lidos à luz pós-colonial. Em *A flecha de Deus* (2011) o sacerdote ibo Ezeulu resume bem essa ideia, quando ataca o Capitão inglês Winterbottom com um poderoso feitiço (AOG, 2011:222): “A história dos poderes mágicos de Ezeulu espalhou-se por *Government Hill*, juntamente com a história do misterioso colapso do capitão Winterbottom” (AOG, 2011:223).

3.4.1 Possessão – o conflito identitário

ABORDO aqui, como a possessão espiritual, presente nas narrativas de Couto e Achebe, explora o conflito identitário do colonizado, bem como uma estratégia de desconstrução da alteridade colonial (Paradiso, 2011).

A *possessão*, estado de possesso, que coincidentemente também é sinônimo para colônia (Luft, 2001:531) é uma condição em que certas pessoas acreditam estar sendo controladas por demônios, espíritos ou entidades dos mais variados tipos. É uma crença bastante comum em várias religiões e seitas, desde crenças tribais de natureza ‘primitiva’ a várias igrejas cristãs neopentecostais modernas. Casos de possessão eram conhecidos na antiguidade clássica (*daimónion* socrático) e não deve ser classificado como um caso de automatismo sensorial. Em nossos dias, são relatados pela maior parte da Ásia, da África e da Polinésia, parecendo também ocorrer na América.

Possessão é o controle do corpo e da mente humana por um suposto espírito (divindade, força, deus, demônio, gênio etc.) alienígena. De um ponto de vista antropológico pode ser convenientemente classificado como: (a) sugestivo/intencional, (b) demoníaca, (c) patológica, de acordo com o

entendimento da razão ou o efeito da invasão espiritual da pessoa possuída. Assim, da mesma forma que o estupro é uma imagem simbólica da colonização (Loomba, 1998), a possessão torna-se um fenômeno metonímico da própria invasão colonial, no qual o indivíduo possesso é a própria colônia, invadida por um ser desconhecido que toma posse de tudo o que é seu. Mas nem sempre o invasor é desconhecido, às vezes, a divindade que assume o corpo do possesso é seu protetor, ou um deus particular, que apenas reforça seu poder nato, transformando-o em um ser plural (dois em um).

O fenômeno da possessão é, para muitos, uma forma de dissociação da personalidade em que muitos dos sintomas observados podem ser considerados de natureza histórica. Aqueles que têm uma dissociação apresentam uma perturbação dos processos de ideação, que ocorrem de forma espontânea e sem que o indivíduo tenha condições de relacionar coerentemente as partes com o todo. É como se em uma personalidade afluísse, de repente, outras personalidades muito diferentes, cada qual com um comportamento próprio, gerando um papel indefinido – É quem agora? Tal estrutura é bem semelhante ao conflito identitário presente nas colônias invadidas, já que a partir da colonização, todos os indivíduos participantes deste processo (colonizados e colonizadores) migram constantemente de esferas sociais, políticas e religiosas. Não raro, reis tornam-se escravos; sujeitos em objetos; subalternos em mestres (como o caso da colonização australiana, em que os condenados ingleses tornam-se colonos [mestres] em terras aborígenes) e vice-versa; uma resignificação do papel de todos. No processo colonizatório há constantes conflitos identitários, já que a identidade não é uma estrutura fixa e monolítica, mas representação e construção de uma realidade articulada nas relações de poder gerando processos de subjetificação, outremização e objetificação, como exemplos.

Esta desintegração da personalidade, esta cisão e dissolução, tudo isso cumpre uma função primordial no organismo do mundo colonial, a dupla identidade, o ser binário, dúbio, dialético, híbrido, etc. (Fanon, 1961:45). Nesta ambivalência colonial, na qual a imagem pura é una e ilusória, a transição de identidades do possesso é um elemento de resistência, pois anula por

momentos a dialética *Outro/outro*. A pantomima desorganizada torna-se uma das armas do nativo.

O sincretismo e a invocação de seres do além (possessão intencional) tornam-se apenas convocações de 'mais um' para a guerra. E, nesta 'guerra', o indivíduo duplicado (dois em um) sai ganhando frente ao invasor. A possessão é um fenômeno subversivo que altera o discurso de alteridade, ferindo as identidades e anulando as supostas imagens pré-determinadas do "quem é quem no mundo colonial".

Sartre (1961) vê a possessão religiosa do colonizado como ambivalente, pois ao mesmo tempo em que foca a violência no transe, desperdiçando-a (já que assim, como Fanon acredita no uso dela como arma de descolonização), vê que o ritual de possessão permite uma proteção inalcançada no ambiente hostil colonial:

⁶⁴ [...] [eles] fazem uso desse último recurso - a possessão por espíritos. Antigamente isso era uma experiência religiosa em toda a sua simplicidade, uma certa comunhão dos fiéis com as coisas sagradas, agora que *fazem dela uma arma contra a humilhação e desespero*; Mumbo-Jumbo e todos os ídolos da tribo descem entre eles, governam sua violência e desperdiçam-na em transe, até que estejam esgotados. Ao mesmo tempo, estes personagens do alto escalão [deuses, sacerdote, espíritos] protegem-nos, em outras palavras, os *povos colonizados se protegem contra a alienação colonial*. (Sartre in Fanon, 1961: 16 - 17. Grifo meu).

A seguir, veremos alguns casos de possessão religiosa nos textos selecionados, e como tal fenômeno é encarado nos estudos pós-coloniais.

⁶⁴ [...] They make use of that last resort – possession by spirits. Formerly this was a religious experience in all its simplicity, a certain communion of the faithful with sacred things; now they make of it a weapon against humiliation and despair; Mumbo-Jumbo and all the idols of the tribe come down among them, rule over their violence and waste it in trances until it is exhausted. At the same time these high-placed personages protect them; in other words the colonized people protect themselves against colonial estrangement. (texto original).

3.4.1.1 O caso de Mwadia e Nsundi, de OPS

EM OPS de Mia Couto, vemos casos de transe e possessões que variam de grau e importância. Nos dois casos aqui analisados sempre é a imagem de Nossa Senhora que rodeia os possessos. A imagem traz um poder que abala a fisiologia e a psique dos que a ela possuem, como podemos observar no trecho: "porem no momento em que abraçou a Virgem, o pastor sentiu-se tomado por uma tontura e zonzeou pelo espaço como um bêbado [...] dançava com a estátua" (OPS, 2006:38). O transe em que Zero mergulhou será mais bem observado em outros dois casos no romance: o da esposa Mwadia Malunga e do escravo Nimi Nsundi.

Desta forma, analisaremos dois momentos do romance, que revela as duas faces do processo de possessão – uma no período colonial, como o personagem Nimi Nsundi e uma no período pós-independência com Mwadia Malunga, e de que forma o fenômeno de possessão espiritual pode ser encarado como processo político e subversivo.

3.4.1.1.1 A possessão de Nimi Nsundi

NSUNDI é um escravo capturado no reino do Congo pelos portugueses, que protagoniza a história do romance no período colonial (1560 -1561). Seu nome reflete bem suas concepções identitárias, já que Nsundi era o nome de uma província do antigo Reino do Congo, cuja capital estendia-se sobre o Rio Inkisi, hoje em Angola. Apesar de estar sobre o oceano, encarcerado em uma caravela, tinha a esperança de voltar para sua terra, mesmo em espírito, afinal, em sua crença, só o corpo morria: "sonhava emigrar do seu mundo. Pudesse ele inventar asas que o levassem para um outro céu. Esse céu era o

Reino do Congo, de onde fora arrancado e para onde, em sonhos, sempre regressava.” (OPS, 2006:59). Baseado nesse dogma de continuidade pós-morte, o escravo almejava a liberdade contatando com o que já partiram.

A cena que aborda o encontro dos dois mundos inicia com Nsundi tocando a *Mbira*, pequeno xilofone feito numa cabaça, com teclas metálicas, o maior símbolo da cultura *Shona* [etnia banto]. “*Mbira* became the most popular type in Zimbabwe by the end of the twentieth century. *Shona mbira* is performed primarily for collective religious ceremonies for the ancestors”⁶⁵ (Zezeza; Eyoh, 2002: 373). O instrumento migrou para Moçambique junto com seus tocadores e sacerdotes. O uso religioso da *Mbira* é observado no trecho “não fazia uso dos tambores nem das *mbiras* para convocar os espíritos” (OPS, 2006: 16). O trecho anterior refere-se a Zero, marido de Mwadia que, já ‘cristianizado’, nega-se a usar o instrumento que convoca os espíritos.

Mas, o escravo Nsundi tocava *mbira*, pois aquilo pertencia a sua identidade religiosa: “Era Nimi Nsundi que tocava *mbira*. O negro violava, de novo, a interdição de cantar, dançar, tocar. O som ampliado pela pequena cabaça ecoava no porão [...]” (OPS, 2006:202). Aqui observamos que não é só a maestria de Mia Couto em usar jogos de palavras (violava/ tanto para violar uma regra como para dedilhar os cordões da *mbira*), mas observamos a sua capacidade de, em poucas palavras, expor a situação da Nau: eram proibidas manifestações religiosas dos colonizados; os escravos ficavam em um local segregado dos demais (porão); Nsundi era subversivo; Nsundi sabia usar a *mbira*.

Entretanto, são nos trechos seguintes que observaremos a maior caracterização da cena, a de que Nsundi podia ser ponte entre os mundos dos vivos e dos mortos:

⁶⁵ *Mbira* tornou-se o tipo (de instrumento) mais popular no Zimbabwe no final do século vinte. *Mbira Xona* é primariamente tocada em cerimônias religiosas coletivas em homenagens aos ancestrais.

A harmonia da mbira semeava uma estranha tranqüilidade. À medida que tocava, porém, Nimi Nsundi ia ficando tenso, quase possuído. Depois, olhando melhor, os portugueses repararam: em redor da cabaça se espalhava um líquido. Primeiro, pareciam gotas de suor. Não eram. Era sangue que lhe escorria dos dedos.
 - Pára de tocar, Nimi Nsundi!, ordenou D. Gonçalo.
 - Os seus dedos já estão em carne viva, avisou Antunes.
 O homem, em transe, não escutava (OPS, 2006:203).

O frenesi do transe/possessão flagelava o corpo do escravo que se transformava em dois. Naquele momento, o escravo era Nsundi e ao mesmo tempo a deusa Kianda.

A proibição de tocar, cantar e dançar está intimamente ligada às ordens dadas por padre Antunes e D. Gonçalo ao escravo. A ordem fora pretexto para encerrar o êxtase que se iniciara. Em 1560, Portugal já colonizara Angola e outras partes da África. As manifestações anímicas dos africanos já eram de conhecimento da coroa e do Clero português. A prática da *Kimbanda*, era estritamente proibida pelos portugueses, pois era um ritual subversivo mediante a possessão, pois daria ao possesso (quase sempre o sacerdote local) poderes de legitimação social.

As ordens dos sacerdotes cristãos no romance não estavam ligadas à misericórdia ou piedade do escravo, até porque em outras passagens a vida de Nsundi não valia nada, pois segundo os missionários, nem alma tinha. Para D. Gonçalo “a pele escura não ajudava a ver neles uma alma” (OPS, 2006:201). As ordens, entretanto, visavam anulação do processo de substituição da imagem do outro, isto é, quando possesso Nsundi não era mais o negro, o escravo, o colonizado, mas um ser desconhecido, que anularia o processo de alteridade.

Derrida observa que a alteridade é irreduzível quando partida do *Outro* (colonizador), e a construção da imagem que servirá de parâmetro para o processo de diferenciação (sou a partir do que você não é), baseia-se na exteriorização, isto é, a imagem da diferenciação excede o “eu” do *outro*, mas se faz a partir do que é visto (Derrida, 2005:13).

Assim, a lógica do olhar (aquele ainda é Nsundi) é cancelada pela dramatização performática da possessão. Nsundi se anula como tal. Tal desempenho que culminou em sudorese, sangue saindo das pontas dos dedos, inaudível ladainha (OPS, 2006:203), era obra do além, conforme atesta seu companheiro, o escravo Xilundo: “Há alguém tocando através do seu corpo” (OPS, 2006:203).

A cena entra em *declínio dramático*, quando Nsundi ainda possesso fala um idioma irreconhecível pra todos (OPS, 2006: 203); tal fenômeno, presente nos casos de possessão é chamado glossolalia, do grego γλώσσα, "glóssa" [língua]; λαλώ, "laló" [falar]) é um fenômeno onde o indivíduo crê expressar-se em uma língua por ele desconhecida.

Segundo o *Rituale Romanum* (1964), além de habilidades paranormais, manifestação de força física sobre-humana, o falar em línguas é uma das outras características que acompanham o possesso. Bernardi (*apud* Santos, 2002) comenta que

No possesso dá-se como que uma *dissociação da personalidade*. O fenômeno é acompanhado de muitas outras manifestações, mais ou menos marginais: como tremores, suores, baba, predições, *grunhidos*, *glossolalia*, *mudança de identidade pessoal* (Santos, 2002:34. Grifo meu).

O fenômeno só é interrompido quando D. Gonçalo pede que Nsundi (possesso por Kianda) pare em nome de Nossa Senhora, isto é, uma clara obediência à imagem sincrética da deusa que cultua e à Santa Cristã. “Por Nossa Senhora, Pára de tocar! Insistiu Silveira” (OPS, 2006: 203). O sincretismo é tão enraizado na mente de Nsundi, que “Por Nossa Senhora” equivale o respeito à “Por Kianda”, já que ambas se correspondem no universo do hibridismo religioso.

Além da possessão, o romance revela outro fenômeno: a psicografia. Dia Kumari encontra uma carta atribuída a seu amado Nsundi: “[...] E agora que lhe escrevi esta carta, vejo que esta letra não me pertence, é letra de

mulher. Meus Pulsos delgados se recolhem ao peso de um cansaço de séculos. Meus dedos não têm gesto, meus dedos são o próprio gesto. Eu sou a Santa" (OPS, 2006:114). Após o fenômeno, Nsundi não fora encontrado no porão. Dois grumetes da nau traziam o corpo nu do escravo, morto, com teclas da *Mbira* nos pulsos como o Cristo. Tal morte foi premeditada por Nsundi, afinal sua ambição era comungar dos braços da Virgem/Sereia, como *La Pietá* de Miguelangelo, em que o Cristo morto é acariciado no colo de sua mãe, a Virgem Maria.

A possessão torna-se uma das práticas de violência rumo aos planos de liberdade como refere Fanon (1961:45). Nsundi "já chegara à sua terra, estava-se lavando nas areias brancas do rio Congo" (OPS, 2006:204), uma analogia ao mito fúnebre dos banto. Agora morto, Nimi Nsundi finalmente é liberto do cativo colonial – comunga lado a lado daquela que o possuía – a sereia negra Kianda.

3.4.1.1.2 A possessa Mwadia

SÉCULOS depois, é a suposta possessão de Mwadia Malunga que terá importância no romance de Mia Couto, já que esta personagem é protagonista e o elo entre todas as histórias do livro. Diferente do fenômeno acontecido com o escravo cinco séculos atrás, "o oráculo de Mwadia tinha feito mais vítimas do que enchentes dos grandes rios" (OPS, 2006: 270). O narrador alerta sobre a veracidade do fenômeno, gerando possível dúvida ao leitor. Tal dúvida também habitava a mente da mãe de Mwadia, Dona Constança, que em certo ponto interrogava a filha:

- Minha filha, me responda: você está sendo mesmo visitada?
- Por quem?
- Ora por quem? Pelos que dormem, pelos espíritos.

- Claro que estou mãe. Não foi isso *que combinamos*, que eu era visitada pelos *Muzimos*?⁶⁶ (OPS, 2006: 237. Grifo meu).

Tudo era fabricado por Mwadia com “veracidade” como conclui o narrador (OPS, 2006: 236). Todavia, é impossível termos certeza se o fenômeno é fraude ou apenas desencadeado a partir do manuseio do diário de bordo da nau Nossa Senhora da Ajuda. Mwadia sempre foi destinada, segundo a família, como uma *nyanga* – “estava a ser chamada” (OPS, 2006: 236).

A dúvida da veracidade dos transe de Mwadia culmina quando ela e sua mãe ficam sós no quarto onde, todas as noites, descortinava-se a passagem entre os mundos dos mortos e dos vivos. Lá “onde decorreram as convulsões do transe. Dona Constança limpou o rosto transpirado da filha e aguardou que ela regressasse ao mundo” (OPS, 2006:269). Constança questionou a filha, se desta vez fora mesmo visitada: “Não minta, filha. Você sabia disto tudo porque leu nos livros?” (OPS, 2006:269). Mwadia, no entanto, responde: “Agora minha mãe, eu vou lendo livros que nunca ninguém escreveu” (OPS, 2006:269). A resposta de Mwadia pode indicar que realmente naquela noite fora visitada por aqueles que estiveram junto com a imagem de N. Senhora, em meados de 1560.

Além disso, a caracterização da possessão era incrivelmente verossímil como observamos: “Água, vejo água, exclamou Mwadia, a voz distorcida como se as palavras emergissem líquidas. - Está possuída, ela já está possuída, concluiu Casuarino [...]” (OPS, 2006: 233). “A voz de Mwadia tinha-se tornado irreconhecível, máscula, rouca, catarrosa” (OPS, 2006: 234). Mais à frente temos: “Nesta noite, Mwadia já entrara em transe quando os americanos ocuparam o quarto. Os olhos lhe flutuavam nas órbitas, a espuma escorria num canto da boca. A rouquidão tornava-lhe a fala quase imperceptível.” (OPS, 2006:267).

⁶⁶ Espírito dos antepassados familiares

As cenas nas quais Mwadia estaria possessa pelos seres que habitavam as Caravelas de 1560 estão ligadas ao elemento 'água'. "Água, é tudo água, repetia Mwadia. São ondas e ondas, rios cujas margens são rios, vou num oceano sem fim" (OPS, 2006: 233). Mwadia assumia seu próprio nome – uma canoa, navegando nos mares tortuosos ora dos vivos ora dos mortos. A esposa de Zero supostamente estaria sendo possuída pelo espírito do escravo Nimi Nsundi:

– E quem é você? Perguntou Casuarino. Dirigindo-se ao espírito que habitava o corpo da moçambicana. – Eu sou um escravo negro. Estou embarcando de Goa para Moçambique, esta é a viagem de regresso à terra onde nasci. [...] Eu sou do outro lado de África. Saí em menino, fui levado para a Índia faz tanto, tanto tempo que, agora, quase me sinto natural de Goa [...] (OPS, 2006:234).

Mwadia, a cada manifestação, murmurava profecias, como a da ancestralidade afro de Benjamin Southman, o americano que decide investigar seu elo com a África.

A possuída ergueu os braços e agitou o corpo, como um pêndulo cego. O americano acompanhava o balanço em patética dança, espreitando o rosto da moça a adivinhar, nos seus esgares, a ansiada revelação (OPS, 2006:268).

Não eram revelações pessoais que Mwadia fazia, mas revelações culturais. O título do capítulo é *Devaneios, Farsas e Visitações*, isto é, a partícula aditiva "E" comprova que além de farsas e devaneios houvera sim, visitasões. Mas seriam visitasões de deuses e espíritos? Ou de uma história da qual estes faziam parte? As lembranças do passado estavam sendo ressuscitadas nos lábios de Mwadia Malunga, não era Mwadia que estava a falar (OPS, 2006:268), mas sim o 'testemunho colonial'. Sem perceber Mwadia

trazia consigo lembranças e identidades que ajudariam a todos ali presentes a entender suas histórias, passado e elos. Mesmo não possuía, trazia as lembranças dos textos que lia toda noite, manifestando muito mais que fantasmas e assombrações, mas sim “identidades culturais”.

Os livros e os manuscritos eram suas únicas visitas. De dia, ela abria a caixa de D. Gonçalo da Silveira e perdia-se na leitura dos velhos documentos [...] Nesses últimos dias, Mwadia fechava-se no sótão e espreitava a velha documentação colonial. Agora ela sabia: um livro é uma canoa. (OPS, 2006: 238).

Na última noite das “visitações” o pedido de Mwadia repetia-se: “Dê-me água mãe” foi o pedido da filha à sua mãe. A sede foi a prova física do cansaço e exaustão daquela noite. Dona Constança, observando a filha, acreditava que, finalmente, Mwadia “agora estava, inteira, dentro do corpo” (OPS, 2006:238). Mas, o narrador nos presenteia com a poética que instaura a dúvida – Mwadia era apenas visitada por lembranças? Nkashama destaca que: “La grand forme de théâtralisation se découvre des lans rites de possession”⁶⁷ (1979:79), isto é, a teatralização é uma das fases do possesso, o que não significa fraude.

Quando adormecesse, a sua boca iria crescer, enorme como ave escura no meio da noite. A boca sairia de si, afastar-se-ia da casa e percorreria a infinita savana. [...] esta emigração pra longe do corpo era uma arriscada doença: a primeira coisa que fazia ao acordar era cuspir poeiras, babugens e espinhos [...] (OPS, 2006: 269 –270)

Reforçando as palavras de Lázaro: “Essa menina, sentenciou o adivinho, devia ter seguido a vocação de vidente” (OPS, 2006:272). Aliás, quando narra o episódio do batismo de Mwadia, Lázaro confirma que “a

⁶⁷ A grande forma de teatralização se descobre nos ritos de possessão.

pequena Mwadia começou a entrar em delírio, possuída por um espírito" (OPS, 2006:273), isto é, já tinha o dom de navegar pelos mares do além-túmulo.

Tal como Nimi Nsundi, a possessão de Mwadia trazia uma certa liberdade; sair de seu tempo e do seu espaço durante o "transe", a levava longe da cansativa busca de si mesma, busca essa conjugada às práticas mágicas como observa Fanon (1985:45). O livro tornava-se metáfora de uma canoa e ao mesmo tempo da própria Mwadia. Da mesma forma que a canoa simbolizava a ponte entre os mundos, o livro fazia o mesmo papel. Diferente do fenômeno espiritual de Nimi Nsundi, as revelações não eram advindas dos mortos, mas do que eles testemunharam. O testemunho colonial era o único fantasma que visitava Mwadia – o que fazia "a travessia para o outro lado do mundo, para o outro lado de si mesma" (OPS, 2006:238). O livro, nesse contexto, é uma metáfora da literatura pós-colonial como reescrita da História. Espíritos dentro de corpos. O pós-colonialismo dentro de um romance pós-colonial.

3.4.1.2 O caso de Chielo e dos Egwagwus , de *Things Fall Apart*

3.4.1.2.1 Chielo, o Oráculo

A POSSESSÃO implica não só na inversão de *status* colonial, mas também no de gênero. Chielo, de TFA, de Achebe é uma personagem que exemplifica bem o poder em que a religião animista e a possessão dão aos subalternos.

As mulheres ibos pouco participam da vida religiosa do clã, ficando mais a cargo dos afazeres domésticos. Quando as mulheres participam, estas assumem cargos importantes na religião, quase sempre sacerdotisas do Oráculo. Entre os ibos há uma antiga tradição de consulto oracular. Certas mulheres, escolhidas devido a alguns atributos, cultuam divindades particulares dentro de grutas e cavernas e, quando em transe, fazem

profecias e aconselhavam todos os tipos de indivíduos do clã, dos mais simples aos mais poderosos. A importância do Oráculo em certas tribos africanas é primordial, pois tais intermediários humanos dos deuses fazem o papel jurídico e político dentro da tribo, pronunciam sentenças de morte (TFA, 1983:40) proclamando ou proibindo guerras (TFA, 1983:20). O oráculo é inquestionável, até mesmo pelos mais velhos anciões (TFA, 1983:67).

Os Oráculos mais famosos da ibolândia eram os de *Chukwu* em, Arochukwu (sudeste da Nigéria) e de *Agbala* em Awka (capital do estado de Anambra). Este último, possivelmente base para Achebe desenvolver o oráculo de TFA. O pai de Chinua Achebe, Isaiah Achebe fez seu estágio na *Teacher Training College* em Awka, conhecendo o professor de antropologia e missionário Sr. Basden. Seria a partir desse encontro que Isaiah Achebe iria se converter ao cristianismo. Sua ida à Awka aconteceu um ano antes da destruição do Oráculo de Awka pelas forças britânicas, já que o local influenciava cegamente os nativos da região, contrariando os propósitos coloniais (Ezenwa-Ohaeto, 1997:4).

O Oráculo era chamado de *Agbala*, e as pessoas vinham de longe e de perto consultá-lo. Vinham, quando o infortúnio lhes batia à porta, ou quando tinham uma disputa com os vizinhos. Vinham para descobrir o que o futuro lhes reservava ou para consultar os espíritos de seus antepassados (TFA, 1983:23).

Agbala é o “dono do futuro, o mensageiro da terra, o deus que destruí a vida de um homem quando ela lhe parecia doce” (TFA, 1983:102), cujo santuário encontrava-se no anela das colinas da ibolândia. O acesso ao Oráculo era difícil, seus devotos deveriam se arrastar, uma clara referência simbólica à relação Mestre e Subalterno. (TFA, 1983:23). A sacerdotiza do Oráculo, ou seja, aquela cujo deus possuía, tornava-se agente do discurso, invertendo a hierarquia patriarcal, pois ali de barriga no chão encontravam-se os mais poderosos homens ibos, reverenciando uma mulher que agora era um

'deus': "Nenhum daqueles que se arrastaram para dentro do terrível santuário dali saíram sem o temor do poder do Oráculo" (TFA, 1983:24).

A sacerdotisa de Agbala ficava dentro da caverna, perto do fogo sagrado, aceso por ela mesma, Ali, possuída pelo deus, dava conselhos, profecias e visões ao que vinham procurá-la. Um dessas pessoas era Unoka, pai de Okonkwo: "Naquele tempo, a sacerdotiza era uma mulher de nome Chika. Estava cheia do poder de seu deus e era muito *temida*. Unoka ficou de pé diante dela e começou sua história" (TFA, 1983:24. Grifo meu).

A capacidade de uma mulher para ocupar o papel de uma líder espiritual, revela a possibilidade de reverência às mulheres nas sociedades africanas. A quebra do discurso patriarcal acontece no interior da caverna, onde uma mulher pode mandar um homem 'calar a boca', humilhando-o: "Cale-se, gritou a sacerdotisa, com uma voz terrível [...] Unoka, você é conhecido em todo o clã pela fraqueza [...] Vá para casa e trabalhe como um homem!" (TFA, 1983:24-25). Diferente do papel da mulher na religião cristã, cuja "experiência mística permite à mulher se descobrir exatamente (e paradoxalmente) através da mais profunda aceitação da sujeição patriarcal" (Irigaray, 1993 *apud* Bonnici, 2007:183), as mulheres inseridas em religiões animistas, por exemplo, fazem dessas práticas um meio em que possam ser mais bem-sucedidas que os homens, tendo voz publicamente.

Em Umuofia, ninguém nunca viu Agbala, somente suas sacerdotisas. Essas mulheres não têm atributos divinos, somente a responsabilidade pelo culto e sacerdócio das práticas religiosas do Oráculo. Entretanto, quando possuídas, deixam de ser tais representantes passando a ser o próprio representado (TFA, 1983:52). Novamente, a possessão permite na exteriorização de uma imagem, o parâmetro para o processo de diferenciação do 'eu' do 'outro' (Derrida, 2005:13).

Anos depois, a sacerdotisa de Agbala, o Oráculo das montanhas e das grutas, era Chielo – "Na vida normal, Chielo era uma viúva com dois filhos [...] quem olhasse para a Chielo de todos os dias, dificilmente acreditaria ser a

mesma pessoa que profetizava, quando o espírito de Agbala baixava nela" (TFA, 1983: 51-52). Percebe-se que ao se deixar possuir pelo deus, a mulher comum, deixa de ser subalterna, direcionando os fatos, caminhando a uma subjetificação – é a ascensão feminina no mundo dos espíritos e, conseqüentemente, no mundo dos homens.

Em TFA, há um episódio envolvendo Chielo, Okonkwo, Ekwefi e Ezinma. Durante a noite em que a filha de Okonkwo estava adoentada com *iba*, Chielo, possuída por Agbala, clamava em frente ao *compound* da família: "Agbala do-o-o-o! Agabala ekeneo-o-o-o-o [...] Okonkwo! Agabla ekene gio-o-o-o! Agbala cholu ifu Ada ya Ezinmao-o-o-o!"⁶⁸ (TFA, 1983:96). O Oráculo das montanhas e das grutas queria ver Ezinma, mas Okonkwo suplicou-lhe "que voltasse na manhã seguinte, pois nesse momento Ezinma dormia. Mas Chielo ignorava o que ele lhe dizia e continuava a clamar em altos brados que Agbala exigia a presença da menina" (TFA, 1983:96). O narrador pontua que a voz do ser era "aguda e metálica", "alta e esganiçada", "qualafiada faca a atravessar a noite" (TFA, 1983:96), "roufenha como o tempestuoso clamor do trovão" (TFA, 1983:97). Chielo possui uma voz ganha no silêncio do patriarcado da tribo e do Império. Assim, Chielo a "simples viúva mãe de dois filhos" silenciada pelos homens do clã e, mais tarde, pelos missionários ingleses, descobre como todas as sacerdotisas, feiticeiras e bruxas das literaturas pós-coloniais, uma voz não autorizada, ganhando assim a agência e o papel de sujeito.

Chielo ameaça Okonkwo, o mais temido da aldeia: "Cuidado, Okonkwo! Acautela-te de discutir as ordens de Agbala. Por acaso os homens falam quando os deuses se pronunciam? Cuidado! (TFA, 1983:97). Okonkwo permite que leve Ezinma, afinal falava com um deus e não com uma mulher. A sacerdotisa coloca Ezinma nas costas e corre ao seu templo. O narrador questiona "como poderia andar tão depressa, com Ezinma às costas?" (TFA, 1983:99), e continua, "era um milagre que uma mulher fosse capaz de

⁶⁸ De acordo com Vera Queiroz da Costa e Silva (1983), os ibos prolongam o 'o' final como demonstração de respeito pela pessoa a qual se dirigem. A tradução da frase seria: Paz de Agbala! Agbala os saúda a todos! [...] Okonkwo, Agbala te saúda e só a ti! Agbala deseja que leves a ela tua filha Ezinma! (nota de rodapé da página 96).

carregar uma criança daquele tamanho por tanto tempo e com tanta facilidade [...] Chielo, naquela noite, não era uma mulher" (TFA, 1983:103). Ekwefi e Okonkwo seguem a sacerdotiza do Oráculo, e impressionados com os poderes físicos a qual manifestava. Santos (2002:34) observa que quando em contato com uma divindade ou espíritos, o possuído atinge a sua máxima expressão com a visão e força hercúlea.

Ekwefi recua quando percebe que, "na mulher, naquele instante, pouco de humano havia. Não era a mesma Chielo que costumava sentar-se, no mercado, ao seu lado, e que algumas vezes dava bolos de feijão a Ezinma [...] Era uma mulher diferente – era a sacerdotisa de Agbala, o Oráculo das Colinas e dos Montes" (TFA, 1983:102)

Ter seu corpo utilizado pelo seu deus dá a Chielo uma dupla estratégia no mundo colonial. A mulher sofre com o patriarcalismo da mesma maneira que o colono sofre nas mãos do colonizador. Sendo assim, nas sociedades pós-coloniais, a mulher é duplamente colonizada (Bonnici, 2007:67). A dupla colonização "é a subjugação da mulher nas colônias, objeto do poder imperial em geral e da opressão patriarcal colonial e doméstica", rompida pelo discurso do sagrado do colonizado.

3.4.1.2.2 *Egwugwus*, os espíritos mascarados

OS EGWUGWUS são "espíritos mascarados", divindades presentes no sistema religioso de grupos étnicos da África ocidental. Tal culto é paralelo ao culto dos *egunguns dos yorùbá*, como ratifica Don C. Ohadike na introdução de *Things Fall Apart* (1986: xxx). O termo *egwugwu* é uma variação do *yorùbá* 'Egungun', que segundo Ellis (2007:108) significa "osso" ou "esqueleto". Estes espíritos seriam, supostamente, um ancestral surgido do mundo dos mortos, a fim de julgar, dar conselhos e serem cultuados pelo antigo clã. Ellis caracteriza-os como "a man disguised in a long robe, usually made of grass, and a mask of

wood, which generally represents a hideous human face, with a long pointed nose and thin lips"⁶⁹. Alguns pesquisadores, como Babayemi (1980:33), acredita que o culto ibo dos *Egwugwus* é anterior ao dos *Egunguns* yorùbá. Independente da origem étnica, os espíritos mascarados são fundamentais no enredo de TFA, pois além da função mítica e religiosa, extrapolam o conceito sobrenatural, convergindo ao político-cultural.

Em Umuofia, as leis, juízes, regras, sentenças e decisões estavam sob a responsabilidade dos *egwugwus*, que se reuniam periodicamente, em uma cerimônia estritamente masculina. As possessões por espíritos nas tribos africanas não fazem parte da realidade de poucos escolhidos, todos, sem exceção são passíveis do fenômeno. Entretanto, os ancestrais que legitimam poderes, estendem-se, segundo Leite (1995/1996; s/p), "inclusive à concepção da figura a que se denomina Estado", ou seja, os *egwugwus* ou mascarados são símbolos metonímicos de toda liderança religiosa, política, matrimonial e social da tribo, a qual é estritamente patriarcal (reforçada mais ainda com a chegada do colonizador). Logo, convencionou-se em que neste específico culto, somente homens poderiam fazer o papel de ponte entre o mundo dos vivos e dos mortos: "Os detentores de títulos e os anciões sentaram-se nos seus bancos, à espera do começo dos julgamentos. Na frente deles, havia uma fileira de bancos vazios. Eram nove." (TFA, 1983:85). Eram os "espíritos dos ancestrais, recém-saídos da terra, [que] se saudavam uns aos outros, em linguagem esotérica", com voz gutural e atemorizante (TFA, 1983:86).

Com o tocar do agogô, os *egwugwus* saíam um a um da casa de culto, transformando-a em um "pandemônio de vozes garganteadoras" (TFA, 1983:86). Mulheres e crianças participavam de longe, como meros espectadores dos mascarados, com suas roupas coloridas, vozes sobrenaturais e ritos programados – Toda essa dramatização é fundamental para a cerimônia ibo, a teatralização é uma importante fase dos fenômenos da possessão⁷⁰ (Nkashama, 1979:79). As cerimônias africanas por mais sagradas

⁶⁹ "um homem disfarçado com uma longa túnica, geralmente feito de ráfia, e uma máscara de madeira, que geralmente representa uma horrenda face humana, com um longo e pontudo nariz e finos lábios" (tradução minha).

⁷⁰ Cf. com o subcapítulo 3.4.1.1.2 acerca da possessão de Mwadia.

que sejam, possuem seu caráter profano (dentro da ótica cristã), servindo de entreterimento para a população local: “The masquerade in Africa is an epitome of theatricality. He is principal actor in a total theatre: the spectators become his audience and his antics the dramatic action. His costume, props, dance, music, and acting are usually so stimulating that he always has large followers and admirers”⁷¹ (Lwati, 2004:28).

O rito teatral dos mascarados solapa o discurso do colonizador de que os ibos não tinham uma organização jurídica, além de ironizar a autoridade judiciária dos ingleses, tida por estes, como única forma verdadeira e civilizada de se fazer justiça (TFA, 1983: 176). Tal assertiva é observada no capítulo dez quando há uma matrimonial entre o casal Mgbafo e Uzowulo:

Cada um dos nove *egwugwu* representava uma das aldeias da tribo. O líder do grupo chamava-se Floresta Maldita. Nuvens de fumaça saíam de sua cabeça. As nove aldeias de Umuófia tinham nascido dos nove filhos do primeiro chefe da etnia. Floresta Maldita representava a aldeia de Umueru, ou seja, dos filhos de Eru, o mais velho dos nove (TFA, 1983:87).

Eram representantes das nove vilas de Umuofia. Fincando seu cajado cheio de guizos, e balando seus braços de ráfia, o líder dos *egwugwus*, Floresta Maldita, sentou-se no primeiro dos bancos, fazendo o papel de juiz, seguido pelos oito outros mascarados, que iam sentando em ordem de “antiguidade”. Apresentavam-se com epítetos: “Sou Floresta Maldita; sou Carne-seca-que-mata-a-fome; sou Fogo-que-queima-sem-gravetos” (TFA, 1983:91), e assim como o Oráculo eram inquestionáveis. A decisão daquela tarde era que a esposa de Mgbafo voltasse ao marido, desde que ele pagasse novamente o dote à família.

⁷¹ O mascarado em África é um epítome da teatralidade. Ele é o ator principal em um amplo teatro total: os espectadores se tornam seu público e suas travessuras a ação dramática. Seu traje, adereços, dança, música e ação são geralmente tão estimulantes que ele sempre tem grandes seguidores e admiradores.

Os ancestrais com suas máscaras sorridentes estavam presentes em todas as solenidades do clã, desde festivais até funerais dos anciões e membros de alta patente. A chegada dos *Egwugwus* era o ponto alto das tradicionais festas ibo. Quase sempre saíam em grupo (TFA, 1983:87) e possuíam características diferentes entre eles, afinal eram jovens guerreiros, velhos sacerdotes, membros do ozo, ou famosos e temidos feiticeiros:

De vez em quando, um espírito ancestral ou *egwugwu* surgia do outro mundo, falando numa voz trêmula e extraterrena, completamente recoberto por uma roupagem ráfia. Alguns desses espíritos erram muito violentos, [...] quando um deles aparecera empunhando afiada catana; e somente graças à ajuda de dois homens que conseguiram ssujeitá-lo, amarrando-lhe uma grossa corda em volta da cintura, o *egwugwu* fora impedido de causar sérios danos (TFA, 1983:114).

O mais temível dos espíritos ainda não tinha, contudo, aparecido. Vinha sempre sozinho e sua forma era a de um caixão de defuntos. Um fedor enjoativo o acompanhava, e as moscas o seguiam. Até mesmo os maiores curandeiros escondiam-se de medo quando ele andava por perto [...] (TFA, 1983:115).

Alguns desses *egwugwus* eram de todo inofensivos. Um deles, tão velho e doente já estava, que vinha caminhando apoiado num cajado (TFA, 1983:115).

De acordo com a crença tradicional ibo, os espíritos ancestrais se comunicam através de diversas máscaras que os simbolizam – eram máscaras de velhos, de jovens (AOG, 2011: 289) e até mesmo de donzelas (AOG, 2011: 291).

No segundo romance da trilogia de Achebe, *A flecha de Deus* [*Arrow of God*], a aldeia de Umuaru não possui o culto dos *egwugwus*, mas culto parecido chamado ritual das máscaras. Acredito que Achebe, seis anos depois de TFA, aposentou o termo do culto em ibo, para melhor recepção do

leitor ocidental, já que TFA tornara-se um *best-seller*, abrindo a porta da cultura ibo ao mundo. Os rituais descritos em AOG são muitíssimo parecidos com os de TFA, focando, entretanto, no objeto principal do culto: a máscara.

“A chegada de uma nova máscara era sempre uma ocasião importante, especialmente quando, como agora, se tratava de uma máscara de grande poder” (AOG,2011:283). As apresentações de novas máscaras eram apresentações de novos espíritos ancestrais que chegavam do *Ani-Mmo* (além), para fazer parte do panteão ancestral da tribo. A máscara em AOG é descrita no texto de forma prosopopéica, ou seja, a máscara e o espírito a qual ela representa vivem uma simbiose, não havendo diferença. O espírito possui quem possui a máscara:

A máscara aproximou-se passo a passo, cada um acompanhado pelos sons dos sinos e dos chocalhos em sua cintura e nos tornozelos. Seu corpo estava coberto de panos brilhantes, predominando os vermelhos e os amarelos. O rosto tinha uma expressão de poder e terror. Cada um dos seus dentes era do tamanho do dedão de um homem forte, os olhos tinham enormes órbitas salientes, grandes como um punho, e dois chifres retorcidos se curvavam para a parte mais alta da cabeça. Carregava um escudo de pele na mão esquerda e um enorme facão na direita (AOG, 2011:289).

Okonkwo de TFA e Obika em AOG faziam parte do seletivo grupo do “mais poderoso e mais secreto culto da tribo” (TFA, 1983:86). Tal segredo deveria ser mantido a todo custo quando o assunto era os espíritos ancestrais, afinal não era difícil reconhecer quem estava dentro da máscara, bastava perceber a ausência de alguns espectadores. “Para evitar isso, os anciões tinham determinado que, sempre que um grupo ou uma aldeia desejasse criar nova máscara, precisaria ir buscar em outro grupo ou aldeia o homem que ficaria por trás delas” (AOG, 2011:283). Todavia, em alguns casos, marcas próprias de alguns denunciavam a identidade destes, como o caso das esposas de Okonkwo, que observavam que determinado *egwuegwu* tinha o mesmo andar saltitante do marido, além disso, este não estava presente entre

os detentores de títulos e os anciãos. Mesmo assim, fingiam nada saber. Manter o segredo era fundamental para continuar a tradição e evitar punições. Okonkwo estava sob uma máscara que “tinha um aspecto horripilante, com seu corpo de ráfia a exalar fumaça e uma gigantesca máscara de madeira toda pintada de branco, à exceção dos buracos redondos e dos dentes grandes como dedos de homem, tismados de carvão”. A cabeça era encimada por dois enormes chifres" (TFA, 1983:87).

Assim, durante o tempo em que um ser humano está sob a máscara como um *egwugwu*, este não está presente, sendo a máscara o próprio espírito (Chua; Pavlos, 2001:79). É por isso que em muitas tradições religiosas na Nigéria e Benin há a crença de que ali há apenas “panos”. Além disso, por serem juízes e líderes que decidem as leis e punições, suas identidades devem ser mantidas em segredo. Desse modo, o maior crime que se pode cometer entre os ibos e por toda Umuofia é ‘desmascarar’ um *egwugwu* em público (TFA, 1983:169) e fora isto que o convertido Enoch fez, desencadeando o clímax do romance TFA, resultando no trágico desfecho:

O culto anual da deusa da terra caiu num domingo, e os espíritos mascarados estavam à solta. Por isso, as mulheres cristãs que tinham ido à igreja não puderam voltar para casa [...] Enoch alardeou em altas vozes que os espíritos não ousariam tocar num cristão. No mesmo instante, todos eles voltaram para trás e um deles aplicou em Enoch uma boa bastonada - pois os *egwugwus* carregam sempre um bastão. Enoch avançou para cima do sujeito e arrancou-lhes a máscara. Imediatamente os outros *egwugwus* rodearam o companheiro profanado, para protegê-lo dos olhares sacrílegos das mulheres e crianças, e o levaram embora. Enoch matara um espírito ancestral, e Umuófila mergulhou na confusão (TFA, 1983:169).

Mesmo poderosos, os espíritos dos *egwugwus*, as máscaras e os mestres de seu culto, são, segundo o panteão ibo, inferiores aos *aluisis* (deuses ibo). Parece-nos que os ancestrais, como arautos da justiça, executam ações

decididas pelas divindades. No romance AOG, após os conflitos em Umuaru, Ezeulu, o sacerdote de Ulu, é punido pelo seu próprio deus. Seu filho Obika morre no capítulo XIX, quando possuído pelo espírito de Ogbazulobodo, o “espírito da noite”.

Na noite do funeral de Amalu, Aneto, seu filho, pede a Obika “que corresse como *ogbazulobodo*” (AOG, 2011:323. Grifo meu). A conjunção *como*, equivale ‘Do mesmo modo que’, expõe o mimético fenômeno da possessão. Ogbazulobodo é uma entidade noturna, que corre de forma rápida por todos os cantos da aldeia durante a madrugada, a fim de limpá-la dos maus espíritos e feitiços, a fim de que a manhã da tribo esteja em paz e purificada. Aneto pedira que o espírito se manifestasse naquela noite a fim de cumprir o ritual de purificação do funeral do pai. Entretanto, tal ritual de possessão não é obtido pelas máscaras, mas pelo uso de um colar, o *ike-agwu-ani*.

Obika fora vestido com um saiote de ráfia, cheio de chocalhos (*ekpili*), deram-lhe um bastão. Deram-lhe também tempo para se preparar por completo. Obika cerrou os dentes e inclinou a cabeça, recebendo o colar em volta do pescoço. Naquele instante, o corpo de Obika deu meia-volta e gritou: “*Ewo Okuo*” – Era Ogbazulobodo. (AOG, 2011: 325).

[Obika] estava *ao mesmo tempo* cego e cheio de visão. Não via nenhum dos pontos de referência, como árvores e cabanas, mas seus pés sabiam para onde estavam indo, não deixando de fora nem mesmo um pequeno atalho da sua costumeira rota. Ele a conhecia sem o uso dos olhos. E só parou uma vez quando sentiu o cheiro de luz' [...] Um fogo começou a alastra-se por dentro de seu peito e a empurrar uma amargura seca para a sua boca. [...] *uma boca dentro de sua boca. Sentia-se como se fosse duas pessoas separadas, uma correndo por cima da outra* (AOG, 2011:326. Grifo meu).

Ogbazulobodo, o espírito mais rápido de todo o panteão, decide parar não somente o corpo em que estava manifestado, mas o coração de Obika – “Ogbazulobodo entrou correndo e caiu no chão, aos pés do *okwolo*. Ozumba retirou o colar de seu pescoço e chamou-o pelo nome. Porém, Obika não respondeu” (AOG, 2011:327). Com a morte do filho de Ezeulu, a comunidade vê que Ulu, o deus de Umuaro, abandonara seu sumo-sacerdote. Decidem confiar suas vidas aos missionários cristãos ao invés do curandeiro que jazia aos pés do cadáver do filho. Fraser (2000) vê na possessão e em seguida na morte de Obika a transição da vida cultural *ibo* do período *pré* para o *pós-colonial*.

A colonização é caracterizada pela possessão de terras alheias, e nestes termos, o vocábulo possessão torna-se plurissignificativo, revelando também o conceito religioso de transe espiritual. As possessões fazem parte do cotidiano colonial africano, tanto do colonizador que invade e possui a colônia, quanto do colonizado, que em suas manifestações religiosas é possuído em rituais de comunhão com seus deuses e divindades.

Assim, a partir das análises dos fenômenos de possessão de Nimi Nsundi, Mwadia Malunga, da sacerdotisa Chielo e dos mascarados *Egwugwus*, observamos que os valores destes momentos fenomenológicos, ultrapassam o culto religioso, a manutenção das tradições e o resgate do discurso antepassado, culminando com a subversão do discurso e da imagem pseudo-estática da dialética colonial (*outro/ Outro, inferior/superior, antro-po/teo, invasor/invadido, tradição/modernidade, etc*). Além disso, observa-se que em alguns casos, principalmente em Achebe (TFA e AOG), as possessões reforçam a ideia de uma comunidade organizada, com regras, deveres e um complexo sistema judiciário. Tais exemplos mostraram, através das cenas nos quais ‘corpos’ foram invadidos por seres de outro mundo (geográfico e temporal), que na literatura *pós-colonial* muitas das manifestações religiosas são metáforas do sistema cruel colonizatório, no qual identidade, memória, resistência e subversão são os reais gênios que invadem os corpos do indivíduo (*pós*) colonial.

3.4.2 Adivinhação, sonhos e premonições: a (re)construção do tempo e espaço pelo subalterno.

AS ESTRATÉGIAS literárias pós-coloniais são típicas nas literaturas africanas, sejam em língua inglesa ou em língua portuguesa. Tais estratégias variam entre as alegorias, ironias, narrativas descontínuas e o poder da cultura local. Ngugi (1972) revela que a cultura de um povo é a "soma de sua arte, de sua ciência e de todas as suas instituições sociais, incluindo os *sistemas de crenças e rituais*" (*apud* Bonnici, 2000:193. Grifo meu). Assim, no texto literário, esses valores serão mostrados ao leitor através de cenas, cantos, danças, contos tradicionais, mitos, desenhos, rituais e cerimônias.

Além da possessão, a adivinhação torna-se uma alegoria na literatura pós-colonial, e um fenômeno importante no elenco religioso dos grupos étnicos citados, sendo este nossa maior proposta nesta tese.

A premonição, o sonho, a adivinhação, o vaticínio são fenômenos que redesenham o passado e o futuro. O resgate do passado ou a idealização do futuro acenam à valorização da cultura e do culto, um legado incerto, apenas conhecido através de um discurso "profético". Bosi (2006:35), relatando sobre cultura colonial, religião e legado, diz que:

o passado comum é remexido livremente em cada geração até que se formalize em mensagens novas. A memória extrai de uma história espiritual mais ou menos remota um sem-número de motivos e imagens, mas, ao fazê-lo, são os seus conflitos do aqui-e-agora que a levam a dar uma boa forma ao legado aberto e polivalente do culto e da cultura (Bosi, 2006:35).

Sem dúvida, o conflito do "aqui-e-agora" citado por Bosi pode ser uma metáfora da condição conflituosa espírito-cultural do indivíduo colonial. Dessa forma, quando o discurso do nativo ou do sujeito pós-colonial fere o

futuro idealizado pelo colonizador, ou relê o passado de forma a reescrever sua história através dos sonhos, profecias e adivinhações, o vaticínio começa a ter valor de fenômeno subversivo, pois altera discursos já estabelecidos no processo colonizatório, isto é, toda a velha história de subalternidade, fracasso, obediências, domínio, posses, escravidão etc. Quando Jim, o personagem negro de Mark Twain, lê o futuro no estômago do boi, em *Adventures of Huckleberry Finn*, resistia aos escravagistas mestres da terra, pois teria o poder de onisciência. Em suas “visões” e adivinhações, Jim podia fabricar o *Outro*, isto é, uma inversão da outremização colonial (Paradiso, 2008):

Miss Watson's nigger, Jim, had a hair-ball as big as your fist, which had been took out of the fourth stomach of an ox, and he used to do magic with it. He said there was a spirit inside of it, and it *knowed everything*⁷². (Twain, 1994:25. Grifo meu).

Os rituais de vaticínio praticados por Jim são oriundos do voodoo, religião praticada em Nova Orleans (EUA) e Haiti, vindo com escravos da África meridional. A adivinhação é um ritual comum no continente africano.

Em *OPS*, Mia Couto valoriza os sonhos e premonições em ambos os enredos (1560, 2002), construindo seus personagens baseados nessas reformulações do passado e futuro, referidos por Bosi. Dentre os personagens, destacamos Mwadia e Lázaro, *nyangas* em potencial, construídos literalmente sob a religiosidade local moçambicana; um outro personagem é Padre Antunes que se converte à religião local; além de Nimi Nsundi e seu amigo Xilundo, nativos de Angola e Congo, respectivamente, locais onde a prática do vaticínio é comum no dia a dia da sociedade. Nos textos de Achebe encontramos o sacerdote Ezeulu que recebe as mensagens do deus Ulu, em AOG, e em TFA, Agbala, o Oráculo local além dos *dibia afa*, os adivinhos ibos.

⁷² O negro da senhorita Watson, Jim, tem uma bola peluda, tão grande quanto seu punho, a qual retirou do estômago de um boi e a usa para fazer magia. Ele disse que há um espírito dentro dela, e que este conhece tudo. (Tradução minha)

Gaarder (2000:95) define os adivinhos africanos como “especialistas em interpretar as mensagens dos espíritos”, isto é, capazes de através de técnicas próprias de resignificação dos oráculos, fazer diagnósticos, aconselhar, intervir e até mesmo “reconstruir” a imagem de um futuro ainda não criado ou revelar um passado oculto.

Quando capaz de prever ou adivinhar algo, o indivíduo reforça um discurso que ainda não é conhecido pela população como a libertação de seu povo (Moisés com os hebreus, por exemplo) ou o fim de uma situação servil (como a revolta no Haiti, liderada pelos *houngans* e *mambos*⁷³).

O adivinho ou o sujeito que tem revelações e/ou profecias cria uma “verdade” que ainda não aconteceu no nosso espaço/tempo, mas que “virtualmente”, no seu mundo paralelo observado através da necromancia, águas, borras de café, *hakatas* ou bolas de cristais já aconteceu, pois fora ‘vista’ por ele. Dessa forma, o fenômeno, muitas vezes praticado nestas literaturas de cunho pós-colonial por personagens subalternos (feiticeiros, sacerdotisas, xamãs) aos olhos do colonizador, dá a esses o privilégio de (re) construir o tempo e espaço à mercê de seus propósitos.

A importância de se entender os presságios é uma forma de se entender os conflitos daqueles que de alguma forma estão envolvidos. Em OPS, Luzmina, tia de Mwadia, católica fervorosa, começou a ter devaneios e comportamento delirantes para uma cristã, como por exemplo, dizer que se fosse Deus, Jesus não teria morrido, ou que subira à cruz a fim de ‘descrucificar’ Cristo. Blasfemava dizendo que dedicara a vida toda à devoção cristã, mas nada ganhou em troca, e que agora seguia os conselhos do demônio (OPS, 2006:76). Os familiares então “pediram ao padre que viesse da cidade para a benzer” (OPS, 2006:76), mas a fé da família no padre não era suficiente (uma marca do hibridismo pós-colonial), chamaram também o “curandeiro Lázaro Vivo que deitou as *hakatas* para decifrar os presságios” (OPS, 2006:76).

⁷³ Sacerdotes voodoo. Homem e mulher, respectivamente.

Lázaro tinha o poder de ver através das “sementes” o futuro, a fala dos deuses, o passado e o oculto. Em outra passagem, revela através da adivinhação que, desde a saída de Mwadia do local, a casa da família estava sendo abatida por inúmeras desgraças:

Convocado o cushe-cusheiro⁷⁴ Lázaro Vivo, o diagnóstico fora sumário: na casa estavam morando sete demónios.

- Sete ?

- A meia-voz, o compadre Lázaro confirmara. Parecia mais grave o número do que a natureza dos intrusos. Não havia dia que os maus espíritos não se manifestassem, reclamando favor atrás de favor. As pessoas tombavam doentes, caso os pedidos não fossem prontamente atendidos. No lar dos Rodrigues vivia-se apenas para sustentar a avidez dos diabos (OPS, 2006:84).

A metáfora em questão é clara. Mwadia abandonara sua identidade; fugia, pois não queria ser uma *nyanga*. Ela representa o abandono cultural do sujeito (pós) colonial, deixando sua casa (colônia) à mercê de demônios (colonizadores). Cabe ao feiticeiro local (o sujeito consciente de sua cultura) resgatar através dos antepassados (cultura ancestral) o caminho a ser seguido.

Outro dom que Lázaro tem é ver o futuro nas águas (OPS, 2006:42), como quando observou que o espírito do jesuíta D. Gonçalo queria vingança por ter sido assassinado: “a alma desse homem é maior que a vida dele.” Comenta Lázaro, uma ironia as funções deste quando vivo. E o adivinho continua: “esse *Ngozi* veio buscar vingança” (OPS, 2006:43).

Ainda em OPS, há mais de quinhentos anos, pouco depois da morte de D. Gonçalo, Xilundo, um dos escravos congolese da nau portuguesa, ao se consultar com seu pai, o Baba Inhamoyo, descobriu que Dom Gonçalo “não era pessoa. É como a água, não nasce nem morre” (OPS, 2006:312). E continua classificando-o como animal: “Acontecera a D. Gonçalo o que

⁷⁴ Adivinho, curandeiro.

sucede aos lagartos *penmbes*, às cobras e aos crocodilos" (OPS, 2006:312). Enquanto, em textos pós-coloniais escritos por colonizadores, como os jesuítas Anchieta e Montoya ,que zoomorfizam e objetificam os nativos, aqui, através da vidência de um nativo, os discursos objetificam o jesuíta D. Gonçalo, invertendo o discurso colonial, no qual é o subalterno que animaliza o mestre. O fato se dá, pois Baba Inhamoyo sabia as intenções cristãs do jesuíta: "Com o missionários chegariam padres, soldados, fidalgos e escravos. Todos pisando a água. Todos turvando a terra". E declara: "Eu conheço os brancos: eles não navegam, eles pisam a água" (OPS, 2006:307).

Com a investida portuguesa no Reino de Monomotapa e a morte de D. Gonçalo, o papel dos adivinhos crescia cada vez mais; afinal, eram os únicos que poderiam dar alguma resposta à fragilizada população local. Até o imperador de Monomotapa, Nogomo Mupunzangatu, consultara-se com um poderoso adivinho da região, que também utilizava o oráculo *hakata*, método comum entre os banto.

Em *The Bantu Africans*, Kaula (1968) descreve o jogo de *hakata* como um conjunto de quatro ossos ou varetas com elementos simbólicos:

A hakata é uma coleção de simbólicos artigos, incluindo quatro varetinhas (cada uma esculpida diferentemente da outra e somente em um dos lados), certos tipos de moluscos selados com cera, escama de lagarto, conchas e ossos. O nyanga lança a hakata no ar, eles caem em uma esteira, e ele estuda a sua posição de perto. Ele lê a mensagem enviada para seu cliente (como ditada pelos espíritos) pela relação de um objeto com outro.⁷⁵ (Kaula, 1968:30).

⁷⁵The *hakata* is a collection of symbolic articles, including four sticks (each carved differently and on one side only), certain types of mollusks sealed with wax, lizard scale, halved nutshells, and bones. The *nyanga* tosses the *hakata* in the air, they fall on a mat, and he studies their position closely. He reads the message intended for his client (as dictated by the spirits) by the relation of one object to another. (Texto original).

A cena entre o imperador africano e o adivinho revela a riqueza cultural dos fenômenos adivinhatórios africanos. Mandado comparecer perante o imperador Nogomo, o *nganga* agita os quatro ossos em sua mão fechada como uma concha, lançando-as sobre a esteira:

Leu o osso *Tokwadzima*, aquele que nos torna cegos. Estava virado pra cima. Leu o osso chamado *Kwami*, que evoca a solidariedade e cuja figura estava oculta. O ossículo *Nhokwara*, com a sua inscrição de uma mulher cobra, estava virado para cima. E a última peça da adivinhação, o osso *Chirume*, estava adormecido, de barriga para baixo (OPS, 2006:307).

Em suas pesquisas sobre religiões tradicionais africanas, Gaarder relata que este tipo de oráculo é próprio da etnia *shona*, e que os quatro ossos, ou pedaços de varetas representariam um velho, uma velha, um rapaz e uma moça, tendo marcas, mostrando seu lado de cima e seu lado de baixo (Gaarder, 2000:95). Em meio a esse jogo de símbolos, o adivinho revela ao imperador que um grande 'mau-olhado' está sobre as terras de Monomotapa: os portugueses tentavam estratégias para enfraquecer o reino (OPS, 2006:307), uma referência ao missionarismo e à possível tentativa de conversão dos habitantes e abandono das crenças locais.

O adivinho, munido de poderes que só aquele que obtém mensagens dos deuses e dos espíritos tem (Gaarder, 2000:95), alerta o senhor absoluto das terras de Monomotapa, que a conversão ao cristianismo seria o fim do reino: "Os naturais da terra que se faziam cristãos contraíam debilidades nunca vistas ao serem batizados. Essa fraqueza não provinha apenas da água que lhes derramavam sobre a cabeça, mas das palavras com que acompanhavam o acto" (OPS, 2006:308). E alerta que Dom Gonçalo era um poderoso feiticeiro, que "trazia o sol e a fome atados num osso humano", possivelmente, uma referência ao ostensório. O adivinho usava sua autoridade de discurso para insuflar a população contra a invasão dos portugueses ao reino do ouro.

Os deuses dos colonizados sempre alertaram os colonizados sobre o mal da colonização, em TFA, o Oráculo das Montanhas e grutas era taxativo:

aquele homem estranho [missionário] causaria a ruína do clã e espalharia a destruição entre eles.[...]Ele disse também que mais homens brancos estavam a caminho. Eram gafanhotos falou o Oráculo, e aquele primeiro homem era o batedor dos demais enviados por seus companheiros para explorar o terreno. (TFA, 1983: 128).

Agbala estava alertando sobre o papel dos missionários nos planos coloniais: explorar terreno, convertendo a população, abrindo caminho para os demais exploradores.

Mas a *hakata* não é o único meio de adivinhação dos sacerdotes banto. Lázaro, por exemplo, além da hidromancia, e os ossículos, observava o futuro nos jogos de búzios (OPS, 2006:292). Já entre os ibos há a leitura feita com lóbulos de noz de cola, lançados no chão para comunicação com os ancestrais (TFA, 1983:152 e AOG, 2011:138). A adivinhação por búzios e noz de cola são práticas conhecidas nos candomblés brasileiros.

As premonições e adivinhações também podem ser manifestadas sem o uso de objetos ritualísticos. A dança, o sonho, o transe e a possessão por espíritos podem ser ferramentas ao indivíduo que pratica o vaticínio (Gaarder, 2000:95).

Dentre os meios de prever, ou redesenhar o passado e futuro, estão os sonhos. Os sonhos são constantes nos romances de Mia Couto. Sobre o autor, Barzotto (2009:316) analisa que "seus personagens sonham como que tentando fugir das garras da morte, suavizando o sofrimento".

Quando questionada sobre com que sonha, Dona Constança revela: "Nós aqui já não sonhamos". "[...] Não traga para aqui essa conversa de sonhos, não-sonhos. [...] sonhos são como doenças [...] foi por causa de

sonhar que as minhas filhas saíram por esse mundo afora. E esta aqui - disse Constança, apontando para Mwadia - vive num sonho sem fim" (OPS, 2006:170).

Rose, que questionara D. Constança dias antes, revela que por muito tempo sonhava em português: "Há muito que ela não sonhava em português. Sonhar na língua materna lhe devolveu, por sua vez, um sentimento de tranquilidade [...] ela nunca mais voltaria a apresentar-se como americana – sou de Minas Gerais, passou a anunciar" (OPS, 2006:214), a então naturalizada estadunidense.

Ezeulu, o sumo sacerdote de Umuaro, em AOG, é alertado em sonho por duas vezes sobre os rumos da aldeia frente suas escolhas, como a passividade com a administração do capitão Winterbotton, o envio do filho Oduche à igreja cristã (o qual matara a cobra sagrada) e os conflitos internos com os habitantes da aldeia que não o apoia:

Nessa noite, Ezeulu viu, num sonho, uma grande assembleia de anciãos de Umuaro, as mesmas pessoas a quem falara alguns dias antes. Mas, em vez de ser ele, era o seu avô quem se levantava para dirigir-lhes a palavra. Os membros de Umuaro bradavam "'qual é, hoje em dia, o poder de Ulu? Ele salvou nossos pais dos guerreiros de Abam, porém não pôde nos salvar do homem branco. [...] 'Então, o povo agarrou o sumo sacerdote, que tinha se transformado de avô de Ezeulu no próprio Ezeulu, e começou a jogá-lo aos empurrões, de um grupo para outro. Alguns cuspiam-lhe no rosto e o chamavam de sacerdote de um deus morto." (AOG, 2011: 229)

O narrador de AOG assinala: "Não tivera um sonho, mas uma visão. Tudo ocorrera a claridade do meio-dia e não na meia luz de um sonho." (AOG, 2011:230). O avô de Ezeulu, antigo sumo sacerdote das aldeias de Umuaro viera visitá-lo. O sonho é uma referência à crise que o sacerdote de

Ulu enfrentava: administrar a religiosidade do seu povo entre a tradição *ibo* e o mundo novo do colonizador.

O segundo 'sonho', aconteceu da mesma forma: "Naquela noite, Ezeulu sonhou um daqueles sonhos eram mais do que sonhos comuns. Quando acordou, tudo se mostrava com os pormenores e a claridade da luz do dia, como aquele sonho que sonhara em Okperi" (AOG, 2011:319). Neste sonho, Ezeulu estava em seu *obi*, e ouviu uma multidão de vozes fora de seu *compound* - " Ele disse a si próprio que precisava sair e desafiá-los [...] Faltava-lhe, porém, vontade de agir e ele ficou parado onde estava. [...] Eles cantavam a canção com a qual um homem era levado ao mato para ser enterrado" (AOG, 2011:320). A cantiga que Ezeulu ouvia na visão era: "Olhem! Uma jibóia!/ Olhem! Uma jibóia!/Sim, ela está no meio do caminho', uma referência à jiboia sagrada. Procurando alguém a fim de desafiar os intrusos que hostilizavam a píton de Idemili⁷⁶, Ezeulu se viu só. As vozes sumiram, e em direção contrária surgia um solitário que cantava nova melodia: "Mas ultimamente/Um estranho sino/Tem tocado uma canção desolada:/Deixe seus inhames /E venha para a escola" [...] "Olhem! um cristão vem ai! " (AOG, 2011:321). Era a própria Jibóia de Idemili profetizando o fim de seu culto, graças a chegada dos missionários, da Igreja e da escola cristã.

Os sonhos dos colonizados também prevêm o mal final (Barzotto, 2009:316). São elementos humanos, envolvem os indivíduos que creem na pluralidade do *anima*, como os feiticeiros, beatas e devotos. Todavia, não restringem crenças, sonhos e visões tocam também as mentes dos sacerdotes cristãos; D. Gonçalo em OPS, por exemplo, profetiza sua morte: Este meu corpo há-de ser lançado onde nunca o acharão (D. *Gonçalo da Silveira, carta a padre Leão Henrique* in: OPS, 2006:300). E Padre Antunes profetiza sua futura conversão: "Eu estou sendo visitado por maléficos sonhos" (OPS, 2006:163), uma clara relação ao imaginário cristão que observa a "vidência noturna" como algo maligno. Antunes continua revelando a premonição: "Mas há sonhos piores, D. Gonçalo [...] Acho que estou ficando negro, padre.

⁷⁶ Deusa dos rios, cuja cobra é animal consagrado.

Um cafre" (OPS, 2006:163). Tal sonho transformar-se-ia em realidade algum tempo depois, quando padre Antunes abandona o catolicismo e se converte em um *nyanga*.

Os processos de adivinhação, profecia, previsão ou pressentimento são esforços de predizer coisas distantes no tempo e no espaço, especialmente o resultado incerto das atividades humanas. Esta incerteza está intimamente marcada a conflitos sociais e identitários. O sonho torna-se polissêmico, significando tanto o sonho em si – imagens surgidas durante o sono – ou, a metáfora da esperança – desejo e aspiração.

Muitas vezes, o adivinho ou o indivíduo que sonha ou profetiza tenta reescrever o presente, desenhando um futuro. A adivinhação busca determinar o significado ou as causas ocultas dos acontecimentos, predizendo às vezes o futuro ideal. No indivíduo colonial (colonizador ou colonizado), quando o passado é hostil, incerto, conflituoso, violento ou austero, cabe crer em um futuro melhor, mesmo que incerto, mas previsível.

3.4.3 Sincretismo: as várias faces

DO GREGO *sygkretismós*, reunião de ideias ou de teses de origens disparatadas; amálgama de doutrinas ou concepções heterogêneas, o sincretismo baseia-se na ideia de mistura religiosa, muito comum nas sociedades. A própria teologia Católica crê que a alma humana é *naturaliter syncretista* (Boff, 1994:158). Todavia, foi com o encontro colonial, entre a população escrava oriunda das terras africanas e os religiosos cristãos que o sincretismo tomou corpo, fazendo-se presente no imaginário de várias nações colonizadas.

Abdul Jan Mohammed em *Sophisticated Primitivism: The Syncretism of oral and literate modes of Achebe's Things Fall Apart* (1984), vê em TFA uma espécie de sincretismo diferente do que concebemos no campo religioso,

para Mohammed, o único sincretismo em TFA é o linguístico, em que o autor nigeriano mescla culturas africanas tradicionais e europeias através da sua técnica de escrita, até então, inédita. A posição de Mohammed é linguística, e revela esse "sincretismo" como "dupla consciência" da forma oral e escrita, subvertendo, "desocidentalizando", e "desterritorializando" a cultura hegemônica. Entretanto, Freitas (2005) pontua que o sincretismo religioso na literatura africana também faz o mesmo papel descrito por Mohammed (1984): "A 'desocidentalização', a 'desterritorialização' da forma romanesca vai dar-se através do sincretismo operado pelos escritores africanos e resultante da confluência de culturas e tradições ocorrida em todas as antigas colônias europeias".

Todavia, a palavra sincretismo é estritamente utilizada com foco religioso; diferencia-se então de termos como miscigenação ou hibridismo, apesar deste último ter íntima ligação com o termo em abordagens literárias acerca das literaturas africanas modernas (Freitas, 2005:13).

O "sincretismo, como é comumente entendido e como a própria etimologia da palavra mostra, representa a fusão de elementos de dois ou mais sistemas religiosos, podendo significar uma alteração significativa da estrutura básica de um dos sistemas ou de ambos" (Magalhães, 1998:57). cremos que essa alteração da estrutura dos sistemas é o que polemiza o sincretismo, pois este, muitas vezes, gera a dupla militância religiosa, condenada severamente pelo cristianismo.

Uma das formas de sincretismo, segundo Magalhães, é quando há "fusão de elementos da tradição cristã com os de religião africana. Nesse caso, os adeptos desta religião se sentem, em muitos casos, pertencentes a ambos os sistemas religiosos" (Magalhães, 1998:58) – como o caso do personagem Nimi Nsundi, de OPS.

Ainda, o mesmo autor revela que o "sincretismo é um *status* teológico de difícil aceitação" (Magalhães, 1998:54), que tenta suprimir, superar e criticar as divergências, as práticas religiosas não reconhecidas pela normatividade.

O sincretismo é, então, um fato possível pela existência de um mesmo registro de relação com o sagrado, uma mesma sintonia religiosa (Brumana & Martinez, 1991:288). A sintonia revela-se de três modos distintos: teológico, cultural e social, resultado de um processo sincrético dividido em fases, como acomodação e assimilação. Diz-se acomodação quando uma religião de dominados se adapta à religião dos dominadores, seja como estratégia de sobrevivência, seja como modo de resistência (Boff, 1994:159). Tal processo é o mais comum, e é chamado de acomodação, pois cabe ao “vencido” acomodar signos, festas e elementos rituais à religião do dominador. A assimilação é a consequência dessa fase, quando o indivíduo já não separa os elementos.

O sincretismo no mundo colonial propõe resolver uma situação de “conflito cultural” (Valente, 1977:11) entre dominadores e dominados, isto é, o sincretismo evita a negação da divindade ou aceitação plena de outras, mas as assimila. O cristianismo ocidental, que em primeiro momento proclama o Evangelho cristão, reafirma a identidade da religião e assim “convida” à conversão. Após essa fase, se necessário, inicia-se o processo de sincretismo (Boff, 1994:174). É possível que os fenômenos sincréticos envolvendo santos católicos e divindades africanas foram iniciadas pelos próprios religiosos cristãos e não pela população autóctone. Os jesuítas, por exemplo, utilizavam o “teatro pedagógico” a fim de explicar a doutrina da Igreja, adaptando os mitos africanos (e indígenas) aos dogmas católicos, incentivando assim o sincretismo religioso – não o inverso. Até porque a escolha de um santo para perpetuar o signo de uma divindade nativa baseou-se em alguns aspectos dos respectivos seres: cores, gênero, elemento, função e mito foram alguns dos aspectos observados. Assim, é improvável que os animistas conhecessem suficientemente a biografia de um santo católico a fim de revestir sua divindade; ao contrário dos religiosos que, com muito estudo, mergulhados em textos hagiográficos, sabiam quais santos poderiam ser identificados com quais divindades que ali conheciam. O sincretismo foi uma estratégia cristã para catequese, mas assimilado, transformado e utilizado por povos não cristãos.

O sincretismo acabou servindo mais ao subalterno que a seu mestre, pois muitos casos a conversão não acontecia, e a tentativa de aculturação transformava-se em um fenômeno de resistência e preservação da cultura africana. Sem dúvida, de toda obra de Mia Couto, *OPS* é a síntese desses fenômenos. A seguir, a relação que Couto faz em seu romance entre deusas africanas e a figura de Maria.

3.4.3.1 O sincretismo entre Kianda, Nzuzu e a Virgem Maria em *OPS*

NSUNDI, “convertido”, assimilou perfeitamente o sincretismo, mas entre as duas divindades que viviam na imagem de Maria (a própria Virgem Maria e Kianda, a deusa banto) Nsundi escolhe Kianda, enquanto que os habitantes de Moçambique escolhem Nzuzu subvertendo o discurso cristão – enegrecendo Maria, a “mãe de Deus”.

O enredo de *OPS* revela que, certa vez, no carregamento do barco às portas da Igreja de N. Sra. da Penha de França, em Goa, na tentativa de salvar a imagem que tombara das mãos de Padre Antunes caindo no Rio, Nsundi se joga e “salva”. Contudo, o escravo alerta D. Gonçalo que a Santa se jogara por vontade própria e revela os motivos da conclusão: “Essa Senhora, eu já conheço, na minha terra chamam de Kianda” (*OPS*, 2006:52).

A desmedida devoção de Nimi Nsundi ao culto da imagem comovia os clérigos, que imaginavam ali, um sucesso de conversão. Todavia, o narrador onisciente revela: Mal ele [D. Gonçalo] sabia o que essa devoção ocultava (*OPS*, 2006:55). Tal devoção fez com que Nsundi guardasse a imagem escondida nos porões da caravela, onde os escravos habitavam. No trecho a seguir, observamos que o sincretismo e alteridade se completam na zona de contato:

- És cristão? Começou por perguntar Manuel Antunes. Depois emendou a pergunta: És crente em Deus?
- Deus não desce lá em baixo.
- Lá em baixo, onde?
- Lá em baixo, onde dormimos nós, os escravos. Já desceu lá?
- Por que razão transportavas Nossa Senhora?
- Ela é Kianda...não é...vocês não sabem... (OPS, 2006:56).

A razão de ser Kianda que ali estava com os escravos, e não Nossa Senhora se explica pelo próprio diálogo. A segregação marca a divisão entre os dominadores e seus deuses (Deus cristão e os santos) e os dominados (escravos e as divindades banto).

O sincretismo entre Nossa Senhora e Kianda é um instrumento de resgate identitário para Nimi Nsundi, como nos revela a carta escrita por ele à Dia Kumari, a indiana:

Critica-me porque aceitei lavar-me dos meus pecados. Os portugueses chamam isso de baptismo. Eu chamo de outra maneira. Eu digo que estou entrando na casa de Kianda. A sereia, deusa das águas. É essa deusa que me escuta quando me ajoelho perante o altar da Virgem. De todas as vezes que rezei não foi por devoção. Foi para me lembrar. Porque só rezando me chegavam as lembranças de quem fui (OPS, 2006:113).

3.4.3.1.1 *Kianda*⁷⁷, a sereia banto do rio Zambeze

UMA sereia negra – ao primeiro momento, uma ideia antitética, visto que nosso imaginário caracteriza este ser pela visão eurocêntrica, isto é, branca e loira. A palavra sereia vem do grego *Σειρινας*, e é justamente a partir da mitologia da Grécia Antiga que este ser, parte mulher e parte peixe, se espalhou para a literatura e demais artes. A tradição diz que eram filhas do rio

⁷⁷ Do original banto *Kyàndà*. Há variações presentes nas citações, como Quianda.

Aquelôo (*Achelous*) e de alguma das musas (Jeha, 2007:87). Todavia, as sereias não estão destinadas a serem protagonistas apenas da mitologia europeia. Na África, muitas são divindades aquáticas, cuja iconografia é de uma sereia. Angola, por exemplo, possui suas sereias encantadas, poderosas, influenciando para o bem e o mal, com a respeitosa ambivalência popular de amor e medo, como é o caso de *Kianda* (ou *Quianda*, por variação).

De origem angolana, *Kianda* aparece nas obras de grandes escritores, como Manuel Rui, com *Rioseco* e *Um anel na areia*; *Mãe Materno Mar*, de Boaventura Cardoso, em obras de Luandino Vieira, entre outras. Secco (2009:2) foca o romance *O Desejo de Kianda*, de Pepetela, “no qual a divindade é alegoricamente apropriada pelo discurso ficcional. O maravilhoso invade a narrativa e o grito rebelde de *Kianda* ressoa na dimensão mítica e literária”. A sereia *Kianda* é lembrada e celebrada por várias partes de Angola, Congo, República Democrática do Congo etc.:

Quianda é a sereia marítima. Vive nas águas salgadas ao redor de Luanda e por toda orla do Atlântico angolano. Sua velha morada era nos rochedos que circundam a fortaleza de São Miguel, entre o Marginal e a Praia do Bispo. Diante da cidade está a ilha de Luanda, Muazanga para os auxiliandas, seus nativos, ligados ao continente por uma larga ponte. *Quianda* é aí culto antigo para os auxiliandas. Tem uma intérprete, sacerdotisa, devota profissional, a quilamba, açafata em suas festas [...] (Seljan, 1967:32).

Kianda é o singular da palavra *landa*, ambas oriundas do verbo *uanda*, em quimbundo, sonhar. Secco revela que a deusa angolana das águas e da vida traz, desse modo, etimologicamente expressa em seu nome, a semântica dos sonhos, já que é função dessas divindades marinhas a comunicação com o mundo ancestral dos antepassados (Secco, 2009:6).

Dutra (2001), evocando o trabalho de pesquisa sobre as sereias africanas de Virgílio Coelho (1997), observa *Kianda* como a nomenclatura das sereias na região do rio Kwanzà, que banha a cidade de Luanda e avança

em direção ao interior do país⁷⁸. À medida que o rio segue seu rumo, a denominação *Kitútá* fica mais evidente, enquanto *Kiximbí* é o termo mais antigo (Dutra, 2001:135). Porém, Seljan, baseada em Câmara Cascudo, vê *Kitútá* e *Kiximbí* como outras classes de sereias. A *Kitútá*, moradora dos rios e lagoas, montes e matas, pode viver bem longe da população; já *Kiximbí*, que pode ser masculina ou feminina, têm domínio nos rios e lagoas da região. (Seljan, 1967:33).

A pesquisadora ainda continua, revelando que *Kianda* realmente é uma *water genius*, antiquíssimas entidades locais valendo como forças materializadoras do próprio elemento. Seu corpo feito d'água é observado no trecho em que Zero relembra seu sonho: "Foi então que outras mãos, feitas de água [...]. Eram as mãos de mulher [...]. E a mulher do sonho vaticinou: As minhas mãos são de água. Sou feita para a sede dos homens" (OPS, 2006:20). *Kianda*, centenas de anos depois, a partir da colonização, foi reduzida à forma física e aculturada, como a Sereia do Mediterrâneo. Este embranquecimento é observado no mesmo trecho: "Aquelas eram mãos de mulher branca" (OPS, 2006:20), numa alusão ao sincretismo já existente entre *Kianda*, ali conhecida como *Nzuzu*, e Maria.

3.4.3.1.2 *Nzuzu, a negra 'lara' moçambicana*

"**OS ANGOLAS** já fraternizam com os Moçambiques". Estas palavras de Archer (1957:136) revelam as condições de troca cultural entre as duas, ainda então, colônias portuguesas. Devido à formação étnica semelhante, Moçambique e Angola compartilhavam não só na linguagem (Tão semelhantes na estrutura, radicais, gramática etc) (Archer, 1957:213), mas também nos mitos.

⁷⁸ Kandjimbo em *Mãe, Materno Mar - Caos, Incerteza E Religiosidade*, aborda a *kianda* também como um epíteto para os 'meninos-das-águas' ou 'menino-feminino'. Disponível em <http://www.nexus.ao/kandjimbo/recensoes/incerteza.htm>

Maria Theresa Abelha Alves (1997:228) crê que nos textos que se evidenciam os mitos utilizam-nos "como perspectiva para a leitura do mundo, [...], opção política de um narrador que sabe que a verdade não é desnudamento que aniquila o segredo, mas revelação que lhe faz justiça. É, pois, no prisma da magia, do mistério, do segredo que a realidade é refratada".

É essa realidade de pluriculturas, miscigenação, sincretismo e resistência cultural que faz com que Mia Couto resgate não só o mito da sereia angolana, mas também da moçambicana, *Nzuzu*. Afinal, o africano, seja de origem angolana, congoleza ou moçambicana, é espiritualista por natureza. É crença geral, entre eles, que no fundo do mar e dos rios existe uma divindade que exerce influência direta em todos os atos da nossa vida (*Cascudo apud Seljan, 1967:30*).

*Nzuzu*⁷⁹ é o nome dado à deusa das águas em Moçambique. Um mito muito popular em algumas regiões. Diferente de Kianda, o mito de *Nzuzu* pertence exclusivamente ao povo *shona*, patrona de indivíduos como Mwadia e Lázaro, isto é, sacerdotisas, curandeiros e feiticeiros - os *nyangas*:

A *Njuzu* ocupa um lugar importante na mitologia espiritual do povo *Shona* do Zimbabwe. O folclore *shona*, transmitido pela tradição oral, fala das muitas *Njuzus* que habitam os lagos e rios da região dos *shonas*. Acredita-se que elas são sagradas professoras dos curandeiros tradicionais chamados *N'angas (Nganga)*. Ao contrário dos curandeiros tradicionais em outras culturas, o *Nganga Shona* não nasce com nenhuma habilidade especial. *Njuzu* atrai uma criança para a água onde estas são ensinadas no conhecimento de adivinhação e cura. Elas aprendem o uso de ervas e remédios populares para que, quando retornadas para a aldeia, possam tentar

⁷⁹ Grafada também como *Njuzu* ou *Nzunzu*.

determinar a explicação espiritual dos males e das desgraças do seu povo.⁸⁰ (Mukombachoto, 2009: s/p).

Mukombachoto revela que é Nzuzu que escolhe crianças para ser suas discípulas. É comum atribuir ainda a elas o desaparecimento de crianças que, transformadas em um de seus filhos, são levadas a morar no interior das lagoas, rios e mares. Assim, Nzuzu pode ser também a designação para seus discípulos.

Como analisado anteriormente (no subcapítulo sobre Mwadia Malunga), Mwadia estava destinada a se entregar às águas de *Nzuzu*, e ser uma *nyanga*. E justamente é esta sua busca ao longo do romance: a busca de uma identidade, principalmente religiosa, a partir do contato com a imagem da Virgem Maria, a *Kianda*, e agora *Nzuzu*. Vejamos a narração acerca do nascimento de Mwadia e sua relação com *Nzuzu*:

No dia em que Mwadia nasceu, o rio começou a inchar. [...] O Zambeze fechara seu ventre em Cahora Bassa, albufeira começou a tomar forma, as águas atropelando paisagens [...] Nesses dias, logo após o parto, Constança era assaltada por um constante pesadelo. [...] as águas enlouquecidas, começavam a cobrir Vila Longe. A recém nascida Mwadia estava na igreja, no fundo do vale. Transtornada, Constança acorria para saber da sua menina. [...] Quando chegava à igreja, o nível do rio quase atingira o telhado [...] flutuavam imagens [...] Depois, saía em prantos, na certeza de que perdera a filha. [...] Semanas tinham decorrido quando ela foi surpreendida pela inesperada visão: Mwadia

⁸⁰ The Njuzu holds an important place in the spiritual mythology of the Shona people of Zimbabwe. Shona folklore, handed down by oral tradition, tells of the many Njuzus which inhabit the lakes and rivers of Mashonaland. It is believed that they are the sacred teachers of traditional healers called N'angas (Nganga). Unlike traditional healers in other cultures, the Shona Nganga is not born with any special abilities. The Njuzu lures a child into the water where they are taught the knowledge of divining and healing. They learn the use of herbs and folk medicines so that when they are returned to the village they may attempt to determine the spiritual explanation of the maladies and misfortunes of their people. (Texto original).

emergia, aflorando viva à superfície das águas. Quando a tomou nos braços, Constança não nutria dúvida: amenina tinha sido tomada por uma divindade das águas. Mwadia passara a ter duas mães, uma da terra, outra das águas (OPS, 2006:85).

O narrador é incisivo: Mwadia “estava sendo convocada para lidar com os espíritos que moram no rio” (OPS, 2006:85). Talvez esse fora o motivo de D. Luzmina, a tia de Mwadia, tê-la colocado em um colégio católico nas montanhas do Zimbábue.

Todavia, o discurso cristão das freiras do colégio e o cristianismo exacerbado da tia não convenciam a sobrinha: “Era isso que, agora, eu mais queria ser: um espírito do rio. Ser água na água, ficar longe do mundo, mantendo-se no seu centro” (OPS, 2006:85). A tia não se conformava com a ideia “pagã” da sobrinha em se converter numa *Nzuzu*. “Se ela regressasse naquelas férias, não teria maneira de recusar: seria enviada para a lagoa de Mbenga e se converteria numa *Nzuzu*, um espírito das águas. Submergiria para o fundo do lago e ali viveria meses consecutivos sem aflorar à superfície” (OPS, 2006:85). Contudo, as ameaças da Tia em separar Mwadia de Zero, culpando-o por essas ideias, mudou a mente de Mwadia, que retornaria dois anos depois para Vila Longe para encontrar o amado e não mais a serviço dos espíritos. O mesmo discurso é citado por Lázaro acerca do batismo de Mwadia:

Era a primeira vez que o curandeiro Lázaro narrava o episódio do batismo tradicional de Mwadia. Fora ele que a baptizara, levava-a ao rio Mussenguezi. No momento em que submergiu, a pequena Mwadia começou a entrar em delírio, possuída por um espírito todo-poderoso. De repente, sucedeu o inesperado: as ondas levantaram-se e o rio tornou-se caudaloso a ponto de ele próprio, o cerimoniante Lázaro, fugir e deixar a menina abandonada. Quando voltou, já não a encontrou. Dias depois, Mwadia foi encontrada na margem, envolta em folhagens que a corrente arrastava (OPS, 2006:).

A deusa das águas moçambicanas prefere as águas doces ao invés do mar, como Kianda. Nzuzu vive nas águas de córregos, rios, nascentes e lagos e traz consigo uma cobra chamada *Nyoka*, que se liberta quando a água límpida se torna suja, espalhando maldades e feitiços. Uma mostra das preocupações ambientais dos africanos, já que são essencialmente panteístas.

A paisagem moçambicana é pincelada com inúmeras imagens de turvos rios e lagoas. O Zambeze é a 13ª maior bacia hidrográfica do planeta, abraçando vários afluentes. Nesta pintura de Mia Couto, personagens percorrem as águas a favor e contra a corrente. Em determinado momento, a brasileira Rosie, recém chegada a Vila Longe, espreita as águas e questiona se ali haveria crocodilos, hipopótamos e monstros. Casuarino responde que ali habitavam espíritos, e que havia uma deusa que morava nas águas (OPS, 2006:140). “Eu sei, interrompeu excitadamente a brasileira. Eu li sobre essa crença. Na África Ocidental, chamam essa deusa de *Mama Wati* ⁸¹. - Aqui chamamos-lhe Nzuzu”. (OPS, 2006:141). Southman, parceiro de Rose, também observa: “Essa é *Mama Wati, the mother of water*. É assim que lhe chamam os negros da costa atlântica. Southman falava dessa sereia que os africanos fantasiaram a partir da imagem de Nossa Senhora. [...] *Mama Wati*, mãe das águas” (OPS, 2006:193).

Voltando à conversa de Rose e Casuarino, este discorreu que nas profundezas das águas morava Nzuzu, uma divindade que levava moças nos fundos lodosos. E ali ensinava a arte de ser peixe e os sortilégios da adivinhação, até que um dia emergia e seguia o destino de ser uma *nyanga*. Por mais cristãos que os habitantes de Vila Longe fossem, “olhavam a estátua [de N. Sra.] e viam o espírito de nzuzu” (OPS, 2006:242).

⁸¹ *Mama Wati*, provavelmente oriunda do africâner. Desvio de *Mommy Water*, Mãe d'água.

Nzuzu é uma das poucas divindades moçambicanas que necessita de uma iniciação de um indivíduo, a fim de perpetuar seu culto. Ideia semelhante acontece com a divindade aquática *Yemanjá* dos *yorùbá*. Aliás, os estudos de Câmara Cascudo sobre o culto das sereias em Angola, Guiné e Moçambique basearam-se na tentativa de documentar e identificar os sincretismos de *Yemanjá*, muito cultuada no Brasil com identidades de outros povos africanos, como aliás é projeto seu. (*Made in Africa, Sereias de Angolas, 2001*).

Percebe-se, então, que, a partir da chegada da missão de Dom Gonçalo em 1560 a Moçambique, *Nzuzu* assume o lugar de Kianda. "Não vê que esse Silveira é filho de *Nzuzu*, a deusa das águas?" (OPS, 2006:313), diziam os nativos, trazendo a mesma relação sincrética com Nossa Senhora.

3.4.3.1.3 Nossa Senhora, a mãe do cristianismo.

MARIA (*Maryam*), que se acredita ter nascido na Galileia, a partir de 15 a.C., era a mãe de Jesus de Nazaré, segundo o Novo Testamento. A Igreja Católica a denomina também co-redentora da humanidade, virgem, imaculada e assunta. Maria é uma personagem bíblica duplamente colonizada, já que como mulher e adolescente, viveu na cidade de Nazaré, colonizada pelo Império Romano e pelo patriarcalismo judeu. Engravidara de Jesus, ainda noiva de um homem mais velho, chamado José (*Yossef*).

O culto à Maria iniciou-se com a proclamação da *Mater Dei* em Éfeso, no ano de 431, posterior ao culto dos mártires (Augé, 1998 : 330). Com o tempo, a Europa, já dominada pelo cristianismo, ajoelhar-se-ia perante Nossa Senhora. As nações imperialistas católicas do século XV, como Portugal, por exemplo, acreditavam ser a colonização obra de Deus e abençoada pela mãe, Maria. Conforme Boff, "a figura de Maria fazia parte até mesmo da política de Estado" (Boff, 1995:9). Nossa Senhora da Conceição tornar-se-ia a padroeira de Portugal e, conseqüentemente, a padroeira dos avanços sobre

o mar. Souza (2008) revela, em seu artigo *Virgem Imperial: Nossa Senhora e império marítimo português*, que as representações de Maria facilitariam a catequese e, assim, a conversão dos infiéis e gentios. Dentre as várias faces marianas, destacavam-se na colonização Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora do Rosário (2008:30).

A fé dos navegadores em Maria é observada nos nomes das caravelas portuguesas, como Santa Maria, de Cabral, e Nossa Senhora da Ajuda, caravela do romance citado, que, aliás, fora a mesma que trouxe Tomé de Souza, em 1549, ao Brasil. Da expansão marítima portuguesa nasce o culto a Nossa Senhora da Boa Viagem e crescentes boatos de aparições. No Brasil, Nossa Senhora da Graça foi a primeira manifestação da Virgem Maria, vista pela índia Paraguaçu, na época do descobrimento (Crivellaro, 1998:41).

As relações de Nossa Senhora com a colonização têm seus fundamentos. Nas idas e vindas das caravelas com “Maria”, por vezes a mãe de Jesus ficava mais famosa que o próprio filho. Dessa forma, a cada nação colonizada Nossa Senhora foi fortemente relacionada ao culto das grandes mães ou deusas da Antiguidade (Atienza, 1995). Um dos motivos seria a própria maternidade e, por conseguinte, a fertilidade. Com os encontros provindos do contato com os povos colonizados pelos portugueses, o sincretismo entre Nossa Senhora e outras divindades foi constante. A devoção a Nossa Senhora e a assimilação da crença do colonizador aconteceram de forma eficaz, haja vista que Maria é a mais importante figura feminina do catolicismo.

Para entendermos a relação entre Maria, Kianda e Nzuzu, observemos os dizeres de Berkenbrock (1998), que enfatiza que os santos e as divindades não foram escolhidos *ad libitum*, mas por fortes critérios de identificação.

Nsundi, em sua carta de adeus à Dia Kumari, indiana companheira de caravela, confirma a lógica do sincretismo entre a imagem de Maria e Kianda, quando diz: “Quando a olhei de frente confirmei que era ela, a Kianda: os

cabelos, a pele clara, a túnica azul. O que sucedeu é que nossa deusa ficou prisioneira na estátua de madeira dos portugueses" (OPS, 2006:208).

Nossa Senhora da Graça, cuja iconografia revela manto azul, cabelos longos soltos e pés à mostra é a representação que costurou a imagem sincrética dela - Kianda. Essa trajetória de identidades da Virgem Maria observada por Mwadia: "Você já foi Santa. Agora, é sereia. Agora, é Nzuzu" (OPS, 2006:329), reforça a ideia de uma África miscigenada, híbrida, que contraria os pressupostos apolíneos e homogêneos da cultura dominante. A valorização do sincretismo e das constantes passagens que evidenciam as várias faces de uma divindade revela o poder subversivo da "polifonia religiosa". Bhabha crê que essa mistura faz com que o sujeito (pós)colonial exponha seu ponto de vista contra a 'Outra' visão, mantendo uma abertura que reverte as estruturas de dominação cultural. "Um momento ativo de desafio e resistência contra o poder colonial dominante [...] negando a cultura imperialista imposta".(Bhabha *apud* Young, 1995:23). Desta forma, quando o sincretismo é invertido pelas personagens, isto é, Nossa Senhora "é" Kianda, "é" Nzuzu, os colonizados subvertem o ícone católico e, conseqüentemente, o discurso dominante.

A própria capa da versão brasileira do romance atesta tal perspectiva, quando a figura da Imaculada Conceição é "maculada" com atributos de seres pagãos, no caso uma cauda de sereia. Sintetiza-se esse amálgama nas palavras de Tânia Macedo: "Ora, é justamente esse jogo em que abundam as dúvidas sobre a figura da Kianda e a fé na mesma, que se questiona mais profundamente a realidade e a ficção".(Macedo, 2009).

Paradiso (2011) pontua que o sincretismo presente nas literaturas pós-coloniais deve ser lido, juntadamente, com a noção de mímica, revelado por Homi Bhabha (2005).

A mímica, como o sincretismo, é uma grande estratégia de solapar a hegemonia religiosa do colonizador, pois "devido à sua visão dupla, a revelação da ambivalência

do discurso colonial subverte a autoridade desse mesmo discurso". De modo geral, a mímica é uma estratégia do colonizado em copiar o colonizador. Sua ligação com o sincretismo advém da 'adoção' das conveções do *Outro*, que faz do respeito à autoridade religiosa ali representada, aparente; emitindo sinais de rejeição da mesma norma. Bhabha (2005:130) acredita que a "mímica é, portanto, um sinal de dupla articulação; uma *estratégia complexa de reforma*" (Paradiso, 2011. Grifo meu).

Os colonizados, através do sincretismo reformam o discurso petrificado da alteridade colonial.

3.4.4 Aspectos da religião tradicional do colonizado: o curanderismo africano

DE ACORDO com Geschiere (*apud* Pêpe, 2009:53), o tema só teve abertura na África nos últimos 20 anos, isto é, após as primeiras décadas da descolonização dos países africanos. Estamos falando sobre a 'feitiçaria', proibida de ser abordada após a colonização a fim de não taxar o continente de 'primitivo', já que após a independência, muitos países africanos queriam desconstruir os estereótipos deixados pelos colonizadores.

Até mesmo entre os nativos o assunto sempre fora complexo, e em alguns casos um tabu. O sentido lexicográfico de termos como 'curandeirismo' e 'feitiçaria', por exemplo, torna-se também problema nos estudos sobre a religiosidade e literatura africana. Pêpe (2009) em seu artigo sobre *Feitiçaria: terminologia e Apropriações* pontua a diferença entre esses termos além de outros como 'bruxaria' e 'magia' – palavras que em África tem um sentido próprio e muito mais complexo, que no mundo "Eurocidental". Contudo, não entraremos no mérito lexical, afinal, todos esses termos, sem exceção, foram 'demonizados' pelo ocidente. Tratar-lo-emos como 'equivalentes', e pontuaremos as diferenças quando necessário, afinal nosso intuito é resgatar

do limbo semântico esses termos e seus agente, colocadas lá pelo colonizador.

O ponto em que queremos acentuar é que em África há diferenças sim entre os termos, mas não diferenças de valores morais. Por exemplo, o signo 'curandeiro' no ocidente tem uma melhor aceitação frente ao 'signo' 'feiticeiro', visto que a raiz '*curan*' tem assimilações ao fazer o bem, sarar, curar, enquanto a raiz '*feitice*' tem a conotação maligna, baseada no termo feitiço (também demonizado). Dentro de um contexto afrocêntrico, curandeirismo não é melhor ou pior que a feitiçaria, ou vice-versa, tão pouco a bruxaria ou magia – tudo é animismo, ora usado para o bem da comunidade, ora não.

Henry Junod (1974) em seus estudos sobre os *tongas* de Moçambique, também diferencia o 'bruxo' do 'feiticeiro', para ele: "os Tongas de Moçambique, distinguem entre feitiçaria e bruxaria: aqueles que são acusados de serem feiticeiros usam substâncias materiais para prejudicar ou mesmo matar os seus semelhantes, enquanto os bruxos - ou melhor, os diversos tipos de curandeiros, tais como médicos indígenas (*n'anga* ou *há-múri*), exorcistas (*gobela*), curandeiros (*mungoma*), farejadores (*chinussa*), deitadores de ossículos (*bá bula*) e sacerdotes (*bá cu halha*) - utilizam esse poder em benefício dos outros e da sua comunidade" (Souza, 2011). Há de se perceber que os termos próprios da língua africana não possuem esse ranço ideológico de nossa cultura. O que percebemos é uma vasta 'cultura da magia', com cargos específicos em alguns casos, quer entre os *yorùbá* com o *babalawò* (adivinho) e *baba l'orìsá* (sacerdote do culto) ou entre os angolas, com o *baganga ngombo* (adivinho), *baganga nkisi* (o sacerdote do culto das máscaras), *ndoki* (feiticeiro) e *nganga* (curandeiro) (Pepê, 2009) etc.

Percebe-se a complexidade do mundo dos curandeiros africanos. Entretanto, em meio a tanta heterogenia, há um elemento comum quando este personagem e /ou suas práticas tão presentes no continente negro são representados na literatura pós-colonial. O curandeiro, sacerdote, feiticeiro, *dibia*, *nyanga* ou *kimbanda*, bem como suas práticas tradicionais revelam através da paródia e do contradiscurso uma voz poderosa contra a

hegemonia do colonizador. Não é por acaso que a imagem do feiticeiro é recorrente nos textos dos autores africanos, que usam de seus textos como instrumento de revide.

Em *Lueji*, de Pepetela, observamos a descrição do ritual dos *kimbandas*, os sacerdotes lundas, a fim de salvar seu rei:

A cubata estava cheia de fumo das ervas e das penas de galinha, cheirava a sangue de homem e também das galinhas e capotas sacrificadas para salvar. As *invocações dos kimbandas* se misturavam aos *ruídos vindos de fora, do batuque interminável e das preces das mulheres* (Pepetela, 1989:18. Grifo meu).

Percebe-se que na descrição dos rituais que as mulheres, os instrumentos africanos e os feiticeiros banto têm possibilidade de serem ouvidos; possuem agência, são sujeitos, possuem voz discursiva. A possibilidade do subalterno ter voz nas literaturas pós-coloniais se amplifica nas representações do curandeirismo tradicional. Pepetela, bem como Achebe e seu sacerdote Ezeulu de AOG, ou Mia Couto e o *nyanga* Lázaro Vivo, de OPS, invertem a construção de textos etno-antropológicos assinados pelos representantes do império, como os relatos e trabalhos etnográficos de Junod, Leiris, De Brosses, Gluckman, Griaule, Labat ou Taylor, que mesmo bem intencionados a estudar os feiticeiros e curandeiros africanos, silenciavam-os através de estereótipos, da outremização ou do olhar do *Outro*.

O maior medo do colonizador frente aos curandeiros é um só: estes podem falar e ser ouvidos pela comunidade, mesmo expremido no processo de alteridade colonial.

As menções sobre os curandeiros em AOG são diferentes da forma como Mia Couto explora esse personagem da cultura africana. Achebe tenta expor as deformidades e transformações que os curandeiros sofreram a partir da colonização. O curandeiro ibo "consegue retirar com os dedos das mãos a doença do corpo" (AOG, 2011:163). O curandeiro em questão se chama

Aghadike, também chamado Anyanafummo. Segundo os personagens de AOG, este é um grande curandeiro e adivinho, mas que, todavia, não podia lutar sozinho contra o *grande deus* (no caso o cristão). Entretanto, Ezeulu acredita que os espíritos ancestrais do clã não iriam se afugentar do poder do deus cristão, tampouco com o poderio do colonizador – “como é que podemos afugentar os espíritos com o barulho de tiros?”, questiona o sacerdote (AOG, 2011:163).

Outro grande curandeiro citado é Aniegboka, que segundo muitos, podia transformar pessoas em cachorro (AOG, 2011:170). Há uma grande crítica em AOG acerca da corrupção entre os adivinhos e curandeiros da ibolândia. Depois da colonização iniciou-se uma crença que estes deveriam ser premiados de vez em quando (AOG, 2011: 173), isto é, a colonização trouxe relações de poder e corrupção dentro do curanderismo. Ezeulu confirma tal assertiva quando fala ao seu filho Obika sobre os feiticeiros locais: “Você precisa saber que há mais pessoas com gargantas grandes e gananciosas entre os adivinhos e curandeiros do que em qualquer outra parte” (AOG, 2011:174). Ezeulu era conhecido por nutrir uma antipatia contra estes curandeiros locais, visto que quase todos eram ambiciosos ou charlatões (AOG, 2011:211). O narrador de AOG observa que em certa ocasião na tribo, como as festas, “era muitas vezes usada por homens malvados para experimentar a potencia de sua mágica ou para comparar o seu poder com o dos outros” (AOG, 2011:286).

Mas se Ezeulu contraria os curandeiros pós-processo colonial, o sacerdote nostálgico relembra o verdadeiro poder do meio-irmão, Okeke Onenyi, curandeiro famoso e do pai, que tinha o poder de ser invisível, perpassando por entre as tribos em guerras sem ser visto, além de ser especialista da verdadeira medicina tribal (AOG, 2011:211). Ezeulu acredita na força do curandeirismo pré-colonial.

O curandeirismo é expresso nas literaturas pós-coloniais como uma prática mantenedora dos costumes autóctones, da língua, da moral, da identidade e, principalmente, de uma voz silenciada por séculos de

dominação europeia em África. Mia Couto e Achebe recriam o feiticeiro africano, parodiando a imagem engessada do exotismo ocidental, seus personagens que manejam a magia e práticas ancestrais revelam nos textos um profundo sentido do termo *poder*.

3.4.4.1 O *Nyanga* de Mia Couto – *Lázaro Vivo*

○ **PROCESSO** de colonização engendrou as representações do curandeiro e feiticeiro africano, ou seja, estimulou o desvirtuamento de sua imagem e cultura, à custa de um falseamento histórico que o demoniza, anula e objetifica. Nos textos de Mia Couto esta imagem é revitalizada e muito comum (tanto nos seus romances como em seus contos), a fim de contrariar as antigas representações. Destaca-se o adivinho e curandeiro Lázaro Vivo, do romance OPS.

O feiticeiro Lázaro, um *nyanga*, é um dos melhores exemplos de caracterização e subversão na literatura pós-colonial e ao mesmo tempo do indivíduo mantedor da sua religiosidade e misticismo.

Os *nyangas*, ou seja, os curandeiros banto, são personagens muito comuns na história moçambicana. Eram temidos pela coroa portuguesa e pelo clero católico, afinal eram conhecidos como homens de poderes não autorizado⁸².

As manifestações anímicas dos africanos já eram de conhecimento do império português. Só entre os anos de 1574 a 1890, por exemplo, mais de 50 missões católicas dedicaram-se a “civilizar” os negros em Angola (Archer, 1957). Os feiticeiros e curandeiros eram os primeiros alvos dessas missões, uma

⁸² O mesmo se percebe nos textos sul-americanos, como *A conquista Espiritual*, do jesuíta Antonio Ruiz de Montoya, em que observamos a relação da companhia de Jesus frente aos curandeiros e pajés do Guairá, como Néçu, por exemplo.

tentativa metafórica de “silenciar” esses homens e mulheres que tinham vozes perante a um povo.

Ao impedir manifestações religiosas do subalterno, o colonizador está agindo em defesa dele mesmo e de sua ideologia. As manifestações religiosas do colonizado são, muitas vezes, armas de resistência e contra-ataque ao colonizador. No período colonial, era estritamente proibida pelos portugueses a *Ki-mbanda*, isto é, uma das artes de vaticínio e cura desenvolvidas pelos sacerdotes banto de Angola e Congo, feita sempre mediante o chamamento dos espíritos dos antepassados, cujo transe era um dos sistemas mais conhecidos. Os europeus, na defesa dos seus interesses, tornaram ilegal a prática dos *nyangas*, afirmando que compactuavam com o demônio. Entre 1532 e 1888, os portugueses enviaram muitos sacerdotes africanos para a escravatura, colocando o catolicismo na posição que outrora era pertencente a estes *nyangas*, isto é, conservadores de um sistema social pré-estabelecido:

A implantação do cristianismo em Angola, como noutras colónias, teve papel decisivo nas mudanças sociais: contribuiu para alterar noções de propriedade e sistemas de herança, estrutura familiar, as práticas diárias na alimentação, no vestuário, na educação dos filhos, etc. A acção das instituições missionárias no mundo rural foi, durante décadas, uma via de aculturação mais importante [...] (Neto, 1997:336).

O motivo da proibição pelo Estado português era que o feiticeiro, adivinho ou o curandeiro teria a capacidade de, através do suposto contato com os antepassados, legitimar ações de propriedade, leis, heranças, e até mesmo insuflar revoluções como aconteceu no Haiti, por exemplo, em que o sacerdote voodoo Dutty Boukman, teria insuflado a revolta baseado em profecias dadas a eles pelos *loas* e ancestrais. Na África portuguesa, tais sacerdotes tinham, segundo a Igreja e a Coroa, um poder de discurso capaz de desestabilizar a autoridade do império.

Lázaro Vivo é a imagem desse feiticeiro que tem voz, e mais, uma voz de subversão e contra-ataque. Lázaro não é um “morto” que vagueia no mundo dos vivos como o personagem Zero, do mesmo romance, ao contrário, é um vivo que transita no mundo dos mortos. Seu nome demonstra esta condição, como o Lázaro bíblico⁸³, ressurreto, advindo do mundo da morte – um Lázaro Vivo – seu nome.

Um *nyanga* é uma pessoa que se torna feiticeira, que tem seu período de aprendizado nas águas, possuída pelos espíritos que ali residem. Em *Vinte e Zinco* (1999), Mia Couto expõe a imagem dos *nyangas*: “Quando ressurgiu, nada lhe perguntaram. Jessumina era uma *nyanga*. E tudo estava dito, completo e sem retorno” (VZ, 1999: 65). Todavia, temos seu sinônimo o *nganga*, adivinho lançador de pedras de adivinhação, segundo a língua kibundo.

Nganga é um termo banto para curandeiro espiritual em muitas sociedades africanas e também em muitas sociedades da diáspora. O termo é multilinguístico, mas próprio da cultura banto, tanto angolana quanto moçambicana.

No período pré-colonial, os *nganga* eram classificados por especialidades, como garantir sucesso em guerras, fazer chover, proteger de acidentes etc. (Lopes, 2004:137). Na sociedade pós-colonial, segundo Lopes, o termo retoma a ideia antiga de ritualista que, através da ajuda dos espíritos, devolve o equilíbrio individual ou social, tornando-se um mestre competente dentro de um grupo social, isto é, homens com tanto poder quanto ou mais que os senhores coloniais.

Apesar da hegemonia do poder frente à comunidade, a ‘ambição’ dos *nyangas/ngangas*, diferentes dos colonizadores, é de ter domínio sobre os mortos e não sobre os vivos. Em *OPS*, a protagonista Mwadia também é uma *nyanga* que desconhece esse destino. Lázaro, porém, era um curandeiro pós-

⁸³ Refiro-me a Lázaro de Betânia, o qual Jesus trouxe à vida depois de quatro dias morto e sepultado. Evangelho João 11:1-46, Novo Testamento.

moderno, nada próximo aos *ngangas* exóticos de outrora. A pós-modernidade o encantava, a ponto de mudar seu visual encaixando-se na sociedade atual. Esta transculturação pós-moderna, fez com que o adivinho mudasse “de aparência dos pés à cabeça. As tranças deram lugar a um cabelo curto e penteado de risca, a túnica fora substituída por uma blusa desportiva. Debaixo do braço trazia uma tabuleta [...] Lázaro Vivo, notável das comunidades locais, curandeiro e elemento de contacto para ONGs” (OPS, 2006:22)

De tanto estar ligado com o mundo dos mortos, com os ‘supra-humanos’, Lázaro “notava o quanto lhe fazia falta conversar com gente humana” (OPS, 2006:23), tanto que quando aparecia gente de carne e osso na região, já corria para mostrar suas novas ferramentas de trabalho ‘mediúnico’: um rádio de pilha e um celular. Justificava o celular baseado no pressuposto que no futuro, “quando a rede ali chegasse”, poderia atender clientes internacionais. (OPS, 2006:24).

Couto aqui ironiza a imagem estática do “orientalismo”. Assim como Said (1978: 26-27) observa que o mundo eletrônico pós-moderno, ao contrário do que pensamos, só reforça estereótipos do Oriente. Afinal, agora “o mundo [oriental, africano] se tornou imediatamente acessível a um cidadão ocidental vivendo na era da eletrônica”, e continua dizendo que celulares, computadores e demais mecanismo fazem com que a imagem do Oriente chegue mais rápido ao Ocidente e conseqüentemente, o mito selvagem, estereotipado, caricaturado (Said, 1978:27). Primeiro, que ao inserir um celular como “peça” característica do adivinho, Couto já pressupõe uma surpresa do leitor – “Um adivinho africano usa celular?”, questionariam muitos. Segundo, é que de acordo com o Orientalismo, a tecnologia é uma característica de povos “evoluídos”, e não de povos considerados primitivos. Essa ideia hegemônica apenas reforça o estereótipo do africano como não civilizado. Diante disso, cria-se a imagem “autêntica” de África, que segundo a Europa é um local exótico, primitivo e selvagem.

Com a visita dos americanos em Vila Longe, seus habitantes ávidos em arrancar dinheiro destes, tentavam a todo custo usar do misticismo local,

levando-os a pontos considerados “turísticos”. Um dos moradores, Casuarino, instrui o curandeiro a manter-se com a aparência primitiva, advinda do imaginário do Ocidente. “A palavra de ordem era: Tudo selvagem, *nada de modernices* [...] *O telemóvel, por exemplo, ele que esconda*. Rádio de pilhas, as mesmas coisas. *Quero tudo arcaico, tudo bem rústico*” (OPS, 2006:270 / grifo meu) dizia.

Ironicamente, Lázaro retoma a imagem do curandeiro tradicional, místico, misterioso, justamente o que fora demonizado pelos colonizadores no passado. Contudo, esse reforço do estereótipo negativo do africano, inverteu o sentido de “negativo”. O sujeito colonizado subverte o colonizador, reforçando sua identidade nativa, sendo sujeito da ação, não mais objeto: “O nyanga trajava a rigor, tronco nu, um bastão de madeira repousado nos braços, uma cabaça amarrada à cintura. Em redor do pescoço, um desses antigos colares de missangas – um chimpote, assim se chamava o adorno” (OPS, 2006:270). Lázaro simplesmente mostra aos ocidentais o que estes querem ver, rompendo os paradigmas de imagem negativa e positiva; agora ele é agente da construção de sua própria imagem como feiticeiro e africano, não estando mais à mercê da construção advinda do *Outro*.

Mas apesar de toda esta teatralização com a intenção de manipular os americanos, os intuitos de Lázaro sempre foram sérios frente à religiosidade tradicional. Tanto, que no meio da consulta, Benjamin Southman, o afro-americano decide resgatar sua ancestralidade africana, e o *cushe-cusheiro* (adivinho) decide então batizar Benjamin de Dere Mankanderi, no ritual do *magoneko*, a festa de mudança de nome. “Já não sou afro-americano”, celebra o Benjamin (OPS, 2006:287).

Novamente, Lázaro Vivo inverte uma antiga prática colonial, a de renomear. O curandeiro, através de sua crença, anula a identidade ocidental de Southman, dando-lhe um novo nome, agora africano, atendendo assim o desejo do visitante, o seu reencontro com a Mãe África.

Bonnici (2005) relata que “nominar” foi uma estratégia normal nas terras invadidas, sendo assim reinscritas. Os nomes indígenas e/ou nativos eram transformados ou substituídos por outros, diferentes. “A renomeação pelo colonizador de um lugar, um acidente geográfico, um animal ou uma planta é um processo colonizador que define, controla o espaço vazio e o transforma em lugar. É a efetiva posse do espaço não europeu pelo colonizador” (2005:41). Nominar, renominar e outras formas de troca de nomes, como o batismo e o sincretismo, são formas de efetivação de poder e posse, já que assim como Adão nomeou os animais no Éden, quem dá o nome torna-se senhor daquilo que foi nomeado.

O nome para o africano é de suma importância. Os nomes dos filhos de Ekwefi em TFA, de Achebe, são escolhidos especificamente para afastar a maldição dos *ogbanjes*, bem como os nomes de batismo dos neófitos cristãos. Em OPS, nas palavras do narrador, referindo-se a Jesustino, padrasto de Mwadia, observamos a questão do ‘ter um nome’:

No ano passado, ele tinha sido Ildefonso. Já fora Agnelo, Ambrósio, Epifânio, Cesaltino, Ascolino, Salvador. E muitos, muitos outros. Desde que casara, mudava de nome em cada aniversário. O argumento era que, assim, em trânsito nominal, acabaria vivendo mais (OPS, 2006:71).

Jesustino ainda reforça a busca da identidade de Mwadia quando propõe: Devia mudar de nome, minha filha, esse seu nome já é tão antigo (OPS, 2006:71). Aqui se percebe que o nome está intimamente ligado a questão de identidade.

Assim, trazer Benjamin à cultura africana, batizando-o e dando-lhe novo nome, agora em idioma nativo, dá ao feiticeiro mais que um poder sobrenatural, mas político. Lázaro é o elo transcultural, que faz com que o afro-americano *going native*, algo tão temido pelos colonizadores. O termo *going native* é um termo em inglês que significa “tornar-se nativo”, e é dado a um

medo frequente dos britânicos em África, pois acreditavam na transculturação inconsciente devido ao contato excessivo com os nativos. O conceito se expandiu a todos europeus na América e África, revelando a alteridade e ideia de inferioridade dada a cultura autóctone. O curandeiro manipula esse medo, pois agora é o agente transcultural.

3.4.4.2 *Ezeulu, o sacerdote de Arrow of God [A flecha de Deus], de Achebe*

O NOME Ezeulu advém de dois termos na língua ibo, *Eze*, que significa rei, e, implicitamente, chefe ou mestre e *Ulu*, a divindade 'criada' e adorada pelas seis aldeias de Umuaro. Ulu é o deus que salva e mata (AOG, 2011:103). Ezeulu é o sacerdote dessa divindade, protagonista do romance *Arrow of God* (1964), traduzido no Brasil como *A Flecha de Deus* (2011). Embora não descrito como 'curandeiro' e sim 'sacerdote', Ezeulu é um *dibia aja*, isto é, um sacerdote que também cumpre as mesmas funções do adivinho (*dibia afa*) e curandeiro (*dibia ogwu*).

AOG se passa em Umuaro, fictícia comunidade do povo ibo, na Nigéria dos anos 20. Ezeulu é o sacerdote chefe em meio a vários conflitos, dentre eles um conflito de terras, entre Umuaru e o clã vizinho Okperi (AOG, 2011:26). A sociedade ibo decide então, de forma 'democrática', os rumos do conflito. Nwaka, um grande e rico membro do clã (AOG, 2011:28) discursa aos homens de Umuaro, alertando-os que o ataque à Okperi é necessário. Todavia, Ezeulu é contrário ao ataque, visto que em sua opinião a guerra contra Okperi é injusta e, logo, não aceitável perante os deuses: "Por acaso eles pensam que Ulu lutará em uma guerra condenável?" (AOG, 2011:43), dizia o sacerdote.

Nwaka enfrentava o 'poderoso' sacerdote, mas de onde este homem ibo tirava seu poder para enfrentar um homem tão temido quanto Ezeulu? - Este questionamento é do narrador de AOG. A resposta é que o mentor de Nwaka era Ezidemili, o sacerdote de Idemili, a jibóia sagrada (AOG, 2011: 61).

Nwaka aproveitou a discórdia entre Ezeulu e os demais sacerdotes da região (de Idemili, de Ogwugwu, Eru e Udo), visto o papel secundário deles. A posição do deus Ulu sobre os demais deuses colocou Ezeulu acima dos outros. Isto só se romperá com a forte presença cristã, pois o Deus Javé se sobressairá ao deus Ulu, colocando o papel de Ezeulu também secundário diante de Umuaro. Sem o apoio de outros sacerdotes, nenhum homem ibo enfrentaria o poder desses homens tão temidos cuja cabeça deveria ser separada do corpo quando morriam (AOG, 2011:62).

Ezeulu contrário ao conflito, e Nwaka a favor.

Os anciãos e a população decidem seguir o conselho de Nwaka, iniciando assim a guerra. Porém, o capitão Winterbottom, comissário distrital britânico (Nigéria era colônia inglesa) da ibolândia, decidido a não permitir problemas em sua jurisdição, usa soldados coloniais e interrompe a guerra: “O homem branco, Wintabota, trouxe soldados para Umuaro e pôs fim à guerra. A história do que esses soldados fizeram em Abama é contada até hoje com pavor” (AOG, 2011:45). Abame⁸⁴ é a cidade dizimada do romance TFA, Achebe faz aqui uma espécie de intertextualidade com seus textos.

Winterbottom busca a razão do conflito, e o sacerdote de Ulu é o único a falar a verdade, denunciando a prematuridade de sua própria comunidade. O superintendente colonial britânico interpreta a ação de Ezeulu como uma honestidade perante as forças inglesas, e começa uma relação amistosa com o sacerdote. O conflito fora resolvido militarmente pelos ingleses, na pessoa de T.K. Winterbottom, trazendo, porém, apreensão à população:

O homem branco não ficou satisfeito em apenas parar a guerra. Ele recolheu as espingardas de Umuaro e

⁸⁴ No capítulo 15 de *Things Fall Apart* observamos a chegada de um missionário inglês na cidade de Abame. Este chega em uma bicicleta, chamadas pela população local de “cavalo-de-ferro”. A população receosa que o homem branco iria trazer infortúnios para a comunidade, o mata e ata a bicicleta em uma árvore. Os colonizadores sabendo disso reagem matando toda a população que estava fora de casa na hora do ataque.

mandou que os soldados as quebrassem diante de todos, exceto três ou quatro, que levou consigo. Depois disso, procedeu ao julgamento de disputa entre Umuaro e Okperi, e decidiu a favor de Okperi (AOG, 2011:45).

Winterbottom decidira pela tribo de Okperi por um simples fator, lá “aceitava missionários e gente do governo, ao passo que Umuaro permanecia atrasada” (AOG, 2011:56). Percebe-se que a ideia de civilidade, superioridade e avanço estão intimamente ligadas à prática cristã e leis inglesas, o que Memmi (1977:11) descreve como o resumo da ideologia da metrópole. Para Winterbottom Okperi estava em estágio ‘superior’ perante Umuaro.

Desconhecendo os papéis do sacerdócio religioso ibo, o capitão inglês vê em Ezeulu (agora ‘aliado’) um possível chefe distrital, uma marionete do governo inglês:

O que fazemos nós britânicos? [...] não apenas prometemos manter os velhos tiranos selvagens em seus tronos (ou talvez, com mais propriedade, em suas imundas peles de animais), não apenas fazemos isso, mas saímos de nossos cuidados para inventar chefes onde jamais houve nenhum [...] (AOG, 2011:56).

O que Winterbottom não sabe é que Ezeulu, mesmo tendo um papel primordial (e sagrado) na comunidade ibo, não pode interferir diretamente em assuntos políticos e militares frente sua comunidade. Chigere (2001:64) pontua essa ambivalência de um *dibia*: “They are social status by nature and are also político-religious character on that could not be without obligations and conditions to be fulfilled, offering the holders to some special status quo”⁸⁵. Ezeulu pode interferir diretamente nas opiniões dos detentores de títulos da comunidade (títulos estes, muitas vezes, dados pelo próprio sacerdote).

⁸⁵ Eles possuem *status* social por natureza e também um caráter político-religioso, que não poderiam ser exercidas sem obrigações e condições a serem cumpridas, oferecendo aos detentores de títulos algum *status quo* especial.

É justamente esta a crítica de Nwaka, que considera o sumo sacerdote de Ulu um homem ambicioso: "O homem que carrega uma divindade não é um rei. Ele existe para cumprir os rituais e sacrificar aos deuses. Mas venho observando esse Ezeulu há muitos anos. É um homem ambicioso" (AOG, 2011:44).

Mas mesmo sendo ambicioso, Ezeulu também é orgulhoso, e seu orgulho não permite que seja um subordinado, recusando o cargo do colonizador e irritando o braço direito de Winterbottom, capitão Clark. Ezeulu é preso e exilado por várias semanas. Esta punição engendrada pelos colonizadores intensifica as relações, já hostis, entre Ezeulu e Umuaro, pois uma das funções do sacerdote é organizar 'o relógio sazonal'. Ezeulu em um ritual próprio, a cada lua nova, come um dos 12 inhames sagrados. Ao final do último inhame, Ezeulu pode então anunciar publicamente, o *Festival do Inhame Novo*. Sem o anúncio, a população não pode colher suas plantações. Todavia, com a ausência e prisão do curandeiro o rito foi comprometido, crescendo assim, a animosidade entre a população e o sacerdote.

Mas as coisas iriam piorar para o homem mais importante de Umuaro. Ezeulu Quando teve contato com os colonizadores, Ezeulu pensara no início que o poder e conquista do homem branco deveria ser atributos dados a eles pelo seu Deus, no caso, Javé. Assim, concordara que seu filho Oduche aprendesse sobre os ritos da nova religião (AOG, 2011:64). Já havia passado cinco anos que Ezeulu prometera ao homem branco que um de seus filhos iria para a Igreja (AOG, 2011:68). A estratégia de Ezeulu era que seu filho Oduche fosse seus próprios olhos dentro do cristianismo (AOG, 2011:69).

Todavia, o inevitável aconteceu: Oduche se converteu ao cristianismo⁸⁶. A conversão torna-se um problema duplo no mundo colonial, atingindo o colonizado e o colonizador (Paradiso, 2011a).

⁸⁶ A questão da conversão será analisada no próximo capítulo 4.3.1, mais especificamente no sub-ítem 4.3.1.3 *Oduche*.

Já cristão, Oduche cometeu um ultraje ao culto da Jibóia sagrada, e o ato que implicou questões religiosas e políticas (AOG, 2011:89), fez com que seu pai, Ezeulu, entrasse no centro de um complô, em que todos, até mesmo seus vizinhos estavam lhe caluniando. A imagem do *díbia* nas comunidades ibo é sagrada (Chigere, 2001:64), pois suas funções também são. Todavia, a partir do momento em que o sacerdote interrompe suas atividades, sua sacralidade também se finda.

Ezeulu representa em *Arrow of God [A Flecha de Deus]* a pura tradição ibo (religiosa, política, linguística, jurídica, familiar e moral). Diferente dos curandeiros e feiticeiros de Mia Couto, paródicos, híbridos e irônicos, estes personagens de Achebe são descritos dentro de um realismo presente em seus textos (Dwivedi, 2008). Esta tradição presente no protagonista de AOG é observada em sua vestimenta sacerdotal: Além da saia de ráfia (AOG,2011:194)

A parte esquerda de seu corpo – da testa ao dedão do pé- estava pintada de giz branco. Em volta de sua cabeça havia uma faixa de couro, na qual uma pena de águia apontava para trás. Na mão direita ele segurava nne Ofo, a mãe de todos os cajados de autoridade em umuaro e, na esquerda, um longo bastão de ferro com um chocalho [...] (AOG, 2011:104).

Mas é justamente na "imagem da tradição" é que Ezeulu deveria ser cauteloso no encontro com os colonizadores. Aqui, a temática da *hybris* sendo 'cutucada' pela chegada do europeu e sua cultura (como Okonkwo, em TFA) é revelada. O conflito entre a relação de Ezeulu com sua comunidade e com os colonizadores se agrava à medida que o sacerdote de Ulu se perde em meio sua ambição e orgulho. Sua ascensão se dá quando é acusado de atingir Winterbottom com um poderoso feitiço (AOG, 2011:222), levando a fama de seus poderes mágicos se espalhar por toda Government

Hill (AOG, 2011:223). É justamente se afirmando como sacerdote do animismo daquele povo, que Ezeulu não poderia deixar de cuidar de seu povo (incluindo a família). Sua inevitável queda vem em seguida, levando-o à *catástrofe*. Nos capítulos finais de AOG, percebe-se que o deus Ulu toma partido do homem branco, contrariando o ambicioso sacerdote de seu culto. Entretanto, ao destruir seu sacerdote, Ulu destrói a si mesmo. Ezeulu perdera seu filho (que morre ao ser possuído por uma divindade), perde o futuro de seu sacerdócio (a escolha de um sacerdote devia ser atribuída à divindade [AOG, 2011:133], Edogo seria a melhor pessoa a seguir o pai, mas Ezeulu resolve contrariar seu deus e focar a herança do sacerdócio a Nwafo), além de perder o respeito e temor de sua comunidade, perdendo sua posição de sujeito frente ao cristianismo.

A população de Umuaro, dependente de Ezeulu para colher os inhames, tubérculo essencial entre os ibos, fica dividida entre a lealdade a Ulu e seu sacerdote ou a sobrevivência da comunidade, e nesta lacuna, o missionário John Goodcountry (mentor da conversão de Oduche) incita a população a romper com Ulu e Ezeulu, e levar o dízimo (parte da colheita de inhames) à igreja local, em troca de imunidade na plantação e colheita. A comunidade lota a igreja cristã e abandona para sempre Ezeulu, usado como 'flecha' de seu deus.

Na dimensão ficcional em que Ezeulu vive no romance de Achebe é clara a destruição das tradições locais mediante a interferência do colonizador. Se Winterbottom não tivesse interferido no conflito entre Umuaro e Okperi, bem como a não prisão de Ezeulu por Sr. Clark, tão pouco a infiltração do cristianismo na região, Ezeulu e sua comunidade iriam administrar os rumos e trajetórias de suas vidas da mesma forma que vinham fazendo na condição pré-lapsariana colonial. O mesmo enredo é visível nas peças de Wole Soyinka, *Death and the King's Horseman* (1975), e de Duro Ladipo, *Oba waja* (1964), cujos enredos abordam a destruição dos valores religiosos yorùbá frente a intervenção das forças inglesas.

Assim, o curandeiro, *díbia*, e sacerdote Ezeulu, de AOG é a imagem personificada, símbolo metonímico do choque de valores europeus e cristãos em uma zona de contato chamada África.

Em todas essas manifestações do sagrado pelo colonizador, percebe-se que o uso delas acarreta um jogo político de defesa das tradições, revide, subjetificação, contradiscurso e outras formas de luta consciente ou não frente ao discurso do colonizador. Contudo, este mesmo colonizador também revela em suas manifestações do sagrado o mesmo jogo político, contudo, com funções, atos e consequências diferentes do colonizado.

4. RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE DOS COLONIZADORES

COMO fora escrito no capítulo anterior, a literatura pós-colonial baseia-se em uma dialética comum – o colonizador e o colonizado.

Memmi (1977) observa que o colonizador será sempre colonizador, pensará sempre como tal, ainda que incomodado com a realidade da exploração colonial. Todavia, a partir do momento que há o encontro antagônico entre as duas culturas díspares – ocorre a construção de imagens inerentes ao colonizado e, sobretudo, o colonizador com toda sua organização social, seus princípios não nativos, será *sempre* um alienígena.

É por isso que em diversos romances que abordam a colonização, a complexidade dos personagens colonizados (ou frutos do pensamento colonizador) destacam sua condição, frente ao outro grupo – o grupo que não os reconhece como iguais, isto é, os colonizadores. É como se o silêncio de um deixasse claro a voz do outro e vice-versa. Estes personagens ‘colonizadores’ devem ser bem marcados no que tange à escrita literária para expor os princípios da teoria pós-colonial.

Enquanto Achebe trabalha o ‘realismo’ em seus romances, apontando as características mais marcantes do colonizador, como a ignorância e a prepotência, Mia Couto valoriza o nativo, que foi tanto desvalorizado durante a história da colonização e desestrutura a imagem do colonizador. Os autores possuem estratégias diferentes para estas construções e vemos isso quando abordam a pele branca do colonizador. A crítica à alvura da pele é uma das formas de ironia comuns nos textos pós-modernos e na crítica colonial: “não quero que adoeça, Santinha, com essa pele tão branca.” (OPS, 2006:66), dizia Mwadia à Santa, em OPS. A etnia da Virgem (refiro-me à etnia do ícone mariano, isto é europeu, e não à etnia de Maria em si, como judia) tem conotação nas palavras de Mwadia como algo fraco, impotente.

Os brancos são observados como uma etnia que nada tem o que fazer, vivem no ócio, daí a visão de Mwadia com a santa branca. Vê-se isso também na fala de Constança, a mãe da protagonista: "Case com um deles e você passeará aos domingos pela praça como fazem os brancos" (OPS, 2006:97).

A ironia da necessidade de uma "virgem Maria branca" ser carregada por uma negra africana (OPS, 2006:38), sintetiza bem a ideia de Sartre (1977) sobre a percepção do próprio ser/objeto, por meio da negação do ser/sujeito e vice-versa.

Já em *Achebe*, em *AOG*, o homem branco é cidadão de um lugar onde o sol nunca brilha (AOG, 2011: 33), além dos boatos de que as mulheres brancas (europeias) sem chapéu derretem como óleo no sol africano. Também os contos que se referem ao homem branco não ter dedos nos pés (por esconder os pés) ou analogia à hanseníase. Da mesma forma, em *TFA*, os nativos rotulam os colonizadores de albinos (TFA, 1983:131), uma abominação de acordo com a cultura local.

Dessa forma, as personagens dos romances pós-coloniais são caracterizadas de modo a evidenciar esta ambivalência e reescrever novos conceitos, que outrora, à época da colonização, eram determinados como "colonizador bom e civilizado" e "colonizado mau e selvagem".

Jan Mohammed (1988:86) afirma que o autor pós-colonial (muitas vezes europeu ou descendente de europeus, como no caso de Mia Couto) dedica-se a produzir estereótipos negativos do colonizador e a tentativa de produzir um colonizado autêntico, *a fim de suprir o mecanismo de discurso inverso de outrora* : "[The Othe is] a recipient of the negative [...]. This transitivity and the preoccupation with the inverted self-image mark the 'imaginary' relations that characterize the colonial encounter.⁸⁷"

⁸⁷ [O Outro é] um destinatário de elementos negativos [...] Esta transitividade e preocupação com a própria imagem invertida marca a imagem e as relações de um "imaginário" que caracteriza o encontro colonial.

Desta forma, nesta tese, não está em jogo nosso posicionamento ideológico acerca de quem é bom e de quem é mal. Memmi (2004:13), a favor do colonizado, também sabe que este não é santo. Contudo, os colonizadores são construídos, ainda segundo Memmi (1977:26), sob a consciência de três degraus: lucro, privilégio e usurpação. É inegável o avanço do colonizador sob a égide do imperialismo, do racismo, da xenofobia, da aculturação e do preconceito.

Na literatura pós-colonial, este colonizador revela sua contradição - desenhado a partir de pressupostos como domínio, espoliação e segregação, que conflitam com a ideia cristã e democrática que tanto desejam levar aos 'selvagens'. Afinal, Deus e a Lei não fazem todos iguais em direitos? Oras, na prática colonial, tal 'igualdade' é válida apenas no limite da MetrÓpole e quando se transporta o oceano, penetrando as fronteiras africanas, tanto o Deus europeu quanto a Lei ocidental não podem habitar completamente o *locus horrendus*. Assim, neste embate entre os colonos da metrÓpole e os nativos da colônia, há a necessidade de distanciá-los na narrativa de forma ao leitor perceber as reais buscas de cada um. É na crítica ao colonizador que se ouve o grito do colonizado.

O fato é que a colonização por todo mundo foi um "estupro" às terras e aos impérios autossuficientes, relegados de uma hora para outra como espaços vazios e primitivos. Nossa proposta é investigar o texto literário que tem como pano de fundo essa hecatombe. Além disso, como propõe JanMohammed, cabe ao autor de textos ficcionais pós-coloniais ter a liberdade de explorar as nuances das indulgências e arbitrariedades de seus personagens, não a mim.

Assim, neste capítulo exploraremos os colonizadores - jesuítas, missionários, padres, capitães, soldados, colonos e todas suas manifestações religiosas que, de certa forma, os faz ao mesmo tempo: deuses e demônios.

Como observado nas "considerações iniciais", destacamos como grupos dominantes vários personagens nos romances aqui analisados. Em

OPS, todavia, dois em especial merecem uma explicação, os estrangeiros: Rosie Southman (brasileira) e Benjamin Southman (estadunidense). Estes são personagens que incorporam uma crítica contra os que buscam as raízes africanas, mas sempre pensando em si próprios e não na identidade afro como um todo (eu e África). Nos trechos pós-independência [2002], os “descendentes” da colonização, isto é, ocidentais com raízes étnicas africanas, são retratados como pessoas cheias de culpas e “inglesuras”, uma crítica à “moda” de reafricanização que muitos países como o Brasil, por exemplo, vivencia. O sujeito quer voltar a ser africano, mas sem deixar de ser “inglês”, uma utopia, segundo Mia Couto.

- Eles[estrangeiros] gostam de pagar.
- Ninguém gosta de pagar.
- Estes gostam porque sentem-se culpados, está a perceber? Saíram daqui, deixaram a malta a sofrer com o colonialismo e, agora, regressam engravatados, cheios de inglesuras, e a gente passando fome. (OPS, 2006:131).

A religião tem um papel muito forte nesta “reafricanização”. Benjamin Southman só resgata suas raízes étnicas a partir do momento que incorpora a religiosidade local, e é batizado novamente. Anulando seu nome e, por conseguinte, metaforicamente, anulando sua identidade estadunidense.

Ainda sobre os colonizadores em OPS, analisar-se-á somente os colonizadores envolvidos com os fenômenos religiosos, isto é, o clero católico - D. Gonçalo da Silveira (jesuíta) e Padre Antunes.

Já em *Things Fall Apart* o número de personagens colonizadores é pequeno. Os mais importantes são os missionários: Senhor Kiaga (que também é intérprete), Senhor Brown (europeu), o racista e intolerante Reverendo James Smith e o Comissário distrital, que não é nominado, mas que, no romance *Arrow of God*, é citado como ‘George Allan’ (AOG, 2011:51). Em AOG os colonizadores mais importantes são Sr. Clarke, Sr. Roberts, Sr. Wade e Sr. Wright,

funcionários britânicos tutelados pelo capitão T. K. Winterbottom. Na questão religiosa, todos os missionários citados neste romance são africanos convertidos, logo, nenhum europeu. Nesse sentido, não serão analisados nenhum dos colonizadores dos demais textos de Achebe, apenas o Reverendo Smith de TFA.

Assim, neste capítulo, os protagonistas de nossa análise serão D. Gonçalo da Silveira (jesuíta) e Padre Manuel Antunes, do romance de Mia Couto, bem como o Reverendo anglicano Smith, de TFA, de Chinua Achebe, personagens de uma história cheia de religiosidade e cultura: As colonizações de Moçambique e da Nigéria.

4.1 A COLONIZAÇÃO LUSO-CATÓLICA DE MOÇAMBIQUE

A “ORIGEM de todos os males” (OPS, 2006:147) é assim que cita o narrador de OPS, referindo-se à colonização de Moçambique.

Os males da colonização é uma temática constante dentro das narrativas pós-coloniais. Achebe é enfático na crítica da colonização, denunciando a aculturação, a violência e o espólio na região da ibolândia. Mia Couto, porém, é menos duro na crítica, revelando no ‘hibridismo’ o lado bom do encontro colonial. Diferente da colonização inglesa em África, tal hibridização foi elemento permissivo e constante na colonização portuguesa.

Dentre todas as nações europeias, Portugal se destacou frente à expansão marítima. O primeiro passo se iniciou com a conquista de Ceuta, em 1415, e continuada, no século XV, com as explorações e conquistas das ilhas e regiões litorâneas da África no Atlântico Sul. Com Bartolomeu Dias, em 1487, o império português atingiu a extremidade meridional do continente africano (Cabo da Boa Esperança) abrindo, assim, a rota ao oceano Índico, através da qual, mais tarde, Vasco da Gama (1498-1499) chegaria a Calicute, na Índia. A partir daqui, a expansão e exploração em África seria cada vez mais profunda

e sistemática. Estavam abertas as portas para a colonização da costa oriental da África pelos europeus.

Em 10 de janeiro de 1498, a armada de Gama entrou na enseada, desembarcando na costa de Inhambane, atual província de Moçambique. Doze dias depois, atingiram a região de Qulimane, onde encontraram habitantes adornados em sedas. O fato inflamou o deslumbre dos portugueses: "Sedas da Índia! A Índia está perto" (Archer, 1957:205). O deslumbre português foi a característica corriqueira na motivação, que levava os portugueses a desbravar, mais profundamente, as terras africanas, tendo, em dois de março, tocado a ilha de Moçambique. A conquista de Moçambique foi observada como um "grande triunfo". Archer cita esse orgulho lusitano:

Moçambique pertence-nos à custa de lutas demoradas e sangrentas. Os seus indígenas, aguerridos, armados, e estimulados à revolta pelos mouros, pelos ingleses, pelos alemães, opuseram ao nosso domínio uma resistência desesperada, que durou séculos (Archer, 1957:206).

Mas porque Portugal estaria disposta a enfrentar tantos problemas por uma colônia, que até então nada poderia oferecer? Salvo engano, Moçambique tinha muito a oferecer, começando pelas abundantes jazidas de ouro. Mesmo Moçambique já ter sido "colonizada" pelos portugueses, em 1498, o foco era, entretanto, o norte do país, um Império tão mítico como o Eldorado latino.

Cinquenta e oito anos de planos e uma ajudinha 'divina', fizeram os portugueses atingirem o áureo alvo das fronteiras de Moçambique e Zimbábue: o império Monomotapa.

A expedição de 1556, que sai da Índia rumo ao reino de Monomotapa, foi encabeçada por Dom João de Meneses de Sequeira e Diogo do Couto.

Nesta expedição participaram cinco naus, sendo comandadas pelo Capitão-mor D. João de Meneses de Sequeira, Jorge de Brito, Martim Afonso de Sousa [próximo do Cardeal D. Henrique], Jácome de Melo cuja nau à volta se perdeu, Pêro de Góis e António Fernandes. Os nomes das caravelas expõem a religiosidade católica dos colonizadores portugueses: nau Nossa Senhora da Graça, São Gião, São Vicente, São Paulo e a Flor de la Mar (Couto, Década 7, livro 8, cap. 2 do manuscrito original da Torre do Tombo.)

Carlos Alexandre de Morais diz-nos que foi neste ano e, nesta armada, que segue para a Índia o padre Gonçalo da Silveira, que chegado a Goa, é nomeado provincial da Índia, cargo que ocupa até 1559. Nesta armada também segue a primeira expedição missionária com destino à Etiópia. Além de pessoas, a armada de 1556 trouxe cicatrizes indeléveis na cultura e religião locais. A aculturação trazida pelos missionários cristãos transformou o conceito de sagrado e profano no imaginário local, como observamos na fala do curandeiro Lázaro ao casal Mwadia e Zero, do romance OPS:

- Mas você não disse que este lugar é sagrado?
- Era. Já não é. (OPS, 2006:45).

O "já" a que Lázaro se refere traz toda bagagem de consequências desastrosas da colonização. A ideia é confirmada pelo personagem Arcanjo, páginas depois: "Essa terra já não é nossa" (OPS, 2006: 129).

O romance de Couto refaz esta expedição do século XVI. Na caravela de 1561, a personagem indiana Dia Kumari revela que quando vivia na colônia indiana presenciou um bárbaro assassinato e confirma que a colonização realmente inverte as concepções de sagrado e profano: "O meu marido foi assassinado pelos portugueses. Quem o matou benzeu-se e ajoelhou perante a Virgem" (OPS, 2006: 111).

Mas essa ruptura entre o sagrado e o profano também avançaria sobre os colonizadores, sendo castigados nos mares revoltos pela audácia em desbravar novos mundos: “Como dizia Fernandes: sofria-se de castigos pela ousadia de navegar para além do horizonte, fazendo destino onde os céus se separam da terra” (OPS, 2006:11), afirma uma personagem moçambicana de Mia Couto.

Passo a passo com a ousadia dos colonizadores, o catolicismo andou por toda África portuguesa. Em dois séculos, o cristianismo católico percorreu Congo a São Tomé, Etiópia ao Senegal, Angola a Moçambique.

Em *O Livro negro do Cristianismo*, no capítulo *Colonialismo e escravidão*, os autores (Fo et al., 2007) percorrem a história do missionarismo pela região africana, revelando que o encontro entre missionários e nativos nunca foi ameno, ao contrário. Em 1505, por exemplo, toda uma cidade africana, Kilwa, lutou contra os missionários e contra a conquista portuguesa. Entretanto, Kilwa fora dizimada por tal levante. Em 1529, os portugueses incendiaram e pilharam Mombaça, em represália às revoltas populares contra invasores e missionários; onze anos depois, em Ambara-Galla-Harar, na Etiópia, o Estado da Igreja tentou uma colonização militar a força.

A hostilidade africana era fruto da ganância dos religiosos, que não queriam apenas as almas daqueles povos. Desde 1508, dominicanos, jesuítas e capuchinhos dispunham de enormes propriedades territoriais e da mão-de-obra escrava no Congo, Angola e Moçambique. Em 1553, uma nova missão jesuíta chegou a Mbanza, no Congo, onde se ocupou também do tráfico negreiro. Pouco tempo depois a Companhia de Jesus já possuía uma frota de navios particulares para o transporte dos escravos.

Apesar de muitos missionários do Zambeze serem desmoralizados pela prolongada resistência africana, o poderio da cruz portuguesa só crescia. No início do século XVII, além dos colonos, os jesuítas também eram os donos absolutos das costas de Angola, mas não ainda do interior. Em 1628, os missionários ampliaram a própria influência e ganharam da resistência

africana. Foram conquistados novos territórios no interior da África oriental. Em 1660, os capuchinhos estabelecidos nas colônias portuguesas falaram de uma ampla hostilidade dos africanos para com eles. Em 1676, as revoltas contra os missionários latifundiários e escravocratas obrigaram os bispos portugueses a abandonar São Salvador, na Angola setentrional. Em 1694, a maior parte das igrejas do país havia sido demolida pela resistência antiescravista africana. Contudo, seis anos depois, os escravistas e os missionários retomaram Angola, mas a parte setentrional do país e São Salvador eram praticamente desertas e despovoadas, por causa do comércio da escravidão. Calcula-se que, desde o início do tráfico, foram massacrados 25 milhões de africanos. Os missionários, com notável precisão, atribuíram o declínio moral e material do continente negro à resistência africana, que não só se fazia contra a religião do homem branco, mas toda sua cultura disfarçada de fé.

Em OPS, percebemos que não era só a religião que chegava com os sacerdotes, mas a Língua Portuguesa (OPS, 2006:61) e a Literatura europeia (OPS, 2006:90), moldando hábitos e costumes, afinal, os sacerdotes eram os poucos colonizadores que tinham as habilidades da escrita e leitura.

O personagem Edmundo Esplendor, pai de Mwadia, é o símbolo desse ideal da aculturação via colonialismo. Ele “fiel capitão do exército português [...] sofria de culpas póstumas, arrependido de suas maldades? Se convertia, depois de morto [...]” (OPS, 2006:99). Após morrer, já no caixão, o pai de Mwadia “desbotara, estava quase branco”. A filha questionava: “Mamã, o pai já não é preto?” (OPS, 2006:100). Além da brancura, o pai pediu em testamento ser enterrado travestido, com roupas de mulher, adornado e maquiado.

Esse fantástico personagem revela a imagem do choque entre a ancestralidade, a resistência cultural e a modernidade acultural. Edmundo é o *comprador* africano, aquele que se vendeu à cultura colonizadora, pertencente a um limbo cultural, já que não é aceito em nenhum dos grupos – Edmundo era negro de pele branca, homem travestido de mulher, era o fruto da aculturação colonial, revelada pelo discurso missionário como o do jesuíta

Silveira, por exemplo: “D. Gonçalo falava nas almas dos negros que ele tanto queria brancas” (OPS, 2006:202). Edmundo se humilhava para poder enfrentar, no além, seus ancestrais, traídos por ele, já que escolheu em vida ficar do lado do colonizador.

Entretanto, como já analisado neste trabalho, o grande empecilho para toda essa ‘aculturação’ via religião foram os ‘outros’ religiosos: feiticeiros, curandeiros, adivinhos, *díbias*, dentre tantos outros protagonistas do animismo africano. E foram justamente os feiticeiros que impediram o total saque do Reino de Monomotapa.

4.1.1 Monomotapa – O Mito Do Eldorado Africano

ESTE importante império africano é apresentado no romance de Mia Couto, OPS. Sua importância se dá pelo fato de ser o local onde as forças catequizadoras e anímicas entram em choque, nesta zona de contato, um reino dividido em dois por um rio.

É assim que podemos definir simploriamente o reino de Monomotapa. O Império Monomotapa (também grafado [M] por [B], *Mwenemutapa*, *Muenemutapa*, ou ainda *Monomatapa*, título que designava seu rei), um império que floresceu entre os séculos XV e XVIII na região sul do rio Zambeze.

O império era subdividido em “estados” cujo maior era Mokaranga. Tais estados abundavam em ouro e eram governados por pequenos chefes, subordinados ao imperador. Mann (1996:12) revela que o ouro era encontrado na superfície da terra em pequenas e grande pepitas, o que aguçou a ambição dos portugueses, que já conheciam por nome o Império Zimbábue.

Davidson remete-nos que, no século VIII, “iniciam-se, pelo menos em parte, as ‘construções de Zimbábue’” (1981:84), enquanto que nas palavras de Nei Lopes, Monomotapa era “o grande atestado em pedra da pujança de

uma das grandes civilizações bantas" (Lopes, 2006:117). Expor-se-á, a partir de Nei Lopes, brevemente, acerca da história do nascimento do império *shona* Monomotapa:

Do século XI ao XII os xonas comerciavam com a costa. No século XIII são perturbados por novas e importantes migrações de outros povos banto que chegam ao planalto do Zimbábue [...] Então os governantes militarizam a nação e a organizam melhor, datando daí a reunião dos povos Xonas numa forte confederação. Até essa época a liderança da nação xona estava [...] com o clã rózui, cujos reis eram denominados *mambos*. Por volta de 1440, o mambo Muntoba Shuru Chamutapa empreende violenta campanha militar para a expansão de seus domínios e em 1450, quando morre, tem subjugada toda região entre os rios Zambeze e Limpopo [...] (Lopes, 2006:121).

Por essa campanha de expansão, o mambo Chamutapa recebe o título *Muene Mutapa*, de controversia tradução "Senhor das minas" (Aziz:1981), "mestre da pilhagem" (Fagan:1970) e "Senhor das terras saqueadas" (Davidson:1981) (*apud* Lopes, 2006:121). Sendo esta última a mais provável, já que, segundo Elkiss (1981), "The name *Mutapa* means 'the conquered lands'. The *mwene* (bantu term for 'lord', specifically a conquering king) was the title giving rise to the state being referred to as Mwene Mutapa"⁸⁸.

Todavia, independente da tradução, o título do rei *shona* foi o nome de uma dos maiores impérios da África Austral, sendo considerada por muitos o Eldorado africano. No século XV, Monomotapa expande-se por todo o território que seria hoje Moçambique. Chegou até mesmo a ocupar partes de Angola e Zaire (atuais), intercruzando mitos, lendas, costumes e tradições.

⁸⁸ O nome *Mutapa* significa 'que conquistou terras'. Já *mwene* (termo banto para 'senhor', especificamente, a um rei conquistador) era o título que dá origem ao estado referido como Mwene Mutapa.

No romance OPS, como quase todos os romances pós-coloniais pós-modernos, a intertextualidade tem grande papel, como avalia Tutikian (2006). Couto se utiliza do intertexto para contribuir na construção histórica – um fenômeno necessário quando abordamos a colonização. Esta intertextualidade define-se como um "diálogo" entre textos e pressupõe um universo cultural muito amplo e complexo, a inferir com elementos para contribuição de significados, dando ao autor pós-colonial a oportunidade de 'reescrever' a História.

Dentre várias intertextualidades em OPS, destacamos as que remetem ao Império Monomotapa, sendo o mais célebre a estância noventa e três, do canto X de *Os Lusíadas*, de Camões. O trecho funciona como epígrafe do capítulo nove "Sobras, Sombras, Assombrações":

Vê do Benomotapa o grande império,
De selvática gente, negra e nua,
Onde Gonçalo morte e vitupério
Padecerá, pola Fé santa sua.
Nace por este incógnito Hemispério
O metal por que mais a gente sua.
Vê que do lago donde se derrama
O Nilo, também vindo está Cuama.
(Camões, 1980; in: Couto, 2006:154)

Aguiar e Silva (2002) analisa esses textos como "textos palimpséticos", absorvidos ou apagados pelo texto posterior, ou seja, o capítulo em si. Colocar o canto X de Camões antes do capítulo nove de seu romance, revela o caráter irônico de Mia Couto em expor o mesmo discurso por dois autores portugueses distintos: Camões em defesa do missionário Silveira, demonizando a África e revelando o ouro como única 'riqueza' local, e do próprio Couto, revelando através da crítica pós-colonial os reais intuítos do estupro territorial que Monomotapa sofreu. A epígrafe revela o local da morte do missionário Gonçalo da Silveira, o "grande Império [B] enomotapa" [Monomotapa], o

metal que mais abunda que os próprios lagos, e o seu Nilo, o Cuama, isto é, o Zambeze, nascido no lago Vitória.

Se dividirmos a narrativa de OPS em locais de encontro culturais, teríamos: 1) Moçambique pós-moderna, com as fictícias cidades de Vila Longe e Antigamente; 2) A caravela Nossa Senhora da Ajuda e 3) o reino de Monomotapa, o último local apresentado. Dessa forma, Monomotapa é o elo entre os dois locais [1 e 2], os dois tempos, pois é o Império antepassado da cultura Moçambicana, a raiz dos protagonistas de 2002 e, ao mesmo tempo, foco da sanha lusitana de 1560.

Mas qual a importância de Monomotapa no romance OPS? Primeiramente, Mia Couto, como qualquer escritor pós-colonial africano, valoriza e redescobre grandes impérios africanos, mostrando ao leitor que quando o Império Português se firmava como grande, a África já tinha poderosas 'nações'. É a partir daí que observamos a ironia da inserção do texto de Camões. Sabe-se que *Os Lusíadas* é uma epopeia portuguesa por excelência, um texto poético que tentou mostrar ao mundo a formação portuguesa como um grande Império conquistador. Ironicamente, no texto africano, há menções de outros impérios já bem constituídos, a revelar, assim, a ambivalência colonial.

É inevitável lembrar a colonização moçambicana e não atentar ao império Zimbábue-moçambicano. E finalizando, Monomotapa foi o maior exemplo em África das reais motivações da conversão religiosa destes povos: conversão -> subserviência -> invasão e exploração.

Além disso, a religiosidade nativa em Monomotapa exerceu papel fundamental na resistência da população autóctone. A voz do subalterno, no caso do chefe dos feiticeiros do reino, teve mais valor que a voz dos portugueses, provando que o discurso imperialista sempre é falho, abrindo lacunas e deslocando vozes entre centro e margem – assim como se desloca o grande rio Zambeze que corta *MueneMutapa*.

Porém, se a colonização portuguesa na África de Mia Couto marchou com os estandartes da cruz católica, a mesma marcha se infiltrou na África de Chinua Achebe, com a cruz anglicana.

4.2 A COLONIZAÇÃO ANGLO-PROTESTANTE NA NIGÉRIA

A colonização anglo-protestante na República da Nigéria iniciou oficialmente com o tratado da Colônia de Lagos, em 1861, seguido pelas 'pacificações de terras'. Essa tal pacificação foi baseada nos pressupostos do missionarismo cristão, já em terras nigerianas, desde o século XV, com os agostinianos e monges capuchinhos portugueses. Contudo, essa primeira tentativa de espalhar o cristianismo pelo território nigeriano não criou raízes até o século XVIII (Dike, 1962: s/p).

Uma segunda tentativa de infiltrar o cristianismo na região se deu entre os séculos XVIII e XX, intimamente ligada à abolição do tráfico negro e ao desejo europeu no comércio com o interior da África e não mais com a costa. A fundação da CMS foi parte essencial deste segundo momento. Em 1799, a Igreja Anglicana encabeça a criação da *Church Missionary Society (CMS)*⁸⁹, grupo de sociedades evangelistas, predominantemente, da Comunidade Anglicana e também de algumas Igrejas Protestantes, cujo objetivo é o proselitismo cristão.

A partir da CMS, a primeira missão em terras nigerianas foi da Igreja Anglicana, em 1842, em Badagry, por Henry Townsend, ordenado no mesmo ano na Inglaterra e enviado a Serra Leoa. Após alguns meses lá, foi enviado para a Nigéria, pela "*Yoruba mission*", como resposta da igreja às demandas e

⁸⁹ Embora tenha sido fundada em 1799, enquanto que *The Baptist Mission* (Missão Batista) em 1792 e a *The London Missionary Society* (Sociedade Missionária Londrina) em 1795, isto é, anos antes, a CMS teve grande peso nas colônias britânicas justamente por ser braço direto da Igreja Anglicana, religião oficial do império britânico.

apelos do Império em se comunicar com o interior africano. Assim, surge a “*Níger mission*”, em que o governo inglês encomendou navios para mapear e explorar o rio Níger, tendo a CMS como cabeça desta empreitada, nas pessoas do Reverendo JF Schon e Samuel Adjai Crowther, ex-escravo yorùbá, já convertido ao cristianismo.

Como sabemos, todo esse esforço missionário inglês tinha por meta não somente a evangelização. Segundo Dike (1962: s/p. Grifo meu), “the missionary revival other forces were at work directed towards the opening up of Africa to British commerce⁹⁰”. O fato era que os missionários foram autorizados pelo governo britânico a negociar com importantes chefes locais, visando uma relação comercial amigável entre os súditos de Sua Majestade e os nativos. Dike relata que “In this and in subsequent Niger expeditions missionary, commercial and governmental activities were closely linked”⁹¹ (1962: s/p), até porque o sucesso missionário só foi possível com a ajuda do governo e militares ingleses na região (Ekechi, 1971:103), fato observado na ficção em TFA e AOG, por exemplo.

É claro que o foco principal dos missionários anglicanos, bem como o dos católicos era religioso. Entretanto, a participação da fé no processo colonial foi como a abertura do mar para os hebreus. Os religiosos fizeram o papel de abençoar o crime da invasão, impor a cultura e costume europeus e, assim, civilizar. Os africanos ‘civilizados’ e submissos ao projeto de Deus estariam de portas abertas ao completo plano colonial. A cada etapa, as missões iam alcançando etnia por etnia, chegando assim, na metade do século XIX, à ibolândia.

O cristianismo chega aos ibos em 1857 (Ekechi, 1971:103). Todavia, mesmo com a chegada de John Christopher Taylor, o primeiro missionário em terras ibo, as conversões em número expressivo só começariam apenas a partir de 1900, sendo os marginalizados (*osu*) e desprovidos de títulos (*efulefu*)

⁹⁰ Os missionários avivaram outras forças, que estavam trabalhando diretamente para a abertura da África ao comércio britânico.

⁹¹ Nesta e nas subseqüentes expedições missionárias do Níger, atividades comerciais e governamentais estavam intimamente ligadas.

os primeiros catecúmenos (Ekechi, 1971:103). Tal fato é observado em TFA (1983:133), em que se percebe que para esses convertidos tornarem-se 'cristãos' era um *status* ganho e, para quem não os tinha, lucro!

A campanha colonial de pacificação das terras colonizadas seguiu firme junto com o missionarismo. Podemos ver essa relação no final do romance TFA, quando o comissário distrital revela ao leitor que está a escrever um livro sobre a experiência nas terras ibos – o título do livro era: “A pacificação das tribos primitivas do baixo Níger” (TFA, 1983:189). A dura catequese e campanha colonial de ‘pacificação’ seguem até o início do século XX, com o amálgama, em 1914, dos protetorados do Sul e do Norte. Além disso, oito anos depois, surge um conselho legislativo que, de início, possuía pequena representação de africanos, em especial de líderes tradicionais nativos, mas supervisionado pelas autoridades coloniais, algo que também podemos observar no romance AOG, de Achebe (2011: 55).

Por fim, um novo regime de governo federal foi estabelecido, em 1947, com uma constituição baseada nas três regiões étnicas: os ibos (no leste), os *yorùbá* (no oeste) e os *haussá* e *fulani* (no norte). Entretanto, os nacionalistas reivindicavam uma ampliação do direito eleitoral e a realização de eleições diretas, resultando na anulação da constituição de 1947, pelo Reino Unido, e a introdução de um governo ministerial, no ano de 1951. A Federação da Nigéria tornou-se autônoma em 1954 e obteve a independência em 1º de outubro de 1960, tendo, hoje, um norte e sudoeste predominantemente islâmico, as áreas *yorùbá* protestantes e com uma população adepta a um cristianismo sincrético e o território ibo evidentemente católico e protestante – consequência das missões coloniais.

4.3 A RELIGIOSIDADE EUROPEIA NO CONTEXTO (PÓS) COLONIAL, EM O OUTRO PÉ DA SEREIA E THINGS FALL APART

As relações entre a colonização e a religiosidade são distintas quando o fenômeno religioso vincula-se ao colonizado e/ou ao colonizador. Como foi visto no capítulo 3, a estética literária da religiosidade do colonizado é apresentada para ser contradiscurso, revide, subversão, defesa e subjetificação, mas se apresenta pelo colonizador como uma estratégia de ataque, alargamento da alteridade, objetificação, outremização e, muitas vezes, sustentáculos para a escravidão, espólio e justificativa para a invasão territorial.

O cristianismo, em sua noção teológica e dogmática de ferramenta salvífica, tampouco as suas bênecies trazidas (que admito, foram poucas, mas existiram), nem a fé sincera dos missionários em acreditar estarem ali salvando almas, não precisam e nem devem ser abordadas pelo escritor africano pós-colonial. A isto já fizeram os livros de história, a etnografia, e as encíclicas e epístolas religiosas, sempre documentos escritos pelos 'vencedores'.

Sabe-se que a África não tem uma tradição historiográfica própria, assim, muito que sabemos sobre o continente advém do olhar da tradição europeia. Nesse sentido, a 'verdade' cultural africana é uma verdade sob o viés do 'conquistador', levando o escritor africano (pós-colonial) a assumir o papel de um neo-historiador, neoantropólogo, um neoetnólogo, porta-voz de suas etnias, nações e do próprio continente e, nesse ponto, mostram a 'visão' da religiosidade colonizadora pelo olhar do colonizado.

Dessa forma, em TFA, o personagem Obierika cita os mitos sobre o 'homem branco', tais como suas poderosas espingardas, bebidas fortes e o tráfico de escravos (TFA, 1983:130). Curiosamente, a bebida forte citada refere-se não somente à produção de outras bebidas alcoólicas desconhecidas pelos ibos, mas à água e vinho usados nos cultos cristãos que, de alguma forma, 'enfeitiçava' alguns nativos, transformando-os radicalmente⁹². A nova religião atrelada à colonização era, segundo o Oráculo do clã, "um grande malefício [que] caiu sobre aquela terra" (TFA, 1983:130).

⁹² Ver mais sobre isso no subcapítulo "conversões – transculturações"

Os avisos sobre a chegada do colonizador, bem como sua fé, são constantemente citados em TFA:

- Durante a última estação de plantio, um homem branco apareceu na terra deles.
 -Um albino – sugeriu Okonkwo.
 Não, não era um albino. Era um homem completamente diferente. [...]
 Os anciãos consultaram o Oráculo e este declarou que aquele homem estranho causaria a ruína do clã e espalharia a destruição entre eles. (TFA, 1983:128).

Em AOG, também de Achebe, temos o seguinte questionamento: “Muitos oráculos profetizaram, o homem branco tivesse vindo para assenhorear-se da terra e governá-la? (AOG, 2011:64). No mesmo romance, o narrador sintetiza nossa tese quando revela que no pensamento do curandeiro chefe do clã, Ezeulu, o poder e a conquista do colonizador estavam intimamente ligados aos atributos da divindade deles, logo, o colonizador usaria da sua Religião para colonizar.

no início pensara que, como o homem branco chegara com grande poder e conquista, era necessário que algumas pessoas aprendessem os atributos da divindade deles. Por isso concordara em enviar seu filho, Oduche, para aprender o novo ritual (AOG, 2011:64. Grifo meu).

Achebe dá aos seus personagens uma voz de si mesmo. O escritor nigeriano (*apud* Macamo, 2006, s/p) escreveu, certa vez, sobre a chegada do cristianismo europeu montado nas costas da colonização britânica. Disse que “era deveras estranho que [essa] gente percorresse milhares de quilômetros para ir dizer a outros povos que a sua religião era falsa”. Assim, Achebe criticava em seus romances não só a colonização britânica em território ibo,

mas a aculturação local pelo cristianismo, já que tanto a religião cristã como a política europeia tinham na colonização a mesma proposta que, nas palavras de Souza (2004: 121), seria a de “apropriar-se e apoderar-se do outro”. Oras, se a política colonial invadiu e reprimiu um povo para marcar sua superioridade e, assim, justificar a invasão, o mesmo aconteceu com a fé cristã, que demonizava as práticas animistas dos nativos, a fim de santificar e divinizar a sua fé. Neste jogo, a outremização torna-se uma estratégia variante não estanque, que faz o sujeito colonial sempre remeter a uma outra imagem, cambiante. Assim, o colonizador somente é colonizador pela existência de um colonizado, da mesma forma que o cristão que traz a salvação só é este cristão a partir da existência de um não-cristão pecador.

Todavia, o autor africano desfaz essa estratégia em seu texto e revela o positivo do colonizado por meio do negativo do colonizador. Em *Mia Couto*, podemos exemplificar tal pensamento, na construção da identidade do personagem D. Gonçalo da Silveira, de OPS.

O Jesuíta é estereotipado, a partir dos pressupostos do *Outro* colonizador, logo, repleto de um discurso que prega a alteridade, o preconceito e a intolerância frente ao *outro*. O narrador onisciente revela tal característica, quando diz que “D. Gonçalo falava nas almas dos negros que ele tanto queria brancas” (OPS, 2006:202), além de se referir aos negros africanos como excessivos e cheios de lascívia: “Era algo que, desde sempre, alvoroçava Gonçalo da Silveira: o modo como os negros gargalhavam, a facilidade da felicidade, a disponibilidade da lascívia” (OPS, 2006:201). Bonnici, em *Conceitos-chave da teoria pós-colonial* (2005:39) no tópico *Mitos Sobre o Nativo*, aborda que referente à sexualidade, o africano é retratado pelo colonizador como um ser animalizado, excessivo e lascivo, a fim de justificar a ‘castidade e a parcimônia’ sexual do europeu cristão.

O discurso e a mentalidade de Silveira é porta-voz do processo colonizatório, não somente da Igreja. Sua fala durante toda a narrativa o distancia das premissas ‘puramente religiosas’, mas o aproxima das concepções dos invasores das terras do século XVI. Gonçalo não tenta

converter os escravos a fim de simplesmente salvá-los, mas civilizá-los, capacitando-os à servidão da colonização. “Faltava aos selvagens não apenas um credo. Faltava-lhes moderação [...] Havia que humanizar os escravos” (OPS 2006: 201), dizia.

Couto quando construiu os diálogos de D. Gonçalo colocou a conversão em segundo plano. Afinal, a ideia é mostrar um colonizador jesuíta e não um jesuíta colonizador. Até porque a conversão “puramente religiosa” naquele momento produziria uma problemática para a expansão ultramarina de Portugal. Os escravos deveriam ser batizados, pois essa era a premissa da salvação eterna. Contudo, o fato de os escravos se tornarem cristãos coloca um problema: como aceitar que cristãos escravizassem outros cristãos? Oliveira exemplifica no livro *Religião e dominação de classe* (1985:84) que, “para dar solução teológica ao problema da escravidão de cristãos, foi elaborado um discurso que encara a escravidão terrena como um penhor da salvação eterna”. Desse modo, o discurso do jesuíta evitava proferir a necessidade destes ‘cafres’ serem cristãos, mas civilizados, pois não haveria problemas teológicos em referir civilizados escravizados. A Igreja Católica foi uma das únicas instituições religiosas da época das navegações que mantinha a condição de escravo, mesmo este se convertendo, diferente dos anglicanos e os mouros mulçumanos que libertavam seus escravos quando passavam a ser irmãos de fé.

Ou seja, a necessidade de mão-de-obra, a tolerância de Deus e o destino dado aos negros desde Cam são os mais comuns discursos destas personagens da literatura pós-colonial. Vale destacar que a nau Nossa Senhora da Ajuda é uma embarcação de cunho político, focada na colonização de Moçambique e que os clérigos que nela navegam são apenas importantes reforços religiosos. No entanto, são as figuras centrais da expansão, pois, segundo Oliveira (1985:68), os jesuítas eram as únicas forças sociais capazes de opor resistência à classe senhoril, ou seja, os pressupostos da expansão marítima deveriam também ser religiosos, assim, a invasão de terras alheias ganharia aval divino.

A mensagem desses religiosos nos romances pós-coloniais modernos quase sempre aponta razões de defesa à escravidão. Celam (1982) observa que tais defesas da Igreja Portuguesa em prosseguir com a escravidão são:

A primeira razão [...] os reis têm urgentes razões para que se realize tal comércio; e, naturalmente, se eles o permitem e compram, seus vassallos podem fazê-lo licitamente; A segunda razão: os referidos pobres nasceram para servir; portanto, não se faz uso do direito contra eles; em seu favor, só poderá haver alguma tolerância; A terceira razão: sendo eles os mais vis dentre os homens e tendo as repúblicas das Índias necessidade deles para o serviço de conservação das casas, como o que se conserva a fé católica, poderão ser tidos como escravos; A quarta razão: Os senhores bispos fulminam a excomunhão contra eles a pedido de seus senhores [...]. A quinta razão: tais senhores bispos e também religiosos possuem escravos (Celam, 1982:22).

Novamente, a religião do colonizador é sustentáculo de seu plano “civilizatório”. Assim como Achebe em sua trilogia, Mia Couto em OPS quer salientar que a religiosidade do colonizador está atrelada à política colonial.

Da mesma forma que o jesuíta português do romance de Mia Couto defende a escravidão e a inferioridade dos africanos sob pressupostos religiosos e bíblicos, o reverendo James Smith do romance de Achebe também o faz, no entanto, usando o discurso religioso para salientar a inferioridade racial do africano, justificando assim a colonização: “Para ele [Smith], as coisas eram brancas ou pretas. E as pretas eram decididamente más” (TFA, 1983:167), além de relacionar a cor negra com o joio, as trevas e a cabras, em detrimento da brancura do trigo, da luz e das ovelhas, imagens bíblicas da dialética bem versus mal.

A fala do Reverendo Smith é um discurso metonímico da justificativa do processo de colonização, em que o europeu introduziu não só o critério psicocomportamental, mas também o critério étnico (reforçado pela Sagrada

Escritura). A distinção entre dominadores e dominados, baseou-se não somente pelo binarismo selvagem-civilizado ou superior e inferior, mas, quase sempre, essa divisão veio sedimentada na questão da cor da pele; de um lado, o branco e, do outro, os de outras 'cores'. "[...] pretextos foram invocados: superioridade da raça branca, incapacidade dos nativos dirigirem ou explorarem por conta própria seus recursos naturais [...]", por exemplo. (Canedo, 1985:12).

Assim, a colonização pega emprestado o discurso religioso, alargando o caminho da conquista colonial, mas cuja chegada resulta na estreita catástrofe: "uma igreja nas colônias é uma igreja de brancos, uma igreja de estranhos. Ela não chama o colonizado para o caminho de Deus, mas para o caminho do branco, o caminho do senhor, o caminho do opressor" (Fanon, 2005: 59).

Por fim, em *No longer at ease* (1960) [A paz dura pouco, 2013], segundo romance da trilogia de Achebe, o autor mostra-nos, por meio da literatura, esse pensamento de Fanon (2005), quando a narrativa de Chinua Achebe revela como se tornou Umuofia de TFA, agora já dominada pela religião cristã.

O reverendo Samuel Ikedi, da Igreja Anglicana de São Marcos, revela que a aceitação dos ibos em buscar a cultura britânica revelaria uma profecia: "O povo que estava nas trevas/Viu uma grande luz/e para eles que estavam/na região da sombra da morte/para eles a luz se derramou." (Achebe, 2013:17). O reverendo Ikedi explica tal profecia: "'Em tempos passados', disse, 'Umuofia exigiria que você fosse combater nas guerras e trouxesse para casa cabeças humanas. Mas aquele era um tempo de trevas, do qual fomos libertados pelo sangue do cordeiro de Deus'" (Achebe, 2013:19). Achebe, neste romance (*No longer at ease*), dá-nos a resposta do motivo pelo qual os missionários chegam a Umuofia no romance *Things Fall Apart*: livrar os ibos das trevas. Aqui, há uma clara analogia em relacionar as práticas culturais ibo ao barbarismo e primitivismo, sendo a religião cristã a luz civilizatória. Civilidade esta principal motivadora da colonização, ou seja, percebe-se na fala do reverendo Ikedi que a colonização britânica na África

foi uma colonização cristã e que, sem essa parceria, o avanço colonial estaria prejudicado e, neste ponto, a política colonial se utilizou de uma profícua estratégia da religiosidade do colonizador: a conversão.

4.3.1 Conversão e Transculturação

O **CRISTIANISMO**, como religião missionária e proselitista, baseou-se nas palavras de Cristo, no Evangelho de Marcos (16: 15-16), para fundamentar tal posição: "E disse-lhes: Ide por todo o mundo, pregai o evangelho a toda criatura. Quem crer e for batizado será salvo; mas quem não crer será condenado". Os missionários cristãos precisam propalar a "Boa Nova" por todo o mundo e, entre os séculos XV e XX, a proposta fora subsidiada pelo projeto colonial. Em caravelas, os sacerdotes católicos e protestantes dirigiam-se às inexploradas e imaculadas terras africanas e americanas, levando o evangeliário e a sentença predita em Marcos: "quem não crer será condenado".

A proposta salvífica e de condenação, propostas pelo cristianismo, encontrou na alteridade do mundo colonial terreno fértil, em que, todavia, reticentes ameríndios e africanos se recusavam a assimilar a nova religião trazida pelo colonizador, logo, tais propostas. O fato é que o subsídio da colonização ao missionarismo cristão amalgamou a religião e a política colonial, afinal, a supremacia europeia se baseava também na supremacia da religião cristã.

Entre os impérios coloniais, Portugal foi o que mais se destacou na relação Igreja – Expansão ultramarina. Doré (2006:6), em seu artigo *Conquista e conversão no Reino do Congo e na Costa da Pescaria: elementos para o estudo do Império Português (séculos XV-XVII)*, revela que a historiografia apresentada por Charles Boxer, Anthony Disney, Luiz Felipe Thomaz, Teotônio de Souza, Roussel-Wood, dentre outros, apresentam o Império de Portugal por

vários títulos e epítetos, alguns, como Margareth de Almeida Gonçalves, intitulam o império lusitano como o *Império da Fé* (2005). Porém, o império inglês, cristão anglicano, também consentia a participação divina na expansão colonial (Ajayi, 1965). Percebemos isso com o projeto missionário da Igreja Wesleyana e da *Church Missionary Society*, entre os anos de 1841 e 1857, culminando com a “missão Niger” (Iheukwumer, 2011). A colonização espiritual da América espanhola respaldava-se nos mesmos moldes do império português e inglês, isto é, o proselitismo dos missionários:

Pode-se dizer, sem exagero, que a maior parte do ônus da cristianização da América [espanhola] recaiu sobre essas [...] ordens religiosas. Formaram a reserva estratégica da Igreja, fornecendo homens para a obra missionária na linha de frente, onde quer que fossem abertas áreas de colonização. No caso dos Jesuítas, o proselitismo veio somar-se à importância de sua contribuição no campo da educação (Barnadas, 1997).

Neste mundo da religiosidade cristã, a conversão foi um dos fatores decisivos para conquistas territoriais e estratégias políticas, já que, em muitos casos, os missionários eram os primeiros “desbravadores” mandados às colônias, a fim de abrir caminho para os conquistadores. Era a Sagrada Escritura que docilizava o caminho, para mais tarde a desbravadora espada fazer seu papel. Tal realidade era fruto de uma mentalidade medieval, cujos resquícios cruzadistas renitentes permeavam a Idade Moderna, com a missão colonizadora em que a conversão era a mais eficiente arma.

A palavra conversão vem do latim *conversio*, que significa literalmente “ir sentido oposto”, isto é, a conversão religiosa seria, basicamente, a adoção de uma nova religião, que para o cristão exigiria internalização do novo sistema de crença, implicando um novo ponto de referência: a autoidentidade do converso, logo, uma assimilação completa (língua, mitos,

estrutura, hierarquia, ritos) da nova crença e recusa da antiga – isso é 'ir sentido oposto', como o sentido da palavra revela.

Contudo, a conversão só tinha êxito quando atingia o âmago de chefes e reis das então "novas" terras, a partir deles, súditos e demais populações nativas seguiam o exemplo. Em textos do século XVI E XVII já víamos a manobra da conversão, com propósitos políticos como em *Anchieta, Na Festa de S. Lourenço (1587)* e *A Conquista Espiritual (1639)*, de Antonio Ruiz de Montoya, vemos os líderes tribais, quase sempre pajés, caciques e xamãs, entrando em choque sacrocultural com os jesuítas, expondo a fragilidade da estratégia cristã. Todavia, se os índios eram propícios a 'novos cristãos', já que eram considerados *gentios*, na África, entretanto, os europeus enfrentaram outro problema: para eles, os africanos eram *infiéis*, com grande facilidade em encaminhar os missionários à perdição (Rodrigues, 2004:14). Tal problemática é vista em *O outro pé da sereia (2006)*, de Mia Couto, cujo personagem que se acultura não é o africano, mas sim, um padre europeu. Já na África de Chinua Achebe, os missionários trazem uma catequese destrutiva em que o fanatismo religioso torna-se problema tanto para colonizados quanto para colonizadores.

O conceito de conversão religiosa dentro dos estudos pós-coloniais está vinculado à aculturação e, em menor grau, à transculturação. A aculturação é o processo em que ocorre a perda de uma cultura [a antiga], em detrimento de outra [a nova], ligada, assim, às transformações de credo, hábitos, língua e costumes locais a partir da adoção de novos, advindos por meio das fronteiras culturais, em encontros interculturais. O termo aculturação está intimamente ligado ao termo desculturação, um processo de desenraizamento cultural, ou seja, é a partir da desculturação que o colonizador consegue aculturar o colonizado:

Com a desculturação do indivíduo há, paralelamente, a sua aculturação, pois ele perde a própria identidade para adquirir a do 'Outro' (colonizador) e, assim, colabora para o fortalecimento do regime imperial,

incorporando o papel de 'outro' (colonizado)" (Paradiso; Barzotto, 2010:108).

Entretanto, tais termos estão há anos em desuso, pois a partir dos estudos de Ianni (2004), Loomba (1998), Souza (2004), Pratt (1992), Canclini (2003), Paradiso e Barzotto (2010) e principalmente de Rama (2001:216), na zona de contato, isto é, no local onde acontece o choque entre as culturas díspares de colonizados e colonizadores, não há apenas a imposição de uma cultura hegemônica do conquistador, anulando assim a do conquistado, mas uma relação cíclica de ganhos e de perdas, simultaneamente, refletindo em sujeitos híbridos, uma característica do sujeito colonial (Bhabha, 1994). Dá-se esse processo de transculturação, [*transculturación* /*transculturation*] em que, no caso da conversão religiosa, o converso 'esconde sua antiga prática, anulando-a e o conversor ensina a nova doutrina, porém, em detrimento de estar recebendo o conhecimento da antiga fé de seu catecúmeno. Por exemplo, o missionário aprende ou adquire o conhecimento da antiga fé daquele o qual quer converter (pois só assim pode discursivamente relacionar os modelos de fé, crença e Deus verdadeiro versus fé, crença e deus falso), porém a esconde, anulando-a. Em contrapartida, o nativo adquire o conhecimento da fé desse missionário, escondendo sua cultura religiosa anterior à colonização (o animismo, fetichismo, ancestralatria, etc.).

Ambos os lados se apropriam e inscrevem aspectos da cultura do outro, criando novas idéias e identidades no processo. A margem que separa o interno do externo, o *ser* e o *outro* não é fixa, mas sempre mutante" (Loomba, 1998: 71).

Assim, na transculturação e no processo de conversão há intercâmbio cultural entre todos os envolvidos, prevalecendo, entretanto, apenas uma – a hegemônica no caso.

A palavra 'transculturação' foi cunhada pelo sociólogo Fernando Ortiz em 1940 e é levada aos estudos literários por Angel Rama, em 1974, sendo palavra-chave pertinente aos encontros religiosos de cristãos e animistas na África, revelada por qualquer experiência vivenciada pelo sujeito colonizado perante seu encontro com o colonizador, mesmo quando há inversões nos 'papéis' de colonizado X colonizador, observadas nas personagens de Achebe e Couto que iremos abordar neste tópico.

4.3.1.1 Conversões em TFA e AOG, de Achebe: Enoch, Nwoye e Oduche

Em *Thing Fall Apart*, as coisas começam a "desmoronar" a partir da chegada dos missionários, focando a colonização e a catequese britânica e seus efeitos sobre a etnia ibo. Em sua grande obra prima, Achebe contesta a visão eurocidental de uma Nigéria e, por conseguinte, uma África sem cultura, sem fé e sem leis. Sua crítica revela justamente a aniquilação dos três pilares da sociedade ibo pelo homem branco: a religião ancestral, a sociedade hierárquica e o sistema de justiça da tribo. A destruição ideológico-cultural da etnia vem de mãos dadas com a estratégia de conversão religiosa, tornando-se eficaz via presença dos primeiros colonizadores - os religiosos: "Os missionários tinham chegado a Umuofia. Ali construíram uma igreja, lograram algumas conversões e já começavam a enviar catequistas às cidades e aldeias vizinhas" (TFA, 1983: 101). A chegada dos missionários trouxe questionamentos, desestruturando uma cultura até então consolidada, afinal, junto com a fé cristã, veio um extremo fundamentalismo religioso fomentado pelo então Reverendo James Smith, que o utiliza como estratégia, usando os próprios nativos em favor de uma rebelião ao conjunto de crenças da tribo, trazendo duas funções positivas aos cristãos: disseminar a divisão no clã (entre conversos e não conversos) e retirar qualquer culpa ou responsabilidade dos religiosos, caso alguma rebelião culminasse em violência – justamente o que acontece na trama.

O papel dos convertidos em *Things Fall Apart* é disseminar a religião assimilada, tornando-se missionários também. Entretanto, esses convertidos eram “domados”, a fim de evitar o confronto violento, derivado de uma divisão entre as nove tribos de Umuofia. Na narrativa, Achebe deixa claro que este grupo de convertidos é formado por aqueles que não tinham títulos, nem participação política na tribo, isto é, eram os, *efulefu*, os “sem títulos”, “pessoas vazias, sem valor”⁹³ (TFA, 1983:133) e que agora sob a ‘nova religião’ obtêm um *status* que, outrora, era inatingível.

Com essa divisão fixada e o fanatismo se espalhando, surge, então, um personagem muito interessante: Enoch.

4.3.1.1.1 Enoch

Enoch nos é apresentado no capítulo XXI: “Um dos membros desse rebanho era particularmente difícil de refrear. Seu nome era Enoch e seu pai era o sacerdote do culto da serpente. Correria o boato que Enoch havia matado e comido a jiboia sagrada” (TFA, 1983:162). Tal culto provavelmente seria o culto da *python* sagrada, melhor explicada no romance AOG (2011:68), também de Achebe. Adiante, o narrador continua a falar desta personagem: “Um deles [convertidos zelosos] era Enoch, o filho do sacerdote da serpente, do qual se dizia que tinha matado e comido a jiboia sagrada” (TFA, 1983:168).

Enoch é, por duas vezes, relacionado ao profano ataque à divindade-cobra, relacionado, assim, ao seu já conhecido fanatismo e desrespeito às crenças de seus próprios irmãos de etnia. Enoch provavelmente tinha outro nome e recebera este quando convertido. O mesmo fato se dá com o filho de Okonkwo, Nwoye, batizado após a conversão de Isaac (TFA, 1983:166).

Enoch vem da palavra hebraica *hanak* cujo significado é “dedicado”, “zeloso”, talvez o nome fora bem escolhido por Achebe para caracterizar Enoch, um indivíduo cheio de energia, que se ira facilmente, intransigente, fanático e sempre desejoso em acusar:

⁹³ No original *worthless* (TFA, 1986:101).

A devoção de Enoch à nova crença parecera aos aldeões tão desmedida, em relação à do senhor Brown, que costumavam chamá-lo de O Estranho Que Chora Mais Alto do Que o Viúvo⁹⁴. Enoch era baixo e miúdo, e dava sempre a impressão de estar apressadíssimo. Seus pés eram curtos e largos. Quando ficava de pé ou andava, os calcanhares se juntavam e os pés se abriam para fora, como se tivessem brigado um com outro e quisessem ir em direções diferentes. Tamanho era o excesso de energia acumulado no corpo frágil de Enoch, que estava sempre a explodir, violentamente, em discussões ou brigas (TFA, 1983:168-169).

Enoch é um convertido muito semelhante ao *comprador*, isto é, aquele sujeito colonial “comprado” pelos colonizadores ou pela ideologia metropolitana, rejeitando seu passado cultural e seus iguais. Era afamado por suas heresias ao culto local, desencadeando o grande conflito entre o clã e a igreja.

Em Umuofia, as leis, juízes, regras, sentenças e decisões estavam sob a responsabilidade dos *egwugwus*, os espíritos mascarados. Os *egwugwus* eram líderes das vilas de Umuofia e, de acordo com a crença tradicional ibo, os espíritos ancestrais se comunicam por meio da máscara, a qual o simboliza. Assim, durante o tempo em que um ser humano está sob a máscara como um *egwugwu*, este não está presente, sendo a máscara o próprio espírito (Chua; Pavlos, 2001: 79). É por isso que em muitas tradições religiosas na Nigéria e Benin, nas quais os *egwugwus* aparecem (como os *egunguns*, dos *yorùbá*, por exemplo) há a crença de que ali há apenas “panos”. Além disso, por serem juízes e líderes que decidem as leis e punições, suas identidades devem ser mantidas em segredo. Desse modo, o maior crime que se pode cometer entre os ibos e por toda Umuofia é “desmascarar” um *egwugwu* em público (TFA,

⁹⁴ A analogia significa que o imaginemos um velório, em que está o viúvo da esposa morta chorando sob seu caixão. De repente, surge um estranho, que começa a chorar mais alto que o próprio esposo da morta. Era assim, que a aldeia via Enoch. Senhor Brown que era o sacerdote não se mostrava tão zeloso e de ardente fé como seu membro, que com a carta branca do Reverendo Smith, ultrapassa os limites da própria fé.

1983: 169). Tal crime fora cometido por um convertido. Em uma festa em louvor à deusa da terra, Enoch agride um espírito mascarado, retirando-lhe a máscara, matando assim a imagem do espírito ancestral. A ação de Enoch expõe a natureza não-divina de uma *egwugwu*, revelando apenas um homem debaixo de uma máscara, rechaçando a cultura religiosa local.

A estratégia proselitista dos missionários ingleses visava, duplamente, à conversão dos negros ibos (aculturando-os), fazendo deles inimigos da antiga crença da tribo (deculturando-os), e isso resultou em uma estratégia de conversão cheia de problemas e lacunas terríveis na estória de *Things Fall Apart*. Enoch, movido pelo fanatismo e apoiado pelo intransigente reverendo James Smith, traz uma violenta cisão na tribo e, por conseguinte, ao plano de salvação dos missionários, afinal, em retaliação, os *egwugwus* movem-se furiosamente ao *compound* de Enoch, destruindo-o com machados e tochas. Enoch se refugia na igreja onde se encontra com Mr. Smith. Os *egwugwus* queimam a igreja de terracota, símbolo máximo do cristianismo em Umuofia (TFA, 1983: 173-174), revidando o poder da conversão europeia.

4.3.1.1.2 Nwoye

Ainda em TFA, temos o personagem Nwoye, primogênito do protagonista Okonkwo, que é considerado pelo pai um “degenerado e efeminado” (TFA, 1983:142) e muito parecido com o avô, Unoka. Okonkwo, como se sabe, era um homem que não suportava outros homens fracos que falhavam na vida, como o próprio pai (TFA, 1983:13). Assim, por Nwoye lembrar o jeito do avô, pelo menos, no quesito ‘preguiça’ (TFA, 1983:21), era, desde criança objeto frequente de críticas de Okonkwo.

O jovem crescia “de rosto tristonho” (TFA, 1983:22), emocionalmente frágil e vazio. Contudo, o jovem Ikemefuna vem para preencher esse vazio e Nwoye, em seu apego ao ‘novo irmão adotivo’, começa a imitá-lo. Ikemefuna é um jovem de quinze anos, oriundo de uma tribo vizinha, chamada Mbaino, que fora ‘dado’ para Umuofia, em sacrifício pela morte de seus membros pelo seu pai (TFA, 1983:23). Ikemefuna ficaria, assim, no lugar da

pessoa morta em Umuofia, e, com sua ida, Mbaino, terra do que matou, perderia um membro. O jovem de Mabino começa, até certo ponto, preencher o vazio existencial de Nwoye, fazendo o papel não apenas de 'irmão', mas de pai, fornecendo-lhe um modelo.

O modelo era de um homem ao qual Okonkwo buscava. Queria que seu filho Nwoye crescesse e se tornasse próspero, vigoroso e chefe de família (TFA, 1983:54). Mas essa busca era em vão, pois Nwoye era apenas uma frágil e sensível criança, apaixonado por fábulas e avesso a contos de sangue e guerras:

Okonkwo encorajava os meninos a se sentarem ao seu lado, no *obi*, e lhes contava histórias da terra – histórias masculinas de violência e sangue. Nwoye sabia que o certo era ser viril e violento, porém, apesar disso, ainda preferia os contos que sua mãe costumava narrar-lhe [...] Era desse tipo de histórias que Nwoye gostava. Agora ele sabia que eram fábulas para mulheres tolas e para crianças [...] (TFA, 1983:55).

Nwoye era diferente do pai, tendo como característica marcante a sensibilidade de 'sentir' algo entre os ibos, exclusivo das mulheres.

Sua relação com Ikemefuna lembra e muito a relação bíblica entre Jonatas e Davi (I Samuel). Nwoye se desespera ao saber que o amigo-irmão irá embora e provavelmente não voltará. O fato é que como Ikemefuna era um sacrifício vivo dado pela tribo de Mbaino a Umuaro, deveria morrer e apaziguar os espíritos da terra.

Após a morte de Ikemefuna pelas mãos de Okonkwo, Nwoye fica perplexo com as crueldades, aparentemente, arbitrarias, cometidas ao seu redor, sobretudo quando descobre o ritual dos *abikús*: "Nwoye tinha ouvido contar que os gêmeos eram colocados em potes de barro e atirados bem longe na floresta" (TFA, 1983:63).

Já exilado por cometer um crime no clã, ficando dois anos fora de Umuofia, Okonkwo, recebe a visita do amigo Obierika e descobre que o primogênito estava andando junto com os missionários cristãos (TFA, 1983:133). Nwoya estava sendo fisgado pela 'poesia' da nova religião do homem branco (TFA, 1983:136), encantado pelos hinos dos evangelistas, que contavam histórias de irmãos que viviam no escuro e na ignorância, longe do amor de Deus. Eram as fábulas de que tanto gostava!

A estratégia da música funcionava na conversão lenta de Nwoye. Era o "poder de tocar certas cordas mudas e empoeiradas do coração dos ibos" (TFA, 1983:136). O hino jorrava sobre sua alma e aos poucos o cristianismo preenchia seu vazio.

Okonkwo vai ter com o filho Nwoye uma conversa decisiva sobre seu comportamento. Ao saber, pela boca do filho, que este começava a aprender estórias da Igreja, agride-o, dando-lhe o passaporte definitivo para o mundo cristão. Nwoye retorna à Igreja e diz ao Padre Kiaga que "decidira ir para Umuofia, onde missionário branco instalara uma escola, na qual se ensinava os jovens cristãos a ler e escrever". O padre Kiaga em grande alegria exclama: "Bendito seja aquele que abandona o pai e a mãe por amor a Mim" (TFA, 1983:141).

Após regresso da família de Okonkwo a Umuofia, Nwoye é batizado com o nome de Isaac e vai para um colégio de treinamento de professores e catequistas em Umuru (TFA, 1983:166), provavelmente, voltando anos depois, à companhia da mãe e dos demais irmãos os quais se converteriam, por meio dele, para a nova religião (TFA, 1983:141).

4.3.1.1.3 Oduche

Achebe, no romance *Arrow of God [A Flecha de Deus]* (2011), revela um importante personagem da narrativa, Oduche, filho do sacerdote Ezeulu, é o estopim para a crise da estória, a partir de sua conversão. A história se passa anos depois da chegada dos missionários na ibolândia e funciona como o

segundo romance da trilogia de Achebe. Neste caso, AOG se passa em Umuaro, uma também fictícia aldeia ibo, próxima a Umuofia.

Oduche é apresentado no primeiro capítulo do romance e, com ele, é apresentada a estratégia do curandeiro Ezeulu em conhecer a estrutura religiosa dos colonizadores, para assim se defender:

Fui eu quem o mandou juntar-se àquela gente, por causa de minha amizade com o homem branco, Wintabota. Ele pediu-me que lhe enviasse um de meus filhos, para aprender as maneiras de seu povo, e eu concordei e escolhi você. Não o enviei, porém, para que você abandonasse seus deveres para com minha casa (AOG, 2011:24).

Ezeulu se referia, como 'homem branco', ao capitão T. K. Winterbottom, comissário local e sabia que eram pessoas 'sábias' (AOG, 2011:64). Aproveitando que os cristãos construíram uma igreja perto de seu *compound*, Ezeulu aproveitou e, como percebeu o poderio do conquistador, "era necessário que algumas pessoas aprendessem os atributos da divindade deles. Por isso concordara em enviar seu filho, Oduche, para aprender o novo ritual" (AOG, 2011:64. Grifo meu). A estratégia de Ezeulu era que Oduche fosse seus olhos na religião do homem branco e que, conhecendo essa nova fé, pudesse controlá-la, afinal, "Ezeulu estava com medo de que a nova religião fosse como um leproso" (AOG, 2011:64), isto é, contaminasse e se espalhasse rapidamente.

Oduche já estava aprendendo rápido a estratégia do colonizador, tanto que ensina o seu pai que o 'tocar dos sinos da igreja' significa mais do que apenas barulho, mas sim "Deixe seus inhames, deixe seus carás, e venha para a igreja" (AOG, 2011:65), um claro sinal de desculturação, promovendo o abandono de uma das práticas mais fortes na sociedade e religiosidade ibo – o plantio de inhame.

Em determinado momento da narrativa, um fato curioso acontece: Akueke, Nwafo, Ugoye e Matefi, familiares de Oduche, entram em pânico quando a “caixa de Oduche”, provavelmente um pequeno baú com cadeado, que somente os missionário ali possuíam (AOG, 2011:66), começa, misteriosamente, a se mover. Primeiramente, a família acha que a caixa se movera pelos poderes que Oduche aprendera entre os da nova religião (AOG, 2011:65), mas ao melhor analisar, percebem que havia algo dentro tentando se libertar. Ezeulu estava com medo “de qualquer que fosse o poder que seu filho prendera na caixa” (AOG, 2011:67). Usando uma lança para abrir o baú, Ezeulu, “parado e sem fala”, observa uma das grandes abominações que seus olhos nunca viram – dentro da caixa, exausta, estava uma grande divindade, a representação de Idemili, a jiboia⁹⁵ sagrada (AOG, 2011:68).

A questão é que Oduche, após ser enviado aos cultos da igreja, começou a sentir vontade de, primeiro, aprender a língua inglesa, tal como o professor de catequese Sr. Molokwu (AOG, 2011:70). Mas, não era só a língua que conquistava Oduche. Ao conhecer um dos missionário, Sr. Blackett, oriundo das Índias Ocidentais, que, “embora negro, tinha muito mais conhecimento do que o homem branco” (AOG, 2011: 70). Era jovem e teve um grande progresso dentro da comunidade, sendo enviado mais tarde para Okperi. Oduche via em Blackett um perfil de sucesso, diferente do que seu pai e os ibos consideravam como ‘sucesso’. No lugar de Blackett chega, do Delta do Níger, outro missionário, Sr. John Goodcountry.

Goodcountry seria uma versão do Reverendo James Smith, de TFA. Ele contara a Oduche sobre os convertidos no Delta do Níger, principalmente, sobre os que “que tinham lutado contra os maus costumes do seu povo, destruindo altares e matado a iguana sagrada. “Contou-lhes coisas sobre Joshua Hart” (AOG, 2011:70), que era, segundo o missionário, um dos primeiros mártires do cristianismo no Delta. Além de Joshua, Goodcountry mostrou a Oduche o exemplo de Josiah Madu, um convertido de Umuaro, que matou

⁹⁵ Novamente, em AOG, assim como em TFA, a tradutora Vera Queiroz da Costa e Silva preferiu traduzir os termos originais *Royal python* (Achebe, 1974:44), por jiboia sagrada, tradução, ao meu ver, equivocada.

uma jiboia (animal sagrado). Tanto Josiah quanto Joshua eram liderados por Moses Unachuckwu “o primeiro e o mais famoso convertido de Umuaro” (AOG, 2011:71).

Moses era comparado ao Moisés hebreu, construiu a Igreja local com suas próprias mãos e, com frequência, entrava em conflitos com Goodcountry. Um desses conflitos foi que Goodcountry era totalmente contrário às práticas animistas e fetichistas dos ibos e insuflava sua comunidade ao radicalismo, enquanto Moses Unachukwu desejava um ministério mais pacífico. Unachukwu desafiou Goodcountry em uma batalha teológica e disse que na doutrina cristã não há pedidos em matar animais considerados deuses pelos pagãos e, nesse ponto, Oduche defende Goodcountry, quando diz: “Não é verdade que a Bíblia não nos peça para matar a serpente. Deus não disse a Adão que esmagasse a serpente que enganara a mulher?” (AOG, 2011:70). Goodcountry viu em Oduche o perfeito catecúmeno:

se somos cristãos, devemos estar prontos a morrer pela fé – afirmou. Vocês precisam estar prontos para matar a jiboia, assim como o povo dos rios matou a iguana. Vocês dirigem a jiboia como Pai. Ela não é senão uma cobra que enganou nossa primeira mãe, Eva. Se você tem medo de matá-la, não se considere um cristão (AOG, 2011:70).

A cobra, embora cultuada em várias etnias africanas como *Danh-gbi*, *Angoro*, *Mamlambo*, *Inyaminyami* *Òshùmàrè*, *Nyoka*, dentre outras, por ser imagem metonímica da regeneração, unidade e imortalidade e, em muitos casos trazer as chuvas, teve seu culto observado pelo olhar do viajante europeu, a partir de valores cristãos e bíblicos. A serpente, na mitologia cristã, está relacionada ao diabo e a Satã, a partir de trechos como Gênese (3:4–5; 3:22), Evangelho de Mateus (3:7; 10:16; 23:33) e Apocalipse (12:9). O missionário Jean Baptiste Labat (1663 - 1738), ao falar sobre o culto ofídico em África,

aborda o culto fetichista como algo diabólico: “todos os meios mais apropriados para lhe humilhar, não pareceria haver nada mais eficaz do que lhe obrigar a rastejar diante de uma serpente, que é o mais desprezível e o mais pecaminoso de todos os animais [...]” (Labat, 1730:39).

Voltando-se a Oduche, o missionário Goodcountry revela: “quando chegar à época do seu batismo, você será chamado Pedro: sobre esta pedra construirei minha igreja” (AOG, 2011:74). Oduche seria a igreja que Goodcountry queria na região – intolerante e agressiva, afinal, como o provérbio citado pelo narrador em TFA: “o batuque dos tambores acompanha o modo de dançar de cada homem” (TFA, 1983:168).

Oduche tomara sua decisão, iria matar a cobra sagrada (AOG, 2011:75). A sua conversão transformou-lhe não somente seu interior, mas externamente, pois parou de beber, usava uma tanga de tecido ao invés da estreita tira de pano ibo (AOG, 2011:140), usava camisetas, ‘maravilhas’, dizia ele, fornecidas pela nova religião (AOG, 2011:183), além de aprender a ler e a escrever (AOG, 2011:281).

A questão é que as “Implicações religiosas do ato de Oduche” (AOG, 2011:89) em matar a píton [jiboia] sagrada, fez com que seu pai, o sacerdote Ezeulu, entrasse no centro de um complô, em que todos, até mesmo seus vizinhos, estavam lhe caluniando. A intolerância se espalhava como a mensagem do evangelho. As conversões começam a acontecer em massa, e os nativos tentam a todo custo defender seus cultos e deuses: “Jiboia corra! Há um cristão aqui” (AOG, 2011: 297).

E no meio da crise, que o filho do maior sacerdote e curandeiro da tribo, agora convertido à religião do *Outro*, surge a oportunidade para o missionário Goodcountry, catequista da Igreja de São Marcos, da sociedade Missonária Cristã, de Umuaro:

Tinha havido um batismo na própria Igreja de São Marcos e três na Igreja paroquial de Okperi. Ao todo a jovem igreja do Sr. Goodcountry fornecera nove aspirantes a esse sacramento [...]. Os avanços da Igreja de São Marcos deram-se de maneira quase fora do comum [...]. O Sr. Goodcountry, com sua formação de pastor no Delta do Níger – que já contava a seu crédito com mártires como Joshua Hart -, não estava preparado para fazer concessões aos pagãos sobre animais sagrados. Após poucas semanas em Umuaro, Goodcountry sentiu-se pronto para fazer uma pequena guerra contra a jiboia real. (AOG, 2011: 309).

A conversão de Oduche destruiu o poder de seu pai Ezeulu, como sacerdote mor de Umuaro e, com isso, desprestigiou a religião autóctone, dando oportunidade da Igreja cristã se desenvolver livremente e perpetuar a hegemonia do colonizador.

4.3.1.2 Conversões em OPS, de Mia Couto: Padre Antunes

O contradiscurso acerca da conversão religiosa também é observado na literatura africana lusófona de Mia Couto. Em OPS, na expedição de 1556, que sai da Índia rumo ao reino de Monomotapa, encabeçada por Dom João de Meneses de Sequeira e Diogo do Couto, participaram várias armadas, incluindo a que levava o padre Gonçalo da Silveira que, chegando a Goa, é nomeado provincial da Índia, cargo que ocupa até 1559. Nesta armada segue a primeira expedição missionária com destino à Etiópia. Além de pessoas, a armada de 1556 trouxe cicatrizes indeléveis na cultura e na religião. A aculturação trazida pelos missionários cristãos transformou o conceito de sagrado e profano na mentalidade local.

Toda essa narrativa historiográfica é perceptível no romance de Mia Couto (2006) e a conversão é um tema recorrente. A primeira mostra acerca do tema é a própria motivação dos jesuítas portugueses para a tão sonhada

viagem à Monomotapa: “[Jesuita] Gonçalo da Silveira prometeu a Lisboa que baptizaria esse imperador negro [...] Por fim, África inteira emergiria das trevas e os africanos caminhariam iluminados pela luz cristã” (OPS, 2006:51). A divisão no romance é muito clara, em relação a cristãos e não cristãos, uma ambivalência comum como visto nos demais textos aqui estudados. Além disso, o diálogo entre o escravo Nsundi e o Padre Antunes revela a divisão não só de classe e raça (colonizados negros/colonizadores brancos), mas a divina, isto é, deuses se segregam: “És cristão? Começou por perguntar Manuel Antunes. Depois emendou a pergunta: És crente em Deus?”, Nsundi responde: “Deus não desce lá em baixo” (OPS, 2006: 56). Já que o porão era consagrado à deusa banto Kianda.

O romance foca na ideia de que a “conversão” está intimamente ligada à questão racial, isto é, identitária. O diálogo entre o afro-americano Benjamin e o barbeiro africano Mistura revela bem essa visão: “vocês não saíram de África quando vos levaram nos barcos como escravos. Vocês saíram quando entraram na igreja e se ajoelharam perante Jesus” (OPS, 2006:188).

Em OPS, observa-se que as conversões à força não trazem bons resultados e, curiosamente, o melhor fenômeno de conversão é do Padre Antunes, que se converte às crenças africanas, uma proposta inversa, a qual ele e Gonçalo da Silveira propunham.

O padre Antunes começou a ter sonhos, após o contato com os nativos e suas práticas religiosas. Sonha com uma mulher nua, que circulava como “se fosse a dona do mundo de lá”. A mulher dizia que ele, padre Antunes, iria se lembrar dela quando fosse tragado pelo mar (OPS, 2006:57). Tal mulher era Kianda, fazendo-lhe o convite para a conversão: “toque-me, toque em mim que eu o farei renascer”. Neste seu sonho, o padre caía na água, e emergia de um ventre de mulher, “como um parto às avessas” e pensava “É ela que me está salvando” (OPS, 2006:57). Essa paradoxal visão refletia a subversão e inversão de valores da religião negra frente à religião cristã. A divindade estava nua, uma total contradição à pureza e à castidade da Virgem Maria,

além da necessidade do segundo nascimento (emergir do ventre) para efetivar sua salvação. Essa imagem simbólica revela o chamado ao padre de uma nova vocação, desta vez não mais para a Igreja, mas para o tribalismo local. Esse convite à conversão quem fazia era a sereia negra, Kianda.

Para D. Gonçalo tal conversão era obra do demônio (OPS, 2006:200), afinal contrariava todo pressuposto teológico da cristandade ali estabelecida. No entanto, padre Antunes rejeitaria ali sua vocação, seu nome e, por conseguinte, sua identidade, agora era um novo homem: “Fui sujeito à cerimónia do *magoneko* [...] o meu nome é Nimi Nsundi, sim, como o escravo-mainato na nau” (OPS, 2006:261). Estava descalço, no pescoço, pendia-lhe um colar de semente e búzios. Aprendeu a ler o oráculo e os desígnios dos antepassados.

A única conversão feliz do romance de Mia Couto não era cristã.

4.3.2 Fetiches Animistas E Cristãos

“VEMOS POVOS COBERTOS DE AMULETOS RIDICULARIZAR OUTROS
POVOS COBERTOS DE AMULETOS” (LATOURE, 2002: 18)

O ENCONTRO religioso nas literaturas pós-coloniais denuncia a alteridade e a ânsia do colonizador em hostilizar, demonizar e inferiorizar os aspectos religiosos do colonizado. Tanto em *O outro pé da sereia*, de Mia Couto, como em *Things Fall Apart*, de Chinua Achebe as relações entre colonizados, colonizadores e seus respectivos *fetiches* revelam a alteridade e sérios conflitos identitários.

Latour (2002), em seu texto *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*, ironiza o encontro colonial, a partir de um trecho do relatório do

conselheiro Déobalè à China, no século XVIII. Déobalè relata o encontro entre europeus e tribos fetichistas, focando a incongruência dos “povos de pele clara”:

Diz-se que os povos de pele clara que habitam a faixa setentrional do Atlântico praticam uma forma particular de culto às divindades. Eles partem em expedição a outras nações, apropriam-se, conspurcando-as com as palavras “fetiches! fetiches!”, que em sua língua bárbara parece significar “fabricação, falsidade, mentira”. Ainda que afirmem não possuir fetiche e ter recebido apenas de si próprios a missão de livrar as outras nações dos mesmos, parece que as suas divindades são muito poderosas. Na verdade, suas expedições aterrorizam e assombram os povos assim atacados [...] (Déobalè, *apud* Latour, 2002: 11. Grifo meu).

O livro de Latour aponta que o desejo colonizador de destruir deuses alheios tem senão apenas um propósito: evitar concorrência. Gruzinski, em *A batalha das imagens (2006)*, dedica-se a uma análise do imaginário colonial, em especial o da América e de como as imagens foram pensadas como estratégias de dominação colonial, visando à imposição e ao monopólio do sagrado.

Os conflitos religiosos nos romances de Achebe e Couto sempre estão vinculados aos objetos sagrados de cristãos e animistas, seja a imagem da Virgem Maria em OPS ou as máscaras e totens-fetiches de TFA. O interessante é que sempre que esses objetos fetichistas aparecem nas literaturas pós-coloniais africanas, o conceito de identidade vem à tona. Essa relação pode ser observada na personagem Mwadia e a imagem católica de N. Senhora da Graça, em OPS.

4.3.2.1 O fetiche-totem⁹⁶ cristão

No romance TFA, de Achebe, a Bíblia é referida pelos nativos como um “amuleto do homem branco [que] tinha poder inacreditável” (TFA, 1983:138). No original o termo é ‘*fetich*’ – “The White man's fetich had umbeliveble Power” (Achebe, 1986). Os africanos já administravam as ideias de Latour (2002), sem nunca as terem conhecido.

Todavia, fora a Bíblia, um dos maiores objetos fetichistas recentemente explorados na literatura africana, foi, sem dúvida, a estátua-santa-sereia de Mia Couto, no romance OPS.

Se por um lado, Mwadia é a protagonista do romance no segundo bloco temporal [2002], simbolizando toda a africanidade, a busca de identidade, o hibridismo colonial, a humanização, temos, porém, na imagem de Nossa Senhora, a ocidentalização, a brancura, a espiritualidade europeia, que, no entanto, assim como Mwadia, é uma mulher, um símbolo também híbrido e polifônico, que busca sua identidade. Em OPS, Mwadia e a imagem da Virgem Maria navegam em uma tríade cíclica: Rios, santas e sereias – sereias, santas e rios. Parece que essa tríade resume questões profundas de identidade pós-colonial, principalmente na África banto. A inserção de uma imagem de madeira, sagrada para os cristãos, que personifica a religiosidade colonizadora foi essencial para o foco narrativo do romance de Mia Couto, ou seja, a busca da identidade religiosa de Mwadia. Em *Mãe-Materno Mar* (2001), Boaventura Cardoso utiliza essa mistura de sereia, santa e rio, a fim de justificar o processo de alteridade identitária:

⁹⁶ A definição lexicográfica de Totem e Fetiche tem grandes semelhanças. Totem seria a representação de um animal, objeto ou planta, considerados antepassados ou divindades, sendo venerados como símbolo sagrado. Já o fetiche, originário da palavra portuguesa *feitiço*, seria um objeto para o qual é atribuído poderes mágicos e/ou sobrenaturais, dando-lhe caráter sagrado. Ainda que diferentes, estão sendo sinônimos de forma proposital, atribuindo-lhes os conceitos essencialistas do colonizador e universais do colonizado.

E ele, surpreendentemente calmo, ficou então ali a olhar para o centro de as águas em movimento circular, no lagamar, e viu então um vulto a emegir, a emergir, é!, a escuridão não lhe permitia ver bem os contornos do que via, era uma cabeça humana, uma mulher, talvez novamente a sereia, não, era uma mulher negra, alta e elegante, trajada com panos de muitas cores e completamente enxutos. Ó Nfumu-Nzambi! Que lhe veio logo no pensamento, aquela mulher vinda do fundo das águas do Kinzwano, que se mantinha suspensa acima do rio, sorridente e bonita *só podia ser uma santa* [...].

É! É! É! Mas como uma santa se ele nos seus mais de vinte anos de catecismo nunca lhe tinha visto o rosto estampado nos muitos santinhos que ele distribuía aos crentes? Uma santa preta? *Santa preta só podia ser bruxa*, que ele se lembrou do que sempre tinha ouvido dizer. Mas agora tinha as dúvidas nenhuma, era uma santa preta, luminosa, aureolada num arco de azulada luz com laivos prateados, o Kinzwano naquele pego central estava profusamente iluminado a tal ponto que Lukau *conseguia ainda de ver as copas das árvores do outro lado da margem*. (2001:239. Grifo meu).

A santa negra, que *só podia ser uma santa*, e *só podia ser uma bruxa*, permitia as personagens de ver o outro lado da margem. Essa relação da identidade pós-colonial em ser híbrida (Bhabha, 1998), no caso da santa de Boaventura Cardoso, bruxa e santa, aparece em Mia Couto com outro propósito, ainda que permeando essa problemática, a de não somente expor a alteridade dos dois grupos antagônicos do romance, mas de ser elo destes. Neste jogo de imagens, no qual a estátua da Virgem Maria em OPS é vilipendiada antropofagicamente (retira-se o que não gosto [no caso o pé], e o que sobra ressignifica-se [de santa cristã passa a ser uma deusa banto]) constitui-se não somente como um ícone, agora, afro-católico, mas de uma fronteira cultural.

Em seu próprio título – *O outro pé da sereia* – metaforiza essa necessidade de “forjar o ‘outro’”. Forja-se a imagem de uma santa para

reinventar a de uma divindade, forja-se a morte para inventar a vida (e vice-versa), forjam-se novas identidades e, nesse sentido, Mia Couto afirma:

É preciso forjar o outro e sedimentar o sentido de pertencimento a uma comunidade que tem mais direitos do que outros, os diferentes. A nossa espécie não tem sido muito criativa quando se trata de criar narrativas para justificar desigualdades socialmente produzidas (COUTO, 2006a).

Uma imagem forjada. Um totem cristão tornando-se, por meio da amputação de um dos pés, um totem banto – esta é a imagem de Nossa Senhora da Graça e o que ela se tornaria. Tanto a imagem da santa de Mia Couto, como a de Boaventura passaram por inúmeras forjas, uma em especial é o próprio rio. Muitos objetos fetiches ao terem contato com a água se transmutam. Lucy Penna, autora de *Aparecida do Brasil, a madona Negra da Abundância* (2009), dá-nos esse exemplo, a partir da '(a) parição' da santa brasileira. Em uma entrevista, a autora comenta que, sobre a imagem de Aparecida, o que lhe chamou a atenção foi que:

ela emerge do rio e, aos poucos, descubro que ela foi cocriada pelo rio. Aqui já se tem uma condição que surge com a água, a água criando a imagem de Aparecida como nós a conhecemos. E isso dentro de um rio que se tornou de grande importância econômica e social para aquela região. Pela nossa grande abundância de água, temos madonas brasileiras envolvidas com os rios e com o mar, de norte a sul. A qualidade da interação que nós temos com as águas é que precisa agora receber uma atenção mais cuidadosa. As águas falam para a nossa psique, se comunicam conosco no nível subliminar. São poderosas. Aparecida emerge do rio para nos mostrar que a água não é silenciosa e, como a nossa psicologia está voltada para esse feminino das águas, ela representa a maternidade das águas. As águas vivas nos têm e vão

nos parindo o tempo inteiro. Uma das fontes para essa minha compreensão da aparição das águas (parição, não aparição!)(Penna, 2010:7).

Além disso, há a forja violenta, representada pela adulteração do objeto original, no caso de OPS.

“À estátua faltava-lhe um pé. Era essa extremidade do corpo da Santa que jazia, avulsa, no convés da nau” (OPS, 2006:197). Foi este ato decisivo na nau dos portugueses e escravos. O pé, segundo os negros da embarcação, desfigurava a divindade Kianda (OPS, 2006: 197) e Nsundi, com seu simples ato de decepar o pé da estátua, rompeu todo o discurso cristão embutido no ícone religioso. Ao amputar esse membro, feriu a ideologia branca, cristã e ocidental que ali metaforicamente estava representada. Nsundi, ao transformar Nossa Senhora na sereia Kianda, subverteu todo um Império – a Europa cristã: “Os pés lhe pesavam, pesava-lhe o corpo a Europa inteira” (OPS, 2006:209).

Não muito diferente do culto fetichista africano, o culto às imagens na liturgia católica reflete a necessidade de materializar o invisível. Não entrando no mérito de 'latria' e 'dulia', supõe que a facilidade em converter nativos das colônias se deu fortemente pelo culto às imagens. No caso do africano, este via nas imagens de barro e madeira de inúmeros santos, anjos e mártires, objetos duplamente sagrados, primeiro por serem artefatos de origem mineral e vegetal (barro e madeira) – animistas veem na natureza parte do todo sagrado e, segundo, por representarem 'divindades' ou antepassados, mesmo sendo de outros povos. O encontro dos africanos colonizados com as imagens católicas não foi surpresa, com exceção da estética dessas, a visão sobre o 'culto' a um objeto sagrado não difere em ambos os grupos. O *II Concílio de Nicéia* não se limita a afirmar a legitimidade das imagens, mas procura ilustrar a sua utilidade:

Com efeito, quanto mais frequentemente estas imagens forem contempladas, tanto mais os que as virem serão

levados à recordação e ao desejo dos modelos originários e a tributar-lhes, beijando-as, respeito e veneração [...] e quem venera a imagem, venera a realidade daquele que nela é reproduzido” (Santas, 2010: s/p).

Essa via de mão dupla – tanto o colonizador quanto o colonizado ter seus fetiches - é muito melhor observada no encontro colonial de portugueses católicos e africanos. O romance de Mia Couto, OPS, como foi aqui abordado, apresenta a imagem da santa católica como objeto fetiche dos cristãos e, ao mesmo tempo, ressignificada como objeto fetiche dos banto animistas.

A relação sagrada entre os cristãos e a imagem da Virgem Maria é exemplificada em OPS, tanto que, além de protagonizar o romance, é na imagem que se resume o processo de ida dos portugueses ao reino de Monomotapa: “A estátua de Nossa Senhora, benzida pelo Papa, é o símbolo maior desta peregrinação” (OPS, 2006:51). Peregrinação - a velha mania do uso de eufemismo para o estupro colonial.

A imagem da Virgem Maria, em especial, sempre foi relacionada à patronagem das viagens marítimas, como a colonização, por exemplo. Em *Virgem Imperial: Nossa Senhora e o império marítimo português* (2008), Juliana Beatriz Souza aborda bem essa patronagem entre Maria e a expansão colonial portuguesa. O próprio personagem Benjamin Southman, de OPS, explica que “era usual ornamentarem com figuras religiosas os barcos que transportavam escravos. Era um modo de santificar o crime, mas também uma maneira de se acrescentar um valor simbólico à viagem” (OPS, 2006: 193). Nesta viagem específica do romance de Couto, a patrona fora Nossa Senhora da Graça⁹⁷.

⁹⁷ Não confundir com Nossa Senhora das Graças, evocação nascida apenas no século XIX, referente a uma aparição de Santa Maria das Graças à Catarina de Labouré, na França. Esta Nossa Senhora da Graça referida durante toda a tese é a mesma Santa Maria das Graças que é uma **invocação à Virgem** Maria Mãe de Jesus

Nossa Senhora da Graça foi, definitivamente, junto com Nossa Senhora da Conceição e do Rosário, uma das evocações mais cultuadas da mãe de Cristo pelos colonizadores portugueses. A primeira igreja construída no Brasil em louvor a Nossa Senhora da Graça foi em Salvador, por Diogo Álvares, o Caramuru. Este construiu a igreja “em agradecimento ao encontro de uma imagem de Nossa Senhora, na ilha de Boipeba, junto aos restos de um navio naufragado, devido a um sonho que sua esposa, Catarina Paraguaçu, tivera com a mãe de Deus” (Megale, 2003:30). Já em 1551, Duarte Coelho, em Olinda, constrói a segunda igreja de Nossa Senhora da Graça, em comemoração à vitória contra os índios caetés. Na mesma época, o culto à Nossa Senhora da Graça crescia no restante do mundo português (nas Índias, Congo, Angola). O jesuíta português Gonçalo da Silveira, como grande devoto, levou consigo a imagem benzida pelo Papa, a fim de ajudar abrir caminho pelas terras do ouro (Monomotapa), é esta passagem da vida do missionário que Mia Couto ficcionaliza em seu romance. Iconograficamente, a imagem em questão é a de N. Sra. da Graça levada na missão de 1559, relatada em documentos coloniais, como os de Paiva e Pona, por exemplo “Fel-os o padre então pôr em geolhos para que rezassem um pater noster e uma ave Maria a Nossa Senhora da Graça pela conversão de el-rei de Manamotapa” [sic] (1982:58).

Nossa Senhora da Graça cuja iconografia revela manto azul, cabelos longos e soltos e apenas um pé à mostra é a representação que costurou a imagem sincrética dela com Kianda (deus de longos cabelos, vestes da cor do mar e uma cauda. Outra característica marcante na imagem é a serpente sob os pés que, na visão católica seria o diabo, pois em Gênesis há a profecia da mulher que esmagará a cabeça da serpente. Orosco (1997) cita que esta imagem reflete a luta do bem (a mulher) e o mal (a serpente), vencida por Cristo, o novo Adão. A sentença se cumpre com Maria, co-redentora e nova Eva. Se Nossa Senhora da Graça tem sua serpente, Kianda também; a cobra do ícone cristão revela a ligação mítica com a serpente de Nzuzu (outra

Cristo, enquanto medianeira de todas as Graças. Seu culto nasceu no século IV no seio da Igreja Católica.

divindade sincretizada com a Virgem Maria no romance OPS): “Nzuzu, a deusa que mora nas águas limpas. Ela vive com Nyoka⁹⁸, a serpente”, cita o narrador (OPS, 2006:242).

A imagem de Nossa Senhora da Graça é logo relacionada pelos negros que entraram em contato com o missionário, com a deusa Kianda. A santa é uma das poucas versões da Virgem Maria que possui os pés à mostra. Pés, porém, imóveis, confirmando as palavras do salmista Davi, frequentemente, lembradas pelos missionários: “Os ídolos deles são prata e ouro, obra das mãos do homem. Têm boca, mas não falam; têm olhos, mas não veem; têm ouvidos, mas não ouvem; têm nariz, mas não cheiram; têm mãos, mas não apalparam; têm pés, mas não andam; nem som algum sai da sua garganta” (Salmo CXV: iv-vii). Realmente a imagem ali romanceada é muda, sem som, imóvel, mas que, em todas as passagens nas quais aparece, quem fala e age por ela são as deusas Kianda e Nzuzu (OPS, 2006:193) – o canto, que outrora embriagava os navegantes e foi emudecido, agora volta a falar. Assim, contrariando as palavras de Spivak, sobre o fato de o subalterno não ter voz no discurso colonial, a imagem totem-fetichista de Nossa Senhora da Graça é um exemplo de que um subalterno, neste caso, divindades negras rechaçadas à margem pelo europeu, usam de diversos elementos para serem ouvidas, mesmo que usurpando e subvertendo fetiches sagrados do povo inimigo, mesmo o de Maria.

4.3.2.2 O fetiche-totem animista

O termo fetiche foi dado pelos religiosos portugueses às peças totêmicas africanas. Em seus discursos religiosos, os missionários reproduziam a relação entre fetiche e falsidade, no termo em si. Latour (2002:16) revela que o termo “fetiche” foi dado a essas peças para, justamente, revelar sua

⁹⁸ Nyoka provavelmente é uma divindade menor, um mito parasita oriundo das regiões do Quênia, Tanzânia ou Uganda, já que Nyoka significa cobra na língua suahili.

ineficácia, isto é, *fetiche*, do adjetivo *feitiço*, originário de *feito*, particípio do verbo fazer, forma, figura, artificial, fabricado. Assim, por ser um deus 'fabricado' é um deus 'inexistente' (TFA, 1983: 135).

Se Couto em OPS celebra a subversão da imagem cristã, Achebe em seus romances escolhe os *ikengas* (TFA, 1986:127; AOG, 2011:57) e, sobretudo, as máscaras sagradas (TFA, 1986:64; AOG, 2011:12), para revidar e desconstruir o discurso colonizador.

Em TFA, os missionários chegam, já trazem consigo o discurso binário acerca da concepção de deus e fetiches dos africanos:

Disse-lhes que adoravam falsos deuses, deuses de madeira e de pedra, provocando, com essas palavras, um forte murmúrio no meio da multidão. Disse-lhes, ainda, que o verdadeiro Deus habitava nas alturas e que, ao morrerem, todos os homens teriam de comparecer perante Ele, para serem julgados. Os homens maus e todos os pagãos, que em sua cegueira, se prostravam perante deuses de madeira e de pedra, seriam jogados numa fogueira que queimava como óleo de palma. Porém os bons, que adorassem o Deus verdadeiro, viveriam para sempre em Seu reino de felicidade (TFA, 1983:134. Grifo meu).

Mergulhados em uma estética maniqueísta tão comum nas relações coloniais e na mentalidade cristã, o missionário acima revela o binarismo entre fetichismo/animismo, falsos, maus, pagãos, cegos, que serão lançados no fogo versus o cristianismo, verdade, Deus verdadeiro, bons, serão merecedores do reino de felicidade.

Ainda em TFA, há um diálogo interessante entre Akuna e o missionário Mr. Brown sobre os 'ídolos' e o Deus verdadeiro:

-Não existem outros deuses, - retrucou o senhor Brown. – Chukwu é o único Deus e todos os demais são falsos. Vocês entalham um pedaço de madeira, como aquele lá (e ele apontou para os caibros, dos quais pendia o *ikenga* entalhado de Akunna), e dizem que é um deus. Mas mesmo assim, continua a não passar de um simples pedaço de madeira.

- Certo – respondeu Akunna. – É na verdade um pedaço de madeira. Mas a árvore da qual foi cortado foi feita por Chukwu, da mesma maneira, aliás, que todos os deuses menores. (TFA, 1983:163).

Ikenga em ibo significa "lugar de força" e seria, segundo Vera Queiroz da Costa e Silva (1983:163), uma estatueta, com chifres que simbolizam o valor, o esforço e a excepcionalidade de cada indivíduo. É invocada por seu possuidor para lhe trazer êxito. Entretanto, segundo Ndukaih (2006:190), o *ikenga* é um deus pessoal do sucesso, sendo seu culto um dos mais populares da ibolândia. Segundo a tradição, ao chegar à idade adulta, o indivíduo ibo tem seu próprio entalhe, que tem duas formas distintas: a abstrata e a mais humana. A primeira é aquela que o missionário Mr. Brow relata ao ver, é um bloco cilíndrico com dois chifres, já a segunda é muito parecida com os *okposi*, isto é, as estatuetas dos ancestrais. Tanto o *ikenga* quanto o *okposi* ficam no mesmo espaço de culto ancestral.

No outro romance de Achebe, *Arrow of God* [A Flecha de Deus], vemos a importância do objeto totêmico nas relações sociais das personagens:

[...]essa guerra começou porque um homem de Umuaro foi visitar um amigo em Okperi numa bela manhã [...]esse homem de Umuaro, tendo bebido o vinho de palma de seu amigo, pegou seu *ikenga* e partiu-o em dois. Preciso explicar-lhe que o *ikenga* é o mais importante fetiche do arsenal de um homem ibo, por assim dizer. Representa seus ancestrais, aos quais ele deve fazer sacrifícios diários. Quando o seu dono morre, ele é partido em dois. Uma metade é enterrada com o homem e a outra metade é jogada fora. Portanto, o senhor pode entender o que o nosso amigo de Umuaro fez ao partir o fetiche de seu anfitrião. Cometeu o maior dos sacrilégios. O anfitrião

ultrajado pegou sua espingarda e estourou a cabeça do outro (AOG, 2011:57-58).

A conversa entre os ingleses Mr. Clark e o capitão Winterbottom rendeu espantos aos presentes, visto que, para eles, o motivo fora fútil. É novamente a questão da alteridade entre colonizadores e colonizados, em ver na cultura do outro a indiferença, inferiorizando seu culto como expressão metonímica da inferiorização de todo o grupo étnico (Moore, 1970:63). “Por todos os lados onde lançam âncoras, estabelecem fetiches”, diz Latour (2002:15), e essa ideia é observada também na continuação do diálogo entre Akunna e Brown (TFA,1983:163), percebe-se que os missionários britânicos também têm seus fetiches, sendo a Rainha um deles.

A problemática colonial dos fetiches, totens, ídolos e máscaras se deu pelo fato de que o cristão, ao condenar esse grupo de objetos, entrava em um perigoso discurso, já que também as possuíam. Diferente das estátuas e máscaras africanas (exclusivas para ritos religiosos), as cristãs foram levadas para dominar e colonizar, mas do que converter pedagogicamente (Gruzinski, 2006). Todavia, são nesses discursos pedagógicos cristãos que nascem as contradições. E contradição é um elemento vivo e constante no mundo colonial.

O africano não entendia qual a função cristã em destruir seus fetiches em detrimento de outros novos. Ora, se para o cristão era clara essa troca (antes um objeto fetichista branco, europeu e cristão do que um objeto fetichista negro, africano e anímico), para o africano, no entanto, aquele novo totem (um santo, uma medalha, a própria bíblia) era representação dos invisíveis antepassados – tudo a mesma coisa. “Sacrilégio! Ninguém pode confundir ídolos a serem destruídos com ícones a serem louvados” (Latour, 2002:18) teriam dito os europeus cristãos. Mas uma coisa é certa, a diferença é que os objetos africanos passaram, após a colonização, a ter estratégias além daquelas rito-religiosas, mas quase sempre da paródia, subversão, subjetificação e revide.

Especificamente a máscara, objeto comumente apreciado pelos escritores africanos pós-coloniais, como em TFA e AOG, de Achebe, por exemplo, passou a ser um objeto recorrente com a questão de identidade no conflito colonial. A máscara do latim *mascus* ou *masca* = "fantasma", ou do árabe *maskharah* = "palhaço", "homem disfarçado", tem sempre a função de esconder ou dar nova aparência. Estratégia religiosa, para as constantes trocas entre o além e o mundo material e estratégia também no encontro colonial para romper a engessada visão de alteridade. A máscara tem a mesma função do fenômeno da possessão, já analisado aqui, pois a ambivalência colonial, na qual a imagem pura e una é ilusória, a transição de identidades do possesso e do mascarado é um elemento de resistência, pois anula por momentos a dialética *Outro/outro* (Paradiso, 2011).

Costa (2006 *apud* Guinsberg *et al.*, 2009:195) conceitua o objeto como algo que encobre o rosto e transforma o mascarado em outro ser, tornando-o arquétipo. E continua dizendo que a máscara: "representa uma ideia, um tipo ou os anseios de uma comunidade ou de indivíduo".

A máscara é um dos objetos fetichistas mais importantes na relação de identidade, pois a máscara na cultura africana (e até mesmo em outras) "é o que transforma, metamorfoseia, disfarça, oculta, revela e simula" (Amaral, 2002:63), além disso, ela é a "transposição de uma ideia" (Cardoso, 2011:190). O homem, ao usá-la, transforma-se, acreditando-se (e vendendo a ideia) de ser o outro. No mundo colonial, no encontro com o colonizador, ele, o mascarado (tanto nos ritos fúnebres, religiosos, de guerra, no entretenimento), atinge a subjetificação, sendo sujeito enquanto se utiliza desse objeto fetiche. Muitas máscaras eram penduradas nas paredes dos casebres, fazendo também o papel decorativo, assim como os ícones evangélicos nas igrejas recém-construídas. Mas, Latour pontua que "os portugueses recusam-se em hesitar entre os verdadeiros objetos de piedade e as máscaras patibulares cobertas de gordura e de sangue dos sacrifícios" (2002:18). E assim, o europeu inicia o ciclo de demonização e do torto discurso que os objetos fetichistas (máscaras, estatuetas, imagens sincréticas, ídolos etc.) não são nada além de objetos – grande engano do colonizador.

Ainda que o fetiche não seja nada senão aquilo que o homem faz dele, acrescenta, contudo, alguma coisa: “ele inverte a origem da ação, ele dissimula o trabalho humano de manipulação, ele transforma o criador em criatura”. Esta profunda frase de Latour (2002: 27) representa a capacidade criadora dos grupos animistas em ‘destruir’ o discurso de alteridade e pseudo superioridade religiosa do europeu, invertendo os conceitos de divindades (entre Javé e o fetiche fabricado), bem como o discurso cristão pautado em Romanos I, XXV: “pois trocaram a verdade de Deus pela mentira, e adoraram e serviram à criatura antes que o Criador [...]”. Como sempre, o colonizado se arma dos já existentes elementos religiosos que possui, ressignificando-os, a fim de subverter a religiosidade do colonizador.

4.3.3 Os sacerdotes cristãos

SE LERMOS o romance pós-colonial, da Guiana Inglesa, *A história do ventríloquo* (1999) [*The Ventriloquist's tale*], de Pauline Melville, iremos constatar que um dos personagens mais emblemáticos do romance é o jesuíta Napier que, no romance, é a personificação dos pressupostos da religião cristã no espaço colonial. Napier vai ao território ameríndio, a fim de descobrir esse ‘outro’ e domesticar a alteridade (Barzotto, 2011:63). Em *O último voo do flamingo* (2005) e *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra* (2003), Mia Couto apresenta os padres Muhando e Nunes, respectivamente, personagens híbridos e tipos, representantes do catolicismo popular e sincrético de Moçambique.

Percebemos que os personagens do clero cristão apresentam-se nas literaturas pós-coloniais como imagem metonímica da Igreja a que pertencem. Os religiosos das literaturas anglófonas têm um caráter mais agressivo e dominador, enquanto os das lusófonas se perdem em suas próprias crenças movediças. Independente do carisma de alguns personagens

religiosos, ou da antipatia de outros, todos estes padres, jesuítas e missionários representam o cristianismo no mundo colonial e pós-colonial.

Bonnici observa que “as forças colonizadoras se perpetuam na vida africana através das instituições estrangeiras e dos seus interesses” (2000:31). E não há instituição que mais se envolveu na colonização da África que a religião. Nestas substituições poderosas: as ordens missionárias – católicas e protestantes.

Aproveito para refletir as palavras de Paiva (1982:25): “não se trata de ser pró ou contra os Jesuítas, mas de se entender os móveis da colonização e sua efetivação histórica”. Assim, não está em jogo a proposta salvífica, tampouco os limites da fé dos missionários cristãos, a isso, cabe a teologia e a fé pessoal analisar. Nossa proposta, como observado em toda esta tese, é expor como o autor pós-colonial vê os fenômenos religiosos, como ele subverte a história oficial e usa de tais fenômenos para a estética pós-colonial da rebelião. Nesta tese, analisamos e focamos dois representantes dessa força hegemônica colonial, a saber: a religião cristã, os personagens Gonçalo da Silveira, de *O outro pé da sereia* e Rev. James Smith, de *Things Fall Apart*.

4.3.3.1 D. Gonçalo Da Silveira E Rev. James Smith - Missionários Ou Colonizadores?

4.3.3.1.1 *Gonçalo da Silveira, o religioso Outro de Mia Couto*

SEGUNDO mártir de toda a Companhia de Jesus, imortalizado no canto X dos Lusíadas e consagrado no soneto nº 37 do I tomo das Rimas, de Luís de Camões, o padre Gonçalo da Silveira é um dos mais controversos personagens da cristandade portuguesa.

Nasceu em Almeirim, no dia 23 de Fevereiro de 1521. Filho de D. Luís da Silveira, Conde da Sortelha, Guarda-mor de D. Manuel e de D. João III, e de Dona Brites de Noronha, esta falecera ao dar à luz a Silveira, o seu 10º filho.

Dom Gonçalo foi provençal na Índia colonial, patente esta dada por Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus, tendo sua história como parte da identidade moçambicana. Santo para alguns, demônio para outros, o fato é que Gonçalo da Silveira tornou-se mito nas terras africanas.

A narrativa acerca de sua história no romance OPS inicia-se na página 51, primeira página do capítulo três: *Primeiro manuscrito - o mar nu, escrito*. Neste capítulo, nomeado com um incrível jogo de palavras, Mia Couto introduz a personagem antagonista do bloco um [1521]. A escolha da epígrafe para o capítulo⁹⁹ aponta para o pensamento pós-colonial do autor, como moçambicano que é, acerca de quem seria Gonçalo da Silveira – um homem cheio de preconceitos:

Dizem-me que pode muito demónio com seus enganar naquellas partes e que não só leva aos miseráveis Cafres do Inferno, senão que por todos os caminhos se mostra cruel contra os que elles tratam a causa de Deos, & que procura enganallos com seus embustes e maldades. [Carta de D. Gonçalo da Silveira aos irmãos da Companhia que estavam na Índia] (OPS, 2006:50)

O trecho usado por Mia Couto faz parte da Biografia *D. Gonçalo da Silveira*, elaborada por Bertha Leite (1946:337) e reforça a ideia dos usos de documentos e livros históricos para compor esta personagem “histórico-ficcional”. Nesta epígrafe, a alteridade é uma marca bem forte da construção literária do missionário. A constituição múltipla de relações dialógicas com outros textos dá o toque “histórico” à narrativa. Este fenómeno, chamado inicialmente por Kristeva (1969), dialogismo textual, que conhecemos, hoje, na

⁹⁹ A epígrafe é um elemento comum no romance

crítica literária como intertextualidade, é utilizado nove vezes. Sobre D. Gonçalo é quase sempre retirado do livro de Leite (1946).

O homem, o mito Silveira, tornou-se conhecido e reconhecido na história moçambicana justamente por este caráter antagônico, de lançar o “outro” na alteridade. Ainda no capítulo anterior, o curandeiro Lázaro Vivo revela isso ao personagem Zero:

- Você sabe de quem são esses tais ossos?
- Como posso saber?
- *Nunca ouviu falar do missionário Silveira?*
- [...]
- Esse falecido vai andar por aí, cheirando as nossas vidas como um cachorro esfaimado. (Couto, 2006: 42-43. Grifo meu).

Ainda no diálogo, Lázaro, com ironia, lembra Zero de que o Padre Português lançara uma maldição no local, paradoxalmente, poucas linhas antes o narrador explicava que o curandeiro distribuía bênçãos. Esta antítese (Lázaro/ Bênção e Gonçalo/maldição) subverte a dialética pós-colonial que observa o *outro* (curandeiro) caracterizado com termos negativos e demoníacos, enquanto o *Outro* (jesuíta) seria caracterizado com adjetivos positivos e divinos. Além disso, a fala de Lázaro também inverte o discurso da zoomorfização, elemento muito comum em textos coloniais, no qual o mestre refere-se ao subalterno como um animal – estratégia comum nos textos de Anchieta, por exemplo. Aqui é um curandeiro nativo que animaliza o europeu – *Cachorro esfaimado*.

Torna-se claro para o leitor que o posicionamento do autor pós-colonial é anti-hegemônico, isto é, narra a chegada do cristianismo à África do ponto de vista do invadido.

Mas se esta visão de um homem intolerante não pode ser esquecida pelos moçambicanos, o contrário também não, Gonçalo era um homem de

seu tempo: “O nome de D. Gonçalo da Silveira é dos que os portugueses não têm o direito de calar ao mundo. Ninguém o deve ignorar ou esquecer” (Bertha, 1946: 19).

Gonçalo (o histórico) estudara em um colégio religioso em Mogadouro, quase fronteira com Espanha, colégio este de doutrinas franciscanas e, com 17 anos, foi para Coimbra estudar no mosteiro de Santa Cruz. A vida religiosa de Silveira foi financiada com o ouro - com o muito ouro da família. Em *O outro pé da sereia*, o narrador onisciente deixa clara a linha genealógica do jesuíta: “Silveira era filho de nobres, tinha prescindido de riqueza e prestígio” (OPS, 2006: 163).

Anos depois, simpatiza-se com a Companhia de Jesus, fazendo os votos em primeiro de outubro de 1533. Atraído naturalmente pela “reforma” proposta pela Companhia jesuítica, D. Gonçalo com vocação inabalável rompe com a família que não aceitava seu “destino”.

Seus próximos percebiam “as excentricidades e rigores dos extremos e escrúpulos religiosos” de D. Gonçalo da Silveira (Bertha, 1946:45). Extremos estes transplantados para o romance, observados no diálogo com Padre Antunes:

D. Gonçalo: A escravatura, como você lhe chama [dirigindo-se a Antunes], é um meio dos gentios se disciplinarem.

Pe. Antunes: Esses escravos que morreram envenenados eram cristãos!

D. Gonçalo: Tenho rezado por eles com fervor. (OPS, 2006:162).

A infanta D. Maria, filha do rei de Portugal revelava certa vez que o semblante de Gonçalo “tirava mais a severo que a brando” (Veiga *apud* Bertha, 1946 :100). Entretanto, o “severo” religioso cativava a muitos. Baseado na grande inteligência de Silveira, Inácio de Loyola envia-o a Goa, na Índia,

nomeando-o provençal da Companhia de Jesus no Oriente. Goa até então era a capital das possessões orientais. Franco (1719:25) revela que documentos históricos comprovam que D. Gonçalo exercia em Goa poder e autoridade civil, além da religiosa. Lá permaneceu três anos, quase sendo assassinado por judeus em Chorão. Tal ataque foi uma resposta dos semitas à enorme hostilidade praticada por Silveira contra o povo judeu. A crise entre Silveira e os judeus fez com que, em 1559, fosse enviado para a primeira missão à África Oriental – Monomotapa e Moçambique de portas abertas ao cristianismo.

Na caravela de Dom João de Meneses de Sequeira e Diogo do Couto, Gonçalo da Silveira seguiu para Inhambane e Tougue. Batizou ali, o rei e a rainha de Tougue, renomeando-os com nomes “cristãos”. Mas seu alvo era o reino do Monomotapa e, ali, a conversão dos nativos. Este propósito é salientado várias vezes no romance OPS (2006:51).

Como toda personagem caricato, D. Gonçalo se baseia na característica mais negativa de um jesuíta português do século XVI: a alteridade. Essa necessidade de diferenciar seu povo (branco, cristão e civilizado) dos outros é constante na narrativa. No fragmento a seguir, o narrador revela um trecho do passado do religioso que explicaria essa “demonização” do outro:

Para D. Gonçalo da Silveira, África não era tanto um lugar como um campo de batalha. Esse sentimento quase militar era uma sobrevivência dos relatos que escutara a seu pai D. Luís da Silveira, lembrando a expedição guerreira que ele protagonizara a terras africanas de Azamor, em 1513. Gonçalo era o último de dez filhos e a mãe falecera no parto. O menino tinha olhos ávidos de histórias terríficas e, onde o pai pintava mouros e sarracenos, ele redesenhava monstros e assombrações (OPS,2006:252).

Além de ter uma concepção diabólica de outros povos, consequência da mentalidade cristã, Gonçalo como um “colonizador” vivia inserido em um imaginário comum da época: *mares infernalis*

Os homens que se lançaram àquelas realizações laboriosas criam, piamente, que os oceanos singrados abrigavam reinos fantásticos, paraísos inimagináveis, e na outra face da moeda, demônios abomináveis e humanidades monstruosas, fazendo do encontro com outras parcelas do Globo e outros povos algo pautado pelo maravilhoso e extraordinário, mas também pelo terrífico (Chain, 2003:12).

No romance, tal mentalidade cultural e religiosa é observada: “Toda sua vida imaginara que os demônios moravam no outro lado do mundo: em outra raça, em outra geografia. Durante anos ele se preparava para levar a palavra redentora a essa gente tão diversa” (OPS, 2006:255). Gonçalo da Silveira ainda revela a Pe. Antunes: “Disseram-me que esta era uma terra limpa. Esta nação gentílica, afinal, está contaminada por mouros e judeus pestilentos” (OPS, 2006:255). Esta última frase é uma clara referência ao colonizador Gonçalo e não ao jesuíta, pois evidencia que o hibridismo é perverso e maligno, uma clara referência a pureza cultural apregoada pelo discurso colonizatório.

Contudo, nada podia impedir a vontade de Deus. Gonçalo teria que chegar às terras de Monomotapa a fim de “civilizar” o imperador Nogomo Mupunzangatu, abrindo as portas do reino d’ouro a Deus e à coroa portuguesa. Silveira entrou no reino de Monomotapa, em primeiro de janeiro de 1561, sendo recebido harmonicamente pela corte do imperador. Nogomo oferecia ao Jesuíta português mulheres para passar a noite, uma característica comum para a cultura autóctone. O jesuíta, porém, apontou para a imagem de Nossa Senhora posta sobre um altar (provavelmente, dizendo que a única mulher com que casara era a Virgem Maria), causando um *qüiproquó*. Os

mensageiros do Imperador levaram a notícia que Gonçalo não aceitara a proposta, mas ao contrário, ofereceu uma “formosíssima mulher digna de todo o agrado”, no caso, Nossa Senhora. O imperador aceitou a proposta de aceitar a virgem Maria, fazendo com que D. Gonçalo acreditasse que Nogomo estava dando sinal de aceitação da fé católica.

Após a improvisada missa, Gonçalo profetiza: “El-Rei (imperador africano) [...] necessita sim de conversão” (OPS, 2006: 263). Na manhã seguinte, o imperador Nogomo fez-se Cristão juntamente com sua mãe, tendo sido batizados em uma cerimônia solene em Massapa, na Igreja de N. Senhora do Rosário, recebendo os nomes de D. Sebastião, em honra do rei de Portugal, e a sua mãe, D. Maria. A partir da conversão do Imperador, batizaram-se 300 pessoas.

Mas na noite de 16 de março de 1561, o fim de Gonçalo da Silveira, personagem de Mia Couto, tem o mesmo fim do Gonçalo histórico: a morte.

Segundo Bertha Leite (1946:179), a morte do missionário português foi urdida e encabeçada pelo chefe dos feiticeiros da corte de Monomotapa, que temeu os interesses da terra e da corte. Já o historiador Francisco de Souza (s/d, 522) revela as possíveis falas do acusado¹⁰⁰: “Acrescentamos que é um famoso mágico e que é um poderoso feitiço para grangear os corações dos homens, a água, que lança sobre as cabeças, o sal que mette na boca [...] só com a morte se podem desfazer estes feitiços, e desvanecer estes encantos”. O feiticeiro mor do reino de Monomotapa não errou. Sua analogia foi perfeita quando observava o batismo e a crisma cristã como ‘feitiços’ que mudam o coração. A conversão tinha um propósito, que o mesmo feiticeiro já temia, os interesses pela terra/ouro de Monomotapa. O Imperador negro, então, baseado na identidade religiosa dos antepassados que acreditavam e

¹⁰⁰ O discurso proferido pelo feiticeiro é citado em Leite, B. D. *Gonçalo da Silveira*, Agência Geral das Colônias: Lisboa, 1946. Deve ser observado com parcimônia, devido ao forte apelo católico da autora e, conseqüentemente, do historiador Francisco de Souza (padre). Há dois pontos que dificultam a comprovação do discurso *ipsis verbis*: tradução deficiente da época e o posicionamento ideológico do relator. (N. do Autor)

vivenciavam a manipulação da mente por feitiços, crê que Gonçalo tentara na noite anterior dominá-lo e renomeá-lo.

No romance, o narrador foi taxativo ao declarar a morte da personagem: “à meia noite do dia 16 de Março de 1561, aos trinta e seis anos de idade, o missionário D. Gonçalo era estrangulado, no interior de sua cubata” (OPS, 2006:264). Era o fim do antagonista.

4.3.3.1.2 Reverendo James Smith, o religioso Outro de Chinua Achebe

AS SEMELHANÇAS entre os missionários de Couto e Achebe são grandes, ao começar pelo discurso maniqueísta de ambos. Vejamos o que o narrador tem a dizer sobre D. Gonçalo:

O propósito da viagem é realizar a primeira incursão católica do Império do Monomotapa. Gonçalo da Silveira prometeu a Lisboa que baptizaria esse imperador negro cujos domínios se estendiam até ao Reino de Prestes João. Por fim, África inteira emergiria das trevas e os africanos caminhariam iluminados pela luz cristã (OPS, 2006:51).

A antítese trevas/africanos e luz/cristã é uma mostra da imagem que a incursão católica levava consigo. Na mentalidade colonial, as qualidades ilustres são parte da construção de identidade do colonizador ou dos representantes da Metrópole. Todavia, a margem social, isto é, os colonizados são estigmatizados com palavras depreciativas pela Igreja, quase sempre associadas ao Diabo ou Satã¹⁰¹ – personagens do lugar-comum da mentalidade da época (Chain, 2003:20).

¹⁰¹ Diferencio os seres míticos diabo e Satã, visto que o primeiro é oriundo exclusivamente da mentalidade cristã, enquanto o segundo é do imaginário judaico. (Nota do autor).

Essa relação é a base do discurso do reverendo James Smith, um dos missionários do romance TFA, de Achebe. Smith aparece quase no final do romance, no capítulo 22, e é logo caracterizado como um homem profundamente intolerante e adepto do discurso colonial acima mencionado:

Para ele, as coisas eram brancas ou pretas. E as pretas eram decididamente más. Via o mundo como campo de batalha, no qual os filhos da luz estavam sempre travando mortais conflitos com os filhos da treva. Em seus sermões, costumava falar em ovelhas e cabras, joio e trigo. Acreditava na destruição dos profetas de Baal (TFA, 1983:167).

Os binarismos dentro do romance reforçam uma análise de construção da identidade do indivíduo pós-colonial:

[...] binarismo vem orientando as aproximações do tema da alteridade – evidenciado nas colocações sobre 'o próprio' e 'o estrangeiro', 'o eu' e 'o outro', binarismo que serve precisamente para declarar a existência do originário em contraposição ao estrangeiro e que se repete a formulação que serviu para construir o próprio conceito de identidade nacional (Borges, 2003:302).

Achebe inicia a caracterização, também estereotipada, do missionário inglês mostrando sua aversão pela cultura autóctone. O Reverendo James Smith era o sucessor do missionário Brown, este condenado publicamente por Smith pela tolerância em relação à fé dos nativos.

Os missionários ingleses chegam, ao romance de Achebe, como os primeiros colonizadores. São comparados pelo Oráculo, como gafanhotos (TFA, 1983: 128), os quais "exploravam o terreno". E a divindade não estava

errada, o propósito dos primeiros seis ou sete missionários (TFA, 1983:133) era em colonizar por fase: "Ali construíram um a igreja, lograram algumas conversões e já começavam a enviar catequistas às cidades e aldeias vizinhas". Ali, reproduzia-se a verídica história da colonização, primeiro vêm os missionários trazendo a fé (pregando a subserviência), depois, o cônsul e as leis ocidentais, e por fim, os soldados com as armas (Hobson, 1938:204).

Após a chegada dos missionários, construiu-se uma escola, ensinando os convertidos a ler e a escrever em inglês (TFA, 1983:141). As forças hegemônicas se perpetuavam no território colonizado graças às suas instituições – a escola, assim como a igreja, tendo papel fundamental na evangelização (TFA, 1983:165). Isto demonstrava que a fé cristã era para o colonizador um dos elementos essenciais no conceito de civilidade. No romance AOG, também de Achebe, o capitão Winterbottom discursava tal ideia quando citava que a tribo de Okperi aceitava missionários, enquanto Umuaro, não, permanecendo atrasada! (AOG, 2011:56).

Os ingleses sempre percebiam a fé cristã como pilar da civilização. Em outros romances sob a leitura pós-colonial, tal ideia se repete. Em *Robson Crusóé* (1719), de Daniel Defoe, observamos que o papel civilizador está pleno da consciência missionária. Mesmo não sendo sacerdote, Crusóé, protagonista do romance, julgara as crenças de Friday, seu escravo, como a fé em *Benamuckee*, o sacerdócio *oowackee* e as orações "O", por exemplo, como falsas e diabólicas. Aproveita então, para catequizá-lo, reduzindo Friday ao papel de *outro* e, conseqüentemente, submisso e inferiorizado. Por não ter a mesma fé de que Crusóé, Friday estava sentenciado a ser subjugado.

Reverendo Smith é um personagem típico, bem diferente dos seus antecessores Kiaga e Brown e, apesar de sua curta participação no romance, é essencial para o clímax de TFA. Em Umuofia havia um ditado que dizia: "o batuque dos tambores acompanha o modo de dançar de cada homem", ou seja, o modo fanático e frenético de Smith fez com que seus 'tambores' também enlouquecessem (TFA, 1983:168). A metáfora do narrador remete ao fato de que os conversos por Smith eram tão zelosos e fanáticos como ele.

Devido à sua posição extremista, os convertidos também extremistas, mantidos sob controle com pelo missionário Brown, têm, agora, carta branca de Smith para praticarem sua fé de forma antagônica e extrema. Um de seus 'aprendizes', Enoch, cego pelo fanatismo cristão, desmascara um *egwugwu*, trazendo um imenso conflito em Umuofia. Enoch apenas era reflexo da catequese intolerante de Smith:

Poucas semanas após sua chegada a Umuofia, o senhor Smith resolveu declarar suspensa da igreja uma jovem mulher, por ter vertido vinho novo em garrafa velha. Essa mulher permitiria que o marido pagão mutilasse o filho morto [...] considerada um *ogbanje* [...]. O senhor Smith ficou furioso, quando ouviu contar o caso. Pois não dava crédito à história, confirmada até mesmo por alguns de seus mais ferventes fiéis, de que realmente existiam tais crianças [...] replicou que semelhantes histórias eram espalhadas no mundo pelo Diabo, a fim de desencaminhar os homens. Aqueles que acreditassem em histórias como aquela eram indignos da mesa do Senhor (TFA, 1983:168).

O reverendo James Smith não permitiria a nenhum dos convertidos manterem qualquer um dos seus velhos hábitos, mesmo que fossem estritamente culturais. Ao suspender um jovem da igreja, Smith tenta evitar a 'contaminação' cultural da nova religião, com as velhas crenças. Ele põe em prática sua política de segregação, da separação do joio e do trigo, dos bodes e das ovelhas e, como se percebe na fala do narrador – que também já começa a usar jargões cristãos – a separar as coisas de Deus e do Diabo.

Após o ataque de Enoch ao *Egwugwu*, os demais espíritos ancestrais se reúnem, juntamente com vários membros do clã na praça do mercado. Entretanto, os cristãos também se reuniram no presbitério enquanto escutavam os gritos e clamores dos mascarados, sedentos de destruição (TFA, 1983:170-171). Pela primeira vez, segundo o narrador, Smith parecia assustado

(TFA, 1983:170), o que revela sua forma fria e calculista de resolver as situações: “Ó Senhor! Salvai o Vosso povo!”, exclamou (TFA, 1983:171).

Deus não ouviu o clamor de seu ministro. Ajofia, o líder dos *egwugwus* caminhara até a igreja a fim de resolver, junto com os outros mascarados, a questão. Ao lado de Ajofia, também viera Okeke, o tradutor. No diálogo, o líder dos espíritos mascarados permitiu que a vida de Smith e Enoch fosse poupada, para que eles continuassem a adorar o Deus deles e seus antepassados (TFA, 1983: 173), uma clara lição de tolerância e respeito religioso. Todavia, o santuário deveria ser destruído. Okeke tentou apaziguar o conteúdo do diálogo, por meio de sua tradução. Smith não se tomou por vencido, mas não salvara a igreja, que fora destruída, reduzida a pó (TFA, 1983: 174).

Após o fato, o Reverendo Smith foi imediatamente ao encontro do Comissário distrital, ao qual o narrador chama de “seu irmão branco” (TFA, 1983:174), possivelmente, ironizando as fortes relações entre a igreja e o governo. Após os sermões de Smith, o Comissário resolveu agir. Os principais líderes de Umuofia foram presos e multados, tudo consequência das forças coloniais britânicas: “Isso não deve acontecer nos domínios da nossa rainha, a mais poderosa governante do mundo” (TFA, 1983:1983) – após o silêncio de seu Deus, o reverendo Smith apelara a outro deus, agora coroado.

Os personagens clérigos nas literaturas pós-coloniais são símbolos da supremacia da Igreja enquanto poder teocrático em favor da usurpação das terras, e consequentemente, em favor de todo resultado catastrófico da colonização (aculturação, morte, alteridade, objetificação, demonização, escravidão etc.) A mensagem desses religiosos nos romances pós-coloniais modernos, quase sempre, aponta razões de defesa à escravidão, espólio e colonização (Celam, 1982), não é à toa que Ashcroft *et al.* em *Post-Colonial Studies: The Key Concepts* (2007:188) evidenciam o impacto dos missionários na colonização, sendo os personagens D. Gonçalo e o Reverendo James Smith, por exemplo, grandes símbolos literários.

4.3.4 Cristianismo Como Religião Híbrida

DE ACORDO com o crítico indiano, Homi Bhabha, o hibridismo representa um fenômeno que rejeita imagens pré-concebidas, engessadas representações, reverte noções petrificadas e corrói as bases da autoridade colonizadora, baseada em termos como “verdade”, “civilidade” e “superior”:

O hibridismo representa aquele “desvio” ambivalente do sujeito discriminado em direção ao objeto aterrorizante, exorbitante, da *classificação* paranóica – *um questionamento perturbador das imagens e presenças da autoridade*. [...] O hibridismo é uma problemática de representação e de individuação colonial que *reverte os efeitos da recusa colonialista*, de modo que outros saberes “negados” se infiltrem no discurso dominante e tornem estranha a base de sua autoridade – suas regras de reconhecimento (Bhabha, 2005:165. Grifo meu).

O hibridismo é o fenômeno do híbrido, que por sua vez é a qualidade de tudo o que resulta de elementos de natureza distinta. Se pensarmos em um sujeito vivendo num território binário, como é o território colonial – “sincrético e híbrido” (Cosser, 2005: 176) - o resultado da personalidade de todos os envolvidos, bem como sua cultura e fé também serão híbridas e sincréticas. (Paradiso, 2010:53). O termo que antes estava relacionado somente à questão biológica, agora passa a ser cultural, a partir de *Hibridismo cultural*, de Peter Burke. Assim, o hibridismo torna-se um processo e não mais um estado (Burke, 2003).

Depois de Burke, pensadores como Canclini (1992), Bhabha (2005), Hall (1999) e Berndt (2004) vinculam o conceito a duas facetas, uma estética e outra política, aqui, focaremos apenas na última, já que é a face em que o autor pós-colonial se utiliza para sua produção, como argumenta Torres

(1996:183): “O hibridismo aparece como estratégia crítica, ao invés de simples apropriação ou adoção de uma estética”.

Como dito, o autor pós-colonial descreve em seus textos o hibridismo do dia-a-dia do mundo colonial e, em se tratando da religiosidade de colonizadores e colonizados, demonstra com isso a *falha* e contesta o discurso de homogeneidade trazida pela fé europeia, isto é, a cristã. Em *Fundamentalismo, diáspora e hibridismo*, Stuart Hall aponta que o “hibridismo” e o sincretismo, revelados como fusão entre diferentes tradições culturais, recriam culturas e identidades contestando as antigas (Hall, 1999: 91).

Principalmente, no campo religioso, o hibridismo e as manifestações sincréticas revelam duplamente a pseudo-hegemonia do cristianismo no continente negro e os meios de resistir, subverter e inverter tal hegemonia, a partir da religiosidade tradicional. O cristianismo híbrido é recorrente nas literaturas pós-coloniais, é uma estratégia do autor em rechaçar a hegemonia imposta pela religião cristã, provando que ela não alcançou o seu principal objetivo, de aculturar a fé nativa.

Em *Estórias Abensonhadas* (2012), coletânea do escritor Mia Couto, percebemos em alguns contos essas características híbridas da realidade pós-colonial, e são percebidas nas práticas religiosas de cristãos e anímicos, em que é claramente visível um amálgama, um sincretismo e novas práticas simbólicas. Para os animistas, o hibridismo é apenas outro modo de culto, mas para o cristianismo, uma derrota a sua crença de pureza religiosa.

Já nos romances, Mia Couto descreve vários exemplos de sincretismos e práticas híbridas, pois Moçambique (o *locus* preferido de seus enredos) tem em sua população uma mentalidade construída sobre as estratégias de missionários cristãos e líderes nativos, que catequizavam e mantinham suas crenças respectivamente por meio da simbiose religiosa. Neste caso, o sincretismo, tanto do colonizador quanto do colonizado, emanava de todos os lados.

Em *O Último Voo do Flamingo* (2000) o narrador observa a crença sincrética do moçambicano quando necessita usar a fé contra os poderosos: "Contra esses desgovernantes se tinha experimentado o inatentável: ossinhos mágicos, sangue de cabrito, fumos de presságio. Beijaram-se as pedras, rezou-se aos santos. Tudo fora em vão..." (UVF, 2000:220). O sincretismo de Ermelinda, a primeira-dama de Tizangara (ficcional cidade do enredo), é exposto pelo narrador: "Às vezes, ela frequenta as missas pouco católicas desse padre Muhando. Mesmo desconfio que ela visita-se lá no feiticeiro, o tal Zeca Andorinho" (UVF, 2000:98). Já em *A Varanda do Frangipani* (1996) a pureza 'cristã' de Ernestina, portuguesa católica, é colocada à prova pelo personagem Salufo, quando a aconselha a buscar a feiticeira Nãozinha.

- Eu estive a pensar. Consulte Nãozinha, ela pode abençoar sua viagem.
- A senhora, assim mulata, tão portuguesa de alma, a senhora acredita nessas coisas?
- Acredito, Salufo." (VF, 1996: 109-110) .

Curiosamente, a feiticeira Nãozinha, de religiosidade anímica, sabe a quem recorrer caso algo falhe: "Não vá, Salufo, eu lhe peço pela fé de Cristo" (VF, 1996: 91).

Em OPS, o personagem Zero, ex-membro ativo de uma seita cristã, chamada da Igreja Apostólica, após a conversão, usava "cabelo sempre rapado, não bebia álcool, não fazia uso dos tambores nem das *mbiras* para convocar os espíritos" (OPS, 2006: 16). Mas, essa conversão aconteceu em um espaço religioso, segundo Afonso (2007:549), "originando interações entre sistemas linguísticos, religiões bíblicas e crenças animistas, imaginários e cosmogonias que impregnam o racionalismo ocidental do poder sobrenatural dos espíritos":

Na igreja lhe ensinaram que Deus só é se é único, mais que único. Ele que apagasse a multidão de deuses familiares, essas divindades africanas que *teimavam* em lhe povoar a cabeça. (OPS, 2006:16. Grifo meu).

Essa teimosia de seus deuses na verdade era sua. Recusava negar suas divindades, pois o papel destas é cuidar e zelar do sujeito colonial: “Me salve, Deus! E acrescentou, em célere sussurro: E me acudam os meus deuses, também...” (OPS, 2006: 17).

Zero pertencia à Igreja Apostólica, seita cristã criada por John Marange em 1930. Refiro-me a (ex), pois “não aguentava nem metade da crença” (OPS, 2006: 16). Aderiu a um grupo chamado “vapostori”, só porque o nome soava bem. A seita basicamente era formada por pastores de animais; nos tempos modernos pouco resta. Contudo, certos costumes ainda eram preceitos seguidos por Zero, como corte de cabelo, abstinência ao álcool e a proibição à necromância (OPS, 2006:16).

‘A Igreja Apostólica de John Marange’ originou-se em 1932, em Marange, região do Zimbábue. A seita foi criada por Muchabayiwa, chamado depois de John Marange. O grupo tem adeptos no Congo, Angola, Malawi, Zambia e Moçambique. De acordo com Isichei (1995), a doutrina da seita se baseia no Velho Testamento, com prescrições de dieta, guarda do sábado, homens de barba e cabeça raspada e mulheres submissas (1995:256). Além disso, consideram sua língua *shona*, como a língua sagrada (Tshwabani, 1979:11). E, ainda, os vapastoris (título dado a seus membros) desacreditam no sistema de saúde, não imunizando crianças com vacinas, nem temendo o HIV, que cada vez mais se espalha entre seus membros.

Esse cristianismo nada puro apresentado por Mia Couto é o que Bhabha analisa como “agência contestadora, antagonística, funcionando no entretempo do signo/símbolo, que é um espaço intervalar entre as regras do embate” (Bhabha, 2005: 268).

Em *O local da Cultura* (2005), Bhabha revela que a relação entre a pseudo-superioridade dos colonizadores e a inferioridade dos colonizados

frente a estes, pode ser rompida com a experiência da ironia, à qual esses dois sistemas de valores e verdades se relativizam, dando origem a uma ambiguidade, forte marca do hibridismo (Souza, 2004). O hibridismo e a ironia são estratégias que desmontam pressupostos da hegemonia colonial. Todavia, Bhabha (2005) e Spivak (1997) não acreditam na recuperação total da identidade cultural e religiosa das populações colonizadas, mas entendem que estas tentam no hibridismo e nos sincretismos religiosos reformular o imaginário simbólico, a religião, e as práticas religiosas (religiosidade), a fim de viver em um novo momento, agora pós-colonial.

A partir disso, Mia Couto e Chinua Achebe, como a maioria dos escritores africanos pós-coloniais, revelam um fato comum que, após a colonização, nada ficou igual – inclusive a religião invasora.

Em TFA vemos isso no discurso do missionário Sr. Brown com Akunna, importante figura do clã de Umuofia. Sr. Brown tenta identificar Javé, o Deus cristão com *Chukwu*, o deus criador dos ibo:

- O senhor declara que há um Deus supremo que fez o céu e terra, disse Akunna, durante uma das visitas do senhor Brown. – nós também acreditamos n'Ele e o chamamos de Chukwu. Ele fez o mundo inteiro e todos os outros deuses.
- Não existem outros deuses, - retrucou o senhor Brown. – Chukwu é o único Deus e todos os demais são falsos (TFA, 1983:163).

O missionário Brown, inevitavelmente, já apresenta sinais de um cristianismo híbrido, mesmo que sua chegada fora há dias apenas.

Freitas (2005), em sua tese sobre *O processo de descolonização literária em África*, apresenta alguns trechos, principalmente do romance *Anthills of the Savannah* (1987), em cujo discurso dos personagens de Achebe evidencia-se o sincretismo religioso e revela que o cristianismo que ali chegou

com os missionários nunca mais foi igual. As relações entre Cristo, Jeová (Javé) e Alá refletem o multiculturalismo e hibridismo da sociedade nigeriana pós-colonial: "You know it was the same old cry heard by Jesus Christ from his lazy-minded... hangers-on in Galilee..."¹⁰² (AS, 1987:158) ; "She is a prophetess of Jehovah." ¹⁰³(AS, 1987) "Abi Aina no be Moslem? [...] Well, if a daughter of Allah could ..." ¹⁰⁴ (AS, 1987:224). Além das falas, em que os africanos citam trechos da Bíblia cristã: "Blessed are the poor... for they shall see God"¹⁰⁵ (AS, 1987:55) , "But, as the Bible says, it is better to give than to receive"¹⁰⁶(AS, 1987:154). Percebe-se que neste último romance da trilogia de Achebe, a presença do cristianismo e do islã já é inerente à mentalidade da comunidade ibo, todavia, tão misturadas nos discursos das personagens, que revelam o poder de transformação do hibridismo.

Ainda no mesmo romance, o personagem Ikem Osodi (o editor de jornal e crítico do regime militar), agora conhecedor profundo da bíblia cristã, aborda a função do sincretismo como desconstrutor do discurso patriarcal cristão e ao mesmo tempo construtor da libertação feminina:

Tendo como referência os mitos de criação da Bíblia e os das tradições orais dos seus antepassados, Ikem salienta as semelhanças entre ambos no que diz respeito tanto ao seu objectivo de censurar, reprimir e subordinar as mulheres, como à explicação do pecado ou da culpabilidade da mulher. Primeiro, Ikem formula uma analogia entre o mito bíblico que culpa Eva pela dentada pecaminosa na maçã e o mito Igbo que culpa a Mulher por ter separado o Céu da Terra [...]; em seguida, Ikem traça uma comparação entre a Virgem Maria e o culto tradicional idealista da mulher como mãe ("Mother is supreme"). Por conseguinte, para Ikem, as mulheres foram oprimidas desde os inícios do mundo - "The women are, of course, the biggest single group of

¹⁰² "Você sabe que era o mesmo clamor ouvido por Jesus Cristo de seus ociosos ... bajuladores na Galileia ...".

¹⁰³ "Ela é uma profetisa de Jeová".

¹⁰⁴ "Abi Aina não é mulçumana? [...] Bem, se uma filha de Alá pudesse...".

¹⁰⁵ "Bem-aventurados os pobres... porque eles verão a Deus".

¹⁰⁶ "Mas, como diz a Bíblia, é melhor dar do que receber".

oppressed people in the world and, if we are to believe the Book of Genesis, the very oldest" (Freitas, 2005:70)

O personagem Ikem utiliza esse cristianismo híbrido (já amalgamado com pensamentos e valores ibo [animistas] para atacar a própria instituição cristã).

Mas é no conto de Chinua Achebe, *The Sacrificial Egg*, presente na coletânea *The Sacrificial Egg and Other Stories* (1962), que observamos a síntese de nossa visão sobre o cristianismo híbrido. O conto narra a história de Julius Obi, um nativo ibo educado na Inglaterra, afetado indiretamente pela experiência com a malévola entidade local conhecida como Kitkpa, o deus da varíola, punindo a população de Umuru. Este jovem nativo africano, nascido em uma pequena vila, se vê entre sua própria cultura e credences ibo e a cultura cristã britânica. Entretanto, a personagem mais importante para nossa análise é a personagem chamada Ma, uma mulher ibo, membro da tribo Umuru, mas convertida ao cristianismo.

Ma é caracterizada pelo narrador como "a very devout Christian convert"¹⁰⁷ (TSE, 2004: 326). Sua frase emblemática no conto é ambivalente e subversiva, quando revela que somente pelo poder de Jeová (Javé) toda ação de Kitkpa, o deus ibo da varíola, terminaria: "until this thing is over, by the power of Jehovah"¹⁰⁸(TSE, 2004: 326). Ma, uma cristã convicta, ao mesmo tempo em que reforça a superioridade do colonizador, discursando o poderio do Deus ocidental (Jeová [Javé]), não rejeita a existência dos deuses locais.

Achebe ironiza o poder do cristianismo na vida da sociedade ibo, quando se refere à Má como uma cristã que precisa sussurar, a fim de não aborrecer a divindade local: "she had said in rushed tones, for Kitkpa strictly forbade any noise or boisterousness"¹⁰⁹ (TSE, 2004:326). Ma teme os poderes dos

¹⁰⁷ Uma convertida cristã, muito devota.

¹⁰⁸ Até que esta coisa termine, pelo poder de Jeová.

¹⁰⁹ Ela tinha dito em um tom rápido, pois Kitkpa proibira barulho e aborrecimentos.

deuses ibo, por isso, evita aborrecê-los; não nega seu Deus cristão, nem tampouco, o deus Kitkpa.

Ma, de Achebe, como Zero, de Mia Couto, são sujeitos coloniais cristãos que mesmo convertidos a uma nova fé, oriunda do colonizador, não perdem, entretanto, suas identidades étnicas, subvertendo sem querer a própria nova religião.

A grande subversão que o autor pós-colonial quer mostrar é que o cristianismo na África, pela concepção de seus religiosos, ao invés de vir oferecer novas crenças ao continente negro, acabou por ele, recebendo mais.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

“NÃO HÁ HISTÓRIAS QUE NÃO SEJAM VERDADEIRAS”
(TFA, 1983:131).

ESTA tese questionou e problematizou a forma como as literaturas africanas pós-coloniais abordam a Religião e religiosidades, tanto do colonizador como do colonizado, para, por meio de uma estética própria, apresentar as ambivalências, lutas simbólicas e o pensamento político do mundo colonial e pós-colonial. Como *corpus* para apresentar tais ideias, foram delimitados dois autores expressivos do pós-colonialismo e das literaturas africanas: Mia Couto em *O outro pé da sereia* (2006) e Chinua Achebe com *Things Fall Apart* (1958). Todavia, foram utilizadas outras narrativas de ambos os escritores, bem como, quando necessário, exemplos de outros autores do continente negro. Mesmo assim, a tese não quis privilegiar autores ou obras, mas um tema: os aspectos religiosos dos colonizados e colonizadores no encontro colonial e, conseqüentemente, toda a sua problemática.

Iniciamos nosso trabalho a partir do nosso título: “Religião e religiosidade” e, para tanto, conceituamos os termos que, desde o Mundo Antigo e Medieval, com Cícero, Lactâncio, Santo Agostinho e S. Tomás, conotou vários significados léxicos e filosóficos, quase sempre relacionados estritamente ao mundo judaico-cristão. Contudo, se a Religião foi uma instituição regulamentada e conceituada pelo Ocidente cristão, em África, as inúmeras manifestações religiosas não poderiam se submeter ao termo, já que seus cultos, ritos, mitos e o sagrado em si, não podem ser redimensionados a uma instituição própria, mas à própria vida africana. O termo “religião” não comporta, assim, a ‘religiosidade’ africana, quase sempre fetichista, anímica e ancestral e ampla, se comparada a sua importância nas demais instituições sociais de inúmeras etnias. Aliás, nesta tese, demos aos termos fetichista, animismo e idolatria, tão demonizados e lexicalmente preparados

para inferiorizar e outremizar às práticas não cristãs, outros significados, próprios dos valores africanos.

Desse modo, Religião ficou designando a instituição religiosa cristã e religiosidades, às práticas sagradas e ritualísticas africanas.

Portanto, se ambos os grupos, colonizadores e colonizados, possuem suas práticas religiosas, tais grupos também podem utilizá-las para fins semelhantes. No mundo colonial, no entanto, o modo com o qual cada grupo utiliza das inúmeras formas religiosas é bem característico do colonizador e do colonizado. O colonizador usa a Religião para dominar, atacar, subjugar, criar lacunas, aumentar a alteridade justificar a objetificação do nativo. Já o colonizado usa suas práticas anímicas para resistir, revidar, subjetificar-se, diminuindo ou invertendo a alteridade, rompendo o discurso maniqueísta do europeu, ou seja, as práticas religiosas do colonizador e do colonizado afetam toda visão e construção da imagem de ambos (Bonnici e Paradiso, 2013).

Desta forma, nosso trabalho abordou, por meio de diálogos religiosos nos vários textos selecionados, tal embate cultural e religioso numa perspectiva política, em que na luta colonial, muitas vezes simbólica, entram em jogos valores sobrenaturais e sagrados. Afinal, a religiosidade é um tema não muito estudado nas perspectivas pós-coloniais, como marca da construção literária que aborda o discurso 'político' próprio desses estudos, ou seja, os fenômenos religiosos nas literaturas pós-coloniais ainda não foram sistematizados e teorizados seu modo para a finalidade dos estudos coloniais, analisando os fenômenos de subjetificação, revide, resistência, contradiscurso, defesa e ataque no corpus literário. Logo, tentamos preencher esta lacuna, abrindo espaço nos estudos pós-coloniais nas literaturas africanas.

Todavia, nossa análise não privilegiou a análise religiosa, pela perspectiva teológica, tampouco questionou a *idiosincrasia* religiosa dos indivíduos (pós) coloniais, mas analisamos os aparatos e a fenomenologia religiosa como uma estratégia de criação literária ou estratégia estética

própria do pós-colonialismo, que vê no discurso a luta política inerente do ambiente colonial.

A estratégia do autor pós-colonial africano, usando a religiosidade do colonizador e colonizado, foi o alvo de nossa tese, pois na estética pós-colonial, o fenômeno religioso não é isolado, mas desenvolvido pelas letras do autor, em um contexto plural, social, econômico e cultural, em que o sagrado religioso faz parte do todo da natureza humana, tanto do vencedor como do vencido, sendo os manifestantes dessa religião porta-vozes de novos recursos da denúncia, pois, como revela Rubens Alves (*apud* Loiola, 2011:162), “quando se esgotam os recursos da técnica”, florescem sempre um representante do sagrado: o padre, o feiticeiro [...]”.

Por fim, nessa nossa leitura sobre a religião na literatura pós-colonial, tendo como *corpora* de exemplo textos de Mia Couto e Chinua Achebe, em especial OPS e TFA, rompemos a epistemológica da teologia cristã-cartesiana. Começando com um capítulo de abertura, intitulado “Á luz do Pós-colonialismo”, que trouxe um esboço da teoria pós-colonial, bem como questões da religiosidade na colonização e suas marcas na literatura. Já no segundo capítulo, “A religião e religiosidade dos colonizados”, analisamos os fenômenos religiosos do colonizado e, como exemplo, abordamos narrativas que contemplaram a cultura religiosa de ibos e banto, etnias africanas correntes nos textos de Achebe e Mia Couto, respectivamente.

Nela, as configurações do sagrado, como o espaço religioso, as etnias e a identidade religiosa delas, a adivinhação, a possessão, o transe, o sincretismo, o curandeirismo são analisados e refletidos além do simples conceito sobrenatural e metafísico, mas sob o viés da identidade cultural, da ancestralidade, resistência e subjetificação, transculturação e revide, ou seja, olhada por meio da estética da voz do colonizado. No terceiro capítulo, esse mesmo olhar é focado na “religião e religiosidade dos colonizadores”, em que após uma leitura sobre a colonização da Nigéria e de Moçambique (*locus* das narrativas) por protestantes e católicos, respectivamente, pensamos a “conversão”, “Alteridade religiosa”, “fetiches animistas e cristãos”, “Os

sacerdotes cristãos", e "Cristianismo como religião híbrida" também sob o viés do discurso de poder.

Problematizou-se nesta tese a análise do fenômeno religioso no texto pós-colonial, a partir de uma perspectiva política de luta entre o discurso docoloniador e do colonizado, visto que a fé é o único elemento que transita entre os dois mundos engessados do invasor e do invadido.

Finalmente, acreditamos que esta tese se configura como um salto inicial nos estudos religiosos dentro das narrativas africanas, como elemento decisivo na construção de um discurso político anti-hegemônico, tão característico dos textos pós-coloniais. Assim, esperamos que outros pesquisadores possam dar continuidade a este tema, visto que muitos autores do continente negro abordam a questão: de que a fé não move só montanhas, mas escombros trazidos pela problemática [pós]-colonial.

6. REFERÊNCIAS

ABDALA JÚNIOR, Benjamin. **Literatura, história e política**: literaturas de língua portuguesa no século XX, Atelie Editorial, 2007.

ABIOLA, Irele. *Tradition and the yoruba writer*: D. O. Faguwana, Amos Tutuola and Wole Soyinka. In: JEYIFO, Biodun. **Perspectives on Wole Soyinka**: Freedom and Complexity. Mississipi: Mississipi University Press, 2001.

ABRANCHES, Henrique. *Da mitologia tradicional ao universalismo literário*. **Luanda**: União dos Escritores Angolanos. *Entrevista*. Disponível em: http://www.ueaangola.org/mostra_entrevistas.cfm?ID=440 . Acesso em 12 jan 2011.

ACHEBE, Chinua **A paz dura pouco**. Tradução de Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

ACHEBE, Chinua **Anthills of the Savannah**, London, Heinemann, 1987.

ACHEBE, Chinua **No longer at ease**, London, Heinemann, 1960.

ACHEBE, Chinua. **A Flecha de Deus**. Tradução de Vera Queiroz da Costa e Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ACHEBE, Chinua. **Arrow of God**, London, Heinemann, 1974.

ACHEBE, Chinua. **Chinua Achebe, a voz incómoda da não vitimização africana**. Disponível em: <http://www.buala.org/pt/cara-a-cara/chinua-achebe-a-voz-incomoda-da-nao-vitimizacao-africana>. Acesso em 17 dez. 2011a.

ACHEBE, Chinua. **E-mail**. Enviado ao autor da tese em 20 de abril de 2012.

ACHEBE, Chinua. **Entrevista a Jeffrey Brown**. Transcription Originally Aired: May 27, 2008. Disponível em http://www.pbs.org/newshour/bb/entertainment/jan-june08/achebe_05-27.html . Acesso em 17 dez. 2011 [2008].

ACHEBE, Chinua. In: EGEJURU, Phaniel Akubueze. **Towards African Literary Independence: A Dialogue with Contemporary African Writers**, London: Greenwood Press, 1980, p.49.

ACHEBE, Chinua. **O mundo se despedaça**. Tradução de Vera Queiroz da Costa e Silva. São Paulo: Ática, 1983.

ACHEBE, Chinua. *The Sacrificial Egg*. In: BONNICI, Thomas. **Short Stories: an anthology for undergraduates**. 2. ed. Maringá: UEM, 2004.

ACHEBE, Chinua. **Things fall apart**. Botswana: Heinemann, [1958] 1986.

ADINOLFI, Maria Paula Fernandes. **Introdução à organização social e política africana**. Texto apresentado no projeto: A temática afro-brasileira na escola na perspectiva da diversidade étnica e cultural, oferecido à Coordenadoria de Ensino de Cidade Ademar, maio/julho/2004.6p.

ADOLFO, Sérgio Paulo. **À propósito das máscaras**. Disponível em <http://inzonkongombila.no.comunidades.net/index.php?pagina=1412822507>. Acesso em 18 abr. 2013.

ADOLFO, Sérgio Paulo. **Nkissi tata dia nguzu: estudos sobre o candomble congo-angola**. Londrina: Eduel, 2010.

AGUIAR E SILVA, Vitor Manuel de. **Teoria da Literatura**. Coimbra: Almedina, 2002.

AHMAD, Aijaz. *Post-Colonialism: What's In A Name?* In: CAMPA, Roman de La, et al. **Late Imperial Culture** . London: Verso, 1995. p.p. 11-32.

ALVES, Maria Thereza Abelha. O Desejo de Kianda: crônica e efabulação. In: **Scripta** – Revista do Programa de Pós-graduação do CESPUC. Pontifícia Universidade Católica - MG, v.1, n. 1, 1997.

ALVES, Rubem. **O que é religião**. 7ª ed. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1989.

ALZUGARAY, Domingos; ALZUGARAY, Cátia [orgs], **Cultos Afro-Brasileiros**. São Paulo, Editora Três Ltda., 1977.

AMARAL, Ana Maria. **O ator e seus duplos: máscaras, bonecos, objetos**. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2002.

ANCHIETA, Pe. José de. **O auto de São Lourenço**. [*Na festa de São Lourenço (1587)*] (versão on-line). Disponível em: http://virtualbooks.terra.com.br/freebook/port/download/Auto_de_Sao_Lourenco.pdf . Acesso em 03 jun. 2012.

ANDERSON, Gerald H. **Biographical Dictionary of Christian Missions**, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1991.

ANDERSON, Martha G., ARNOLDI, Mary Jo. *Art in Achebe's Things fall apart and Arrow of God*. In: **African Studies Program**, Indiana University, 1979.

ARCHER, Maria. **Terras onde se fala português**. Rio de Janeiro: Casa do Estudante CEB, 1957.

ARENAS, Fernando. **Lusophone Africa: Beyond Independence**. University of Minnesota Press, 2011.

ARENDT, Hannah. *Da Violência*. In ARENDT, Hannah. **Crises da República**. 2ª ed. São Paulo, Perspectiva, 1999, p.99.

ASANTE, Molefi Kete; NWADIORA, Emeka. **Spear Masters: An Introduction to African Religion**. 2007.

ASHCROFT *et al.* **Post-Colonial Studies: The Key Concepts**. 2nd edition. Routledge-Taylor & Francis Books, 2007.

ASHCROFT *et al.* **Post-Colonial Studies: The Key Concepts**. Routledge-Taylor & Francis Books, 1998.

ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. **The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post Colonial Literatures**. London: Routledge, 1991.

ASHFORD, Lindsay. **Kumari: The Living Goddess**, 2004. Disponível em www.visitnepal.com/nepal_information/kumari.php . Acesso em 22 jul 2009.

ATIENZA, Juan. G. **Os santos pagãos: deuses ontem, santos hoje**. São Paulo: Ed. Cone, 1995.

ATLAS geográfico mundial. **Atlas**. São Paulo: Publifolha, 1999.

AUGÉ, Matias. *Culto aos santos e Maria*. In: **Liturgia**. São Paulo: Ave Maria, 1998. p.p.326-337.

BABAYEMI, Solomon O. **Egúngún among the Ọyọ Yoruba**. Ọyọ State Council for Arts and Culture, 1980.

BACHELARD, Gaston. **A Água e os sonhos**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

BALANDIER, George. **Dictionnaire des civilisations africaines**. Paris, Ferdinand Hazan Editeur, 1968.

BARROS, Raimundo Nonato Oliveira; Machado, Marília Novais da Mata. *O discurso da equidade e da desigualdade sociais em O outro pé da sereia, de Mia Couto*. In: **Vertentes (UFSJ)**, v. x, p.p. 150-162, 2009.

BARZOTTO, Leoné Astride. **Interfaces culturais: The Ventriloquist's Tale & Macunaíma**. Dourados: Ed. UFGD, 2011.

BARZOTTO, Leoné Astride. *Violência e resistência: olhares oblíquos sobre a literatura de Moçambique*. In: BONNICI, Thomas (org.). **Resistência e intervenção nas literaturas póscoloniais**. Maringá: Eduem, 2009. p. 306.

BEDE, Saint. **Historia ecclesiastica gentis Anglorum**. Disponível em <http://www.ccel.org/ccel/bede/history.html>. Acesso em 20 nov. 2012.

BERKENBROCK, Volney J. **A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

BHABHA, Homi. **O local da Cultura**. Belo Horizonte, Humanitas: Ed. UFMG, 2005.

BHABHA, Homi. **The Location of Culture**. Routledge, 1994.

BÍBLIA **SAGRADA**. Trad. Dom Estêvão Bettencourt. São Paulo, ed. Paulinas, 2009.

BOFF, Clodovis. **Maria na cultura brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1995.

BOFF, Leonardo. **Igreja: Carisma e Poder**. São Paulo: Ática, 1994.

BONNICI, Thomas. **Conceitos chaves da teoria pós-colonial**. Eduem: Maringá, 2005.

BONNICI, Thomas. **O pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura**. Maringá: Eduem, 2000.

BONNICI, Thomas. **Resistência e intervenção nas literaturas pós-coloniais**. Maringá: Eduem, 2009.

BONNICI, Thomas. **Short stories: an anthology for undergraduates**. 2. ed. Maringá: Eduem, 2004.

BONNICI, Thomas. **Teoria e crítica literária feminista: conceitos e tendências**. Maringá: Eduem, 2007.

BONNICI, Thomas.; ZOLIN, Lúcia Osana. **Teoria Literária – abordagens históricas e tendências contemporâneas**. 2ª ed. Maringá, EDUEM, 2005.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BRITO, Luís. *O Comportamento Eleitoral nas Primeiras Eleições Multipartidárias em Moçambique*. In: **Moçambique: Eleições, Democracia e Desenvolvimento**. Maputo: Elo Gráfica, 1995, p.p.473-499.

BROWN University. **African Studies – Chinua Achebe**. Disponível em http://www.brown.edu/Departments/Africana_Studies/people/achebe_chinua.html . Acesso em 15 dez. 2011.

BRUMANA, Fernando Giobellina; MARTINEZ, Elda González. G. **Marginália Sagrada**. Campinas. Ed da Unicamp. 1991.

BUENO, Eduardo. **A viagem do descobrimento: a verdadeira história da expedição de Cabral**. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 1998.

CABAÇO, José Luiz ; CHAVES, Rita. Frantz Fanon: colonialismo, violência e identidade cultural. In: BENJAMIN Abdala Júnior. (Org.). **Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas**. 01 ed. v. 01, p.p. 67-86. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

CAETANO, José Marcelo. Itinerários africanos: do colonial ao pós-colonial nas literaturas africanas de Língua Portuguesa In: **Fênix – Revista de História e Estudos Culturais**, Abril/ Maio/ Junho, Vol. 4, Ano IV nº 2, 2007.

CÂMARA CASCUDO, Luiz da. **Made in África**. 5ª ed. São Paulo: Ed. Global, 2001.

CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. Editora Pensamento, 2004

CAMPOS, Leonildo Silveira. *O estudo da religião nos clássicos das Ciências Humanas e Sociais*. In: **Introdução à Ciência da Religião**. Aula n. 3/39 slides. 08 set.2009.

CANEDO, Letícia Bicalho. **A descolonização da Ásia e da África**. col. Discutindo a História, 11 ed., São Paulo: Atual editora, 1985.

CANTARELA, Antonio Geraldo. **O caçador de ausência**: o sagrado em Mia Couto. 2010. 184f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Letras da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2010.

CARREIRA, Shirley de Souza Gomes. *Entre a história e a ficção: um olhar sobre a questão da identidade cultural em O outro pé da sereia, de Mia Couto*. **Sincronía** (Guadalajara), v. Summer, p. 03, 2009.

CARREIRA, Shirley de Souza Gomes. *O outro pé da sereia: ecos de Macondo em África*. In: **XI Congresso Internacional da ABRALIC**, 2008, São Paulo. Anais do XI Congresso Internacional da ABRALIC. São Paulo: ABRALIC/ USP, 2008.

CARREIRA, Shirley de Souza Gomes. *O outro pé da sereia: o diálogo entre história e ficção na figuração da África contemporânea*. In: **Revista Eletrônica do Instituto de Humanidades**, v. 24, p.p. 102-118, 2008.

CASSIRER, Ernest. **Antropologia filosófica**. Tradução de Vicente Felix de Queirós. 2. Ed., São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1977.

CAVEIRO, Camilo Sarmiento. – **Moçambique, meu amor... 1498-1975**. O trágico e o grotesco. Edição de Autor, (Oferta da Câmara Municipal de Mogadouro.), 2003.

CHABAL, Patrick. **Vozes Moçambicanas**: literatura e nacionalidade. Lisboa: Vega, 1994.

CHAIN, Iza Gomes da Cunha. **O diabo nos porões das caravelas**: mentalidades, colonialismo e reflexos na constituição da religiosidade brasileira nos séculos XVI e XVII. Juiz de Fora: ed. UFJF, Campinas: Pontes Ed., 2003.

CHAPMAN, Michael. *African Literature, African Literatures: Cultural Practice or Art Practice?* In: **Research in African Literatures**, vol.34, nº1, Spring 2003, p.5.

CHIAMPI, Irlemar. **O Realismo Maravilhoso**. São Paulo: Perspectiva, 1980.

CHIGERE, Nkem Hyginus M.V. **Foreign Missionary Background and Indigenous Evangelization in Igboland**. Munster: LIT, 2001.

CHUA, John; PAVLOS, Suzanne. **Cliffs Notes on Achebe's Things Fall Apart**. IDG Books, Worldwide Inc., 2001.

COELHO, Virgílio. *Imagens, símbolos e representações, kiandas, kitutas, sereias: imaginários locais, identidades regionais e alteridades. Reflexões sobre o quotidiano urbano luandense na publicidade e no marketing*. In: **Revista Ngola** – Revista de Estudos Sociais. Luanda: I, (1), 1997.

COOPER, Brenda. **Magical Realism in the West African Novel: Seeing with a Third Eye**. London: Routledge, 1998.

CORREA, Sônia; HOMEM, Eduardo. **Moçambique: primeiras Machambas**. Rio de Janeiro: Margem, 1977.

COSTA E SILVA, Alberto da. *Prefácio*: In: ACHEBE, Chinua. **O mundo se despedaça**. Tradução de Vera Queiroz da Costa e Silva. São Paulo: Ática, 1983.

COSTA, Luana A. **Pelas águas mestiças da história**. Uma leitura de *O outro pé da sereia*, de Mia Couto. Dissertação de mestrado, Niterói: UFF, 2008.

COUTO, Mia *apud* FELINTO, M. **Mia Couto e o exercício da humildade** Trechos desta entrevista foram publicados no caderno “Mundo” da “Folha de S. Paulo”, em 21 de julho de 2002.

COUTO, Mia. **A varanda do Frangipani**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a.

COUTO, Mia. **Cada homem é uma raça**. Lisboa: Editorial Caminho, 2002.

COUTO, Mia. **Cronicando**. Lisboa: Editora Caminho, 1998.

COUTO, Mia. *Encontros e encantos – Guimarães Rosa. Intervenção na UFMG*, julho, 2007b.

COUTO, Mia. Entrevista ao jornal brasileiro **O Globo**, em junho de 2006a.

COUTO, Mia. **O fio das missangas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

COUTO, Mia. **O outro pé da sereia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

COUTO, Mia. **O último vôo do flamingo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

COUTO, Mia. **Terra Sonâmbula**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

COUTO, Mia. **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

COUTO, Mia. **Vinte e zinco**. Ed. Caminhos, Lisboa. 1999.

CRIVELLARO, D. *O triunfo de Maria*. In: **Época**, ano 1, nº31, 21 de dez 1998. Rio de Janeiro: Ed. Globo, 1998.

DERRIDA, Jacques. **Pensar a desconstrução** / Evandro Nascimento (org.), São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

DIKE, K. Onwuka. **Origins of the Niger Mission 1841-1891**: A paper read at the Centenary of the Mission at Christ Church, Onitsha, on 13 November 1957. Ibadan: Ibadan University Press, 1962. Disponível em: http://anglicanhistory.org/africa/ng/dike_origins1957.html. Acesso em 02 out 2013. [1962].

DORSINVILLE, Max. **Caliban Without Prospero**: Essay on Quebec and Black Literature. Press Porcepic, 1974.

DUKE, Dawn Alexis. **Traçando os rumos da nota do tradutor**: o caso de O mundo se despedaça. 1993. Of. *Dissertação (Mestrado)*. Programa de pós-

graduação da Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. Campinas: 1993.

DUTRA, Robson Lacerda. *As águas e suas metáforas de libertação e renovação: alguns aspectos nas obras de Mia Couto e Pepetela*. In: **Congresso Internacional da ALADAA - cultura, poder e tecnologia: África e Ásia face à globalização**, 2001, Rio de Janeiro. Anais do Congresso Internacional da ALADAA. Rio de Janeiro: Educam, 2001. p.p. 745-748.

DWIVEDI, Vachaspati. *Aspects of realism in Chinua Achebe's A man of the People*. In: **African Study Monographs**, 29(1): 1-13, March 2008.

EGEJURU, Phanuel Akubueze. **Towards African Literary Independence: A Dialogue with Contemporary African Writers**. London: Greenwood Press, 1980.

EKECHI, F. K. *Colonialism and Christianity in West Africa: The Igbo Case, 1900-1915*. In: **The Journal of African History**, Vol. 12, No. 1. Cambridge University Press, 1971, p.p. 103-115.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

ELKISS, T.H. **The Quest for an African Eldorado: Sofala, Southern Zambezia, and the Portuguese, 1500-1865**. Waltham, MA: Crossroads Press, 1981.

ELLIS, Alfred B. **The Yoruba-speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa: Their Religion, Manners, Customs, Laws, Language Etc.** Ed Forgotten Books, 2007.

EMENYONU, Ernest. **Emerging Perspectives on Chinua Achebe**, V. 1, 2004.

EMENYONU, Ernest. **The rise of the Igbo novel**. Ibadan: Oxford University Press, 1978.

ETHERINGTON, Norman. **Missions and Empire**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

EZENWA-OHAETO. **Chinua Achebe**: A Biography, Bloomington: Indiana University Press, 1997.

FAGAN, Brian M. **África Austral**. Lisboa: Ed. Verbo, 1970.

FALOLA, Toyin. **The Foundations of Nigeria: Essays in Honor of Toyin Falola**. Africa World Press, 2003.

FANNING, Steven. *Bede, Imperium, and the Bretwaldas*. **Speculum**, n.66, 1991. p.p. 1–26.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Tradução de José Lourênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.[2005].

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. **The Wretched of the Earth**. London: Penguin books, 1961.

FERREIRA, Eduardo de Souza. **O fim de uma era**: o colonialismo português em África. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1977.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As Ciências das Religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.

FO, Jacopo. **O livro negro do cristianismo**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.

FORSTER, Edward Morgan. **Aspectos do romance**. Porto Alegre: Ed. Globo, 1974.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Organização e tradução de Robert Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: história da violência nas prisões. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1975.

FRASE, Robert. **Lifting the Sentence**: The Poetics of Postcolonial Fiction. Manchester University Press: 2000.

FREITAS, Cristina Ferreira Pinto Mendes de. **O processo de descolonização literária em África - os casos de Chinua Achebe, Ahmadou Kourouma e Mia Couto**, [tese], Faculdade de Letras da Universidade do Porto: Porto, 2005.

FREUD, Sigmund. *Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa*. In: FREUD, Sigmund. **Obras completas**. V.3 Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu*. In: **Obras Completas de Sigmund Freud**. Trad. Elias Davidovich. Vol. 7. Rio de Janeiro, Editora Delta S.A., 1913 [1958]: 361-485.

FRY, Peter. *Culturas da diferença: seqüelas das políticas coloniais portuguesas e britânicas na África Austral*. In: **Afro-Ásia**, nº 29/30 p.p. 271-316. 2003.

GAARDER, Jostein. **O livro das religiões**. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

GALLAGHER, Susan VanZanten. Linguistic Power: Encounter with Chinua Achebe. In: **Christian Century**, vol.114, nº9, 12 Mar 1997, p.260.

GARRARD, Greg. **Ecocrítica**. Brasília: Ed. universitária/unB, 2006.

GARUBA, Harry. *Explorations in Animist Materialism: Notes on Reading/Writing African Literature, Culture, and Society*. **Public Culture**, 2003.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. **Por uma Geografia do Sagrado**. Ra'e ga, Curitiba, v. 05, p.p. 67-78, 2001.

GONÇALVES, Perpétua. **História da língua portuguesa em Moçambique**. Maputo, 2000. Disponível em <http://cvc.instituto-camoes.pt/hlp/geografia/portuguesmocambique.pdf> . Acesso em 24 fev. 2012 [2000].

GONÇALVES, Perpétua; SITOIE, Bento. *Mudança linguística em situação de contacto de línguas: o caso do Changana e do Português*. In: V **Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais**, 1998.

GORDON, April A. **Nigeria's Diverse Peoples**. ABC-CLIO. p. 87, 2003.

GREENBLATT, Stephen. **Possessões maravilhosas**. O deslumbramento do Novo Mundo. São Paulo: EDUSP, 1996.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é ciência da Religião?** Tradução de Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005.

GUINSBURG, Jacó et al. (coord.). **Dicionário do Teatro Brasileiro**: temas, formas e conceitos. São Paulo: Perspectiva, 2006.

HARDGRAVE, Robert. L., **The Representation of Sati: Four Eighteenth Century Etchings by Baltazard Solvyns**. Bengal: Past and Present, 117, p.p. 57 -80, 1998.

HATZFELD, Henri. **As Raízes da Religião**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

HISTÓRIA das Religiões. **Africanas e Afro-Americanas**, n.6, São Paulo: Ed. Tempo Films/ Ed. Planeta do Brasil, s/d.

IANNI, Otavio. **Transculturação**. 2004. Disponível em:<
<http://www.abdl.org.br/article/articleview/1061/1/193/>>. Acesso em: 6 nov. 2007.

ISICHEI, Elisabeth Allo. **A History of Christianity in Africa**, S.P.C.K., London, 1995.

JEHA, Julio. **Monstros e monstruosidades na literatura**. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

JUNG, Carl Gustav. **Vida Simbólica Vol. I**, Petrópolis: Vozes 2000.

JUNIOR, Arnaldo Franco. *Operadores de Leitura da Narrativa* In: BONNICI, Thomas; ZOLIN, Lúcia Osana. **Teoria Literária – abordagens históricas e tendências contemporâneas**. 2ª ed. Maringá, EDUEM, 2005.

JUNOD, A. Henrique. **Usos e Costumes dos Banto**: A Vida duma Tribo do Sul de África, 2 vols. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique. 1974.

KAULA, Edna Mason. **The Bantu Africans**. New York: Ed. Franklin Watts, 1968.

KENDAL, James. *Monomotapa*. In: **The Catholic Encyclopedia**. Vol. 10. New York: Robert Appleton Company, 1911. <http://www.newadvent.org/cathen/10489a.htm>. Acesso em 11 Ago. 2008.

KIPLING, Rudyard. **O livro da selva**. São Paulo: Ed. Ática, 1994 [1894].

KOTUN, Debo. **Abiku**. Pasadena, California: Nepotist, 1998.

KOUROUMA, Ahmadou. **Les soleils des Indépendances**. Paris : Point, 1970

LABAT, Jean Baptiste. **Voyage du Chevalier des Marchais en Guinée, isles voisines et à Cayenne, fait en 1725, 1726 et 1727**. Tomo I e II. Paris: Chez Saugrain, Quay de Gefvres, à la Croix Blanche, 1730.

LARANJEIRA, Lia Dias. **Entre fetiches e fetichismo: O culto da serpente nas práticas religiosas do reino de Uidá (séculos XVII e XVIII)**.

LARANJEIRA, Pires. **A negritude africana de língua portuguesa**. Porto: Afrontamento, 1995.

LATOUR, Bruno. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Bauru: EDUSC, 2002.

LEITE, Fábio. *Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas*. In: **África: Revista do Centro de Estudos Africanos**. São Paulo, v. 18-19, n. 1, p.p.103- 118, 1995/1996.

LOIOLA, José Roberto Alves. *Pós-colonialismo e religião: possibilidades metodológicas*. **Revista Caminhos**, Goiânia, v. 9, n. 1, p.p. 159-174, jan./jun. 2011.

LOOMBA, Ania. **Colonialism/postcolonialism**. London: Routledge, 1998.

LOPES, Nei. **Banto, malês e identidade negra**. Ed. Autêntica. BH. 2006.

LOPES, Nei. **Enciclopédia da diáspora africana**. São Paulo: Ed. Selo Negro, 2004.

LUFT, Celso P. **Minidicionário Luft**. 20ª Ed. 6ª impressão. São Paulo: Ática, 2001.

LWATI: **A Journal of Contemporary Research**, Volumes 1-3. TTI Publishing, Limited, 2004.

MAÇANEIRO, M. **A Água nas religiões**; Ensaio disponibilizado pela Comissão Episcopal Pastoral para o ecumenismo e o diálogo inter-religioso da CNBB. 15p. s/d.

MACEDO, Tânia. **Um Anel na Areia, uma narrativa que se afasta do dogmatismo**. Disponível em: <http://www.uea-angola.org/artigo.cfm?ID=48>. Acesso em 28 out 2009.

MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. *Sincretismo como tema de uma teologia ecumênica*. In: **Ecumenismo: estudos da Religião**, n.14, ano xii: UMESP, 1998.

MAGNE, A. **Dicionário etimológico da língua latina**: famílias de palavras e derivações vernáculas. v. 4. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1961.

MANGUANA, Celso. **Mondlane ordenou destruição de Cahora Bassa**, (2006) In: CANAMOZ. Disponível em <http://www.canalmoz.co.mz/component/content/article/1-artigos-2006/10702-mondlane-ordenou-destruicao-de-cahora-bassa.html> .Acesso em 11 jan 2013 [2006].

MARÇAL, Marcia Romero. *A tensão entre o fantástico e o maravilhoso*. In: **Revista FronteiraZ**, v.3, n.3, PUC-SP, 2009.

MARIANI, Bethânia Sampaio Corrêa. Políticas de colonização lingüística. **Revista de Letras (UFSM)**, Santa Maria, RS, v. 1. sem, p.p. 73-82, 2006.

MATA, Inocencia. *A crítica literária africana e a teoria pós-colonial: um modismo ou uma exigência?* In: **Revista O Marrare**, Rio de Janeiro, n.8, p.p.20-34, jan/jun. 2008.

MATTELART, Armand; NEVEU, Erik. **Introdução aos estudos culturais**. São Paulo: Parábola, 2004.

MBEFO, Luke Nnamdi. **Coping with Nigeria's twofold Heritage**. Onitsha: Spiritan Publication, 1996.

MELLO E SOUZA, Marina de. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa do Rei Congo**. Belo Horizonte : Ed. UFMG, 2002.

MELVILLE, Pauline. **The Ventriloquist's Tale**. London: Bloomsbury, 1999.

MELVILLE, Pauline. **A história do ventríloquo**. Trad. Beth Vieira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

MEMMI, Albert. **Retrato do Colonizado Precedido do Retrato do Colonizador**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

MENDES, Ana Cláudia Duarte. **A ancestralidade no centro da narrativa de Lueji de Pepetela**. Dourados: Nicanor Coelho Editor, 2012.

MICHAELIS. **Moderno Dicionário da Língua Portuguesa**, São Paulo: Ed. Companhia Melhoramentos, 1998.

MOHAMMED, Abdul Jan. *Sophisticated Primitivism: The Syncretism of Oral and Literate Modes of Achebe's Things Fall Apart* In: **Ariel** 15.4 (1984): 19-39. Disponível em <http://ariel.synergiesprairies.ca/ariel/index.php/ariel/article/viewFile/1849/1806> . Acesso em 12 jan 2013 [1984].

MOORE, Gerald. **Seven African writers**. Oxford University Press, 1970.

MUKOMBACHOTO, J. **Njuzu (Waterspirit)** 31 mai 2001. Disponível em www.justafrica.com/njuzu.html . Acesso em 29 out 2009.

MUKONYORA, I. *Women and Ecology in Shona Religion*. In: **Word & World** v. XIX, n. 3, 1999 .

NDUKAIH, Vernantius Emeka. **Achievement as Value in the Igbo/African Identity: The Ethics**. 2006.

NETO, Maria da Conceição. *Ideologias, contradições e mistificações da colonização de Angola no século xx*. p.p. 327-359. In: **Lusotopie**, 1997.

NEWITT, Malyn. **História de Moçambique**. Mém Martins: Europa América Ltda, 1995.

NEWITT, Malyn. *O impacto dos portugueses no comércio, política e estruturas de parentesco da África Oriental no século XVI*. In: **Oceanos**, 34, 1998. p.p.63-72.

NKASHAMA, Pius Ngandu. **La littérature africaine écrite**. Issy Moulineaux: Édition Saint-Paul, 1979.

NOVINSKY, Anita. **Cristãos Novos na Bahia**. São Paulo: Editora Perspectiva/Editora da USP, 1972.

NUNES, Alyxandra Gomes. **Things fall apart de Chinua Achebe como romance de fundação da literatura nigeriana em língua inglesa**. 2005. Of. Programa de pós-graduação da Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. Campinas: 2005.

NWACHUKU, Levi Akalazu; UZOIGWE, G. N. **Troubled Journey: Nigeria Since the Civil War**. Wm. B. Eerdmans Publishing. p. 8, 2004.

OGBAA, Kalu. **Understanding Things Fall Apart**. Westport: Greenwood Press, 1999.

OHA, Anthony C. **Introduction to Nigerian literature II**. National Open University of Nigeria Press: Lagos, 2009. p.p. 1-219.

OKONKWO, Christopher N. *A Spirit of Dialogue: Incarnations of Ọgbañje, the Born-to-die*. In: **African American Literature**, first edition. Tennessee Press, 2008.

OKRI, Ben. **The famished Road**. Anchor Book, 1991.

OMOLARA, Ogundipe-Leslie. *The Palm-Wine Drinkard: A Reassessment of Amos Tutuola*. In: **Journal of Commonwealth Literature**, No. 9, 1970. p.p. 48-56.

ONYEMELUKWE, Ifeoma. *Search for lost identity in Achebe's Things Fall Apart*. In: EMENYONU, Ernest. **Emerging Perspectives on Chinua Achebe**, V. 1, 2004.

PAGANO, Adriana S. América Latina, tradução e pós-colonialismo. **Alfa**. São Paulo, n. 44 (n.esp.), 2000, p.p. 123-130.

PAIVA e PONA. Antonio Pereira de, **Dos Primeiros Trabalhos dos Portugueses no Monomotapa**, Lisboa: Imprensa Nacional, 1982.

PALMER, Eustace. **An introduction to the african novel**. New York: Africana Publishing Corporation, 1973.

PARADISO, Silvio Ruiz. *A diáspora de Maria: relações sincréticas e culturais entre Nossa Senhora, Kianda e Nzuzu em O outro pé da sereia, de Mia Couto*. In: **Uniletras**, Ponta Grossa, v. 33, n. 2, p.p. 253-267, jul./dez. 2011.

PARADISO, Silvio Ruiz. *A possessão como ambivalência colonial in: Nau Literária*, V. 07, N. 02, jul/dez 2011.

PARADISO, Silvio Ruiz. **A religiosidade afro-brasileira em "A Barra do Catimbó", de Plínio Marcos: candomblé e umbanda como realidade social**. 2006. 60 f. Monografia – Centro Universitário de Maringá, Maringá, 2006a.

PARADISO, Silvio Ruiz. *A Visão Panóptica do colonizador e os meios de resistência do colonizado em The Fakir's Island, de Alice Perrin*. In: **Anais do III Mostra de trabalhos de iniciação científica do Cesumar**, 2006, Maringá. Anais em CD-ROM, 2006.

PARADISO, Silvio Ruiz. *Entre a cruz e a espada. A questão da conversão religiosa na literatura pós-colonial*. In: **Anais do SILEL**. Volume 2, Número 2. Uberlândia: EDUFU, 2011a.

PARADISO, Silvio Ruiz; BARZOTTO, Leoné Astride. *A religiosidade do colonizado e o panóptico do colonizador: Defesa e ataque em The Fakir's Island, de Alice Perrin*. **Revista CESUMAR**, v. 12, p.p. 107-125, 2007.

PARADISO, Silvio Ruiz; BARZOTTO, Leoné Astride. *Religião e Resistência no discurso pós-colonial*. In: **Anais do 60º Reunião Anual da SBPC**. Campinas: publicação eletrônica. CAMPINAS: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, 2008.

PARADISO, Silvio Ruiz; BARZOTTO, Leoné Astride. *A Teoria, a Literatura e a Estética pós-colonial*. In: **Diálogos & Saberes** (Mandaguari), v. 3, p.p. 125-133, 2007a.

PARADISO, Silvio Ruiz; PELINCER, Edilaine Aparecida. **Estudos Culturais – o boom teórico para as literaturas pós-modernas**. [Apostila] Minicurso. Maringá: CESUMAR, 2007b.

PEPE, Suzane Pinho. *Feitiçaria: Terminologia e Apropriações*. In: **Sankofa: Revista de Estudos da África e de estudos da Diáspora Africana**, n.3, maio/2009. Disponível em <https://sites.google.com/site/revistasankofa/sankofa3/feiticaria> Acesso em 27 fev. 2013 [2009].

PEPETELA. **Lueji, o nascimento de um império**. Porto, Portugal: União dos Escritores Angolanos, 1989.

PEREIRA, Fernanda Alencar. *O mundo desaba, uma leitura de Things Fall Apart de Chinua Achebe*. In: **Anais XI Congresso Internacional da ABRALIC**, São Paulo, 2008.

PHELPS, Gilbert. *Two nigerian Writers: Chinua Achebe and Wole Soyinka*. B. Ford (ed.). In: **The New Pelican Guide to English Literature VIII. The Present**. Harmondsworth: Penguin, 1984, p.p.328-343.

PINTO, Paulo Mendes. *Linguagem e religião: um jogo, de racionalidade, de identidade e de fundamentos*. In: **Revista de Estudos da Religião**, n.4, 2002. p.p.81-98.

PRATES, Luciano Silva. **As personagens femininas em Terra Sonâmbula**. Versão Beta, Vol. 1, n. 42, 2006.

PRATT, Mary Louise. **Imperial eyes: Travel writing and transculturation**. London: Routledge, 1992.

PRATT, Mary Louise. **Os Olhos do Império**. Relatos de viagem e transculturação. Tradução de Maria Helena Pereira Toledo Machado. Universidade de São Paulo. Bauru, EDUSC, 1999.

RAMA, Angél. **Literatura e cultura na América Latina**. São Paulo: USP, 2001.

RELIGIÃO. In: **Wikipedia** – Enciclopédia Livre. Banco de dados. Disponível em www.wikipédia.org/wiki/religião . Acesso em 03 de ago 2008.

RELIGION etymology. In: **Online Etymology Dictionary** <http://www.etymonline.com/index.php?term=religion>. Acesso 10 nov 2012.

RITUAL **ROMANUM** (1964). Disponível em www.sanctamissa.org/en/resources/books-1962/rituale-romanum/index.html . Acesso em 01 set 2009.

ROBINSON, Douglas. **Translation and Empire: Postcolonial Theories Explained**. Manchester: St. Jerome Publishing, 1997.

RODRIGUES, Juan Pablo Martín; SEPÚLVEDA, Juan Ginés de Sepúlveda. **Gênese do Pensamento Imperial**. 2010. 1v. 229p. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2010.

RODRIGUES, Maria da Conceição. A primeira cerâmica “tradicional recente” proveniente de Tetê (Província de Tete, Moçambique) In: **Revista Portuguesa de Arqueologia**. V. 9. número 1. p.p. 197-223, 2006.

SAID, Edward W. **Orientalism**. London: Routledge & Kegan Paul, 1978.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: Oriente como invenção do Ocidente. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SANTILLI, Maria Aparecida. **Africanidade**: contornos literários. São Paulo: Ática, 1985.

SANTOS, Célia Regina dos. **Decolonizing african discourse**: the work of Chinua Achebe. 1995. 123f. *Dissertação (Mestrado)*. Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão. Florianópolis, 1995.

SANTOS, Valdevino Rodrigues dos. **Tempos de exaltação**: Um estudo sobre a música e a glossolalia na igreja do evangelho quadrangular. 1º. ed. São Paulo: Annablume, 2002.

SARAIVA, Sueli da Silva. *O realismo animista e o espaço não-nostálgico em narrativas africanas de Língua Portuguesa*. In: **Anais do Encontro Regional da ABRALIC 2007**. Literaturas, Artes, Saberes, 23 a 25 de julho de 2007. São Paulo: USP, 2007. Disponível em <http://www.abralic.org.br/enc2007/anais/80/107.pdf> . Acesso em 12 jan. 2012.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**. Petrópolis: Vozes, 1997.

SECCO, Carmem Lúcia Tindó Ribeiro. **A importância da literatura e das artes plásticas no contexto da cultura angolana**. Conferência apresentada no Fórum dos Angolanistas. UERJ, 03/09/2005. Disponível em: www.letras.ufrj.br/posverna/docentes/62671-1.pdf . Acesso em 23 out 2009.

SECCO, Carmem Lúcia Tindó Ribeiro. *Prólogo*. In: CARDOSO, Boaventura. **Mãe, materno Mar**. Porto: Campo das Letras, 2001.

SELJAN, Zora A. O. **Iemanjá e suas Lendas**. Rio de Janeiro: Record , 1967.

SEMEDO, Odete Costa. **No Fundo do Canto**. Belo Horizonte: Nandyala, 2007.

SEREZER, Márcia Cristina. **A representação do estrangeiro nas obras O último voo do flamingo e O outro pé da sereia, de Mia Couto**. 2010. 76f. *Dissertação*

(Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Letras, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Passo Fundo. Passo Fundo, 2010.

SHONA In: **Pueblos africanos**. Disponível em www.ikuska.com/Africa/Etnologia/Pueblos/Shona/index.htm . Acesso em 14 jul. 2009.

SHOHAT, Ella. "Notes on the 'Post-Colonial'" (1992). In: MONGIA, Padmini (Ed.), **Contemporary postcolonial theory** – a reader, New York, Arnold, 1996.

SILVA, Eliane Moura & KARNAL, Leandro. **O Ensino Religioso na Escola Pública do Estado de São Paulo – volume 1**, Secretaria de Estado da Educação-UNICAMP, São Paulo, 2002.

SILVA, Renata Flávia Batista da. **Achebe's Trilogy: Memories Of The British Colonization In Nígeria**. 2005. 76f. *Dissertação (Mestrado)*. Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2005.

SOUTO MAIOR, Armando. **História do Brasil para o curso colegial**. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1967.

SOUZA, J Francisco Saraiva de. **Introdução à Religião Banto**. Disponível em <http://cyberdemocracia.blogspot.com.br/2012/01/introducao-religiao-banto.html>. Acesso em 12 dez 2012.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SOUZA, Linn Mário T. M. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JÚNIOR, B. (Org). **Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas**. São Paulo: Boitempo, 2004, p.p. 113-133.

SOYINKA, Wole. **Indare and Other Poems** , Hill and Wang: New York, 1968.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Subaltern studies: deconstructing Historiography*. In: **In other worlds**. New York: Methuen, 1987.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Can the Subaltern Speak?* In: ASHCROFT et al., **The Post-Colonial Studies Reader**. London: Routledge, 1997.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow Sacrifice*. In: **Wedge**, 7/8, Winter/Spring, 1985. p.p. 120-130.

TALIB, Ismael. **The language of postcolonial literatures: An introduction**. London: Routledge, 2001.

TAROUCO, Elisangela da Silva. *O Realismo Animista e a Literatura Africana* In: **VI Semana de Extensão, Pesquisa e Pós-Graduação do UniRitter**. Comunicações de pós-graduação - 4ª edição. Centro Universitário Ritter dos Reis/UniRitter, RS, 2010. Disponível em: http://www.uniritter.edu.br/eventos/sepesq/vi_sepesq/arquivosPDF/27154/1938/com_identificacao/Artigo%20Sepesq%20Animismo.pdf Acesso em 04 set. 2012.

TAROUCO, Elisangela da Silva. *O Realismo Animista e a Literatura Africana*. In: **VI Semana de Extensão, Pesquisa e Pós-Graduação do UniRitter**, 2010.

TEZINE, Nidia Vacare. **A trilogia de Chinua Achebe**. 1989. ?f. *Dissertação (Mestrado)*. Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. São Paulo, 1989.

THIONG'O, Ngugi Wa. **Decolonizing the Mind : the politics of language in African literature**, London: James Currey, 1986.

THOMPSON, Bob. *An enduring classic*. In: **The Standard / Arts and Culture**. The Standard Newspapers Publishing Ltd. Friday, March 14, 2008. Disponível em http://www.thestandard.com.hk/news_detail.asp?we_cat=16&art_id=63036&sid=18059567&con_type=3&d_str=&fc=10 . Acesso em 15 dez. 2011 [2008].

TODOROV, Tzvetan. **Introdução à Literatura Fantástica**. São Paulo: Editora Moraes, 1977.

TRIGO, Salvato. *Luandino Vieira: o logoteta*. V.4 de Literaturas Africanas **Colecção Literaturas Africanas**. Brasília Editora, 1981.

TSHAMBANI, M.M.Wandipa. **The Vapostori of Francistown: the study of an African independent church from 1951 to the present**, B.A. thesis, Department of History, University of Botswana, 1979.

TUTUOLA, Amós. **The palm-wine drinkard and his dead palm-wine tapster in the Dead's Town**. New York: Grove Press, 1984 [1952].

TWAIN, Mark. **The Adventures of Huckleberry Finn**. Penguin Popular Classics. London: Penguin books, 1994.

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Brasiliense, 1977.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. Ed. Vozes: Petrópolis, 1978.

VERGER, Pierre. *A sociedade Egbe Òrun dos Abikü, as crianças nascem para morrer varias vezes*. In: **Afro-Ásia**, n.14, 1983.

WASHBURN, David. **Post-Colonialism: Trying to Regain Ethnic Individuality**. Disponível em: www.postcolonialweb.org/poldiscourse/washburn1.html . Acesso em 13 dez 2010.

WILLIAMS, Lizzie. **Nigeria: The Bradt Travel Guide**. Bradt Travel Guides. p. 196, 2008.

WITTMANN, Tabita. **O realismo animista presente nos contos africanos : (Angola, Moçambique e Cabo Verde)**. *Dissertação de Mestrado*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Letras. Programa de Pós-Graduação em Letras. 2012.

WREN, Robert M. **Achebe's world: the historical and cultural context of the novels of Chinua Achebe**, Longman, 1981.

YOUNG, Robert J. C. **White mythologies: writing history and the West**. Taylor & Francis, 1990.

ZELEZA, Paul Tyambe; EYOH, Dickson. **Encyclopedia of Twentieth-century African history**. Routledge-Taylor & Francis Books, 2002.