



RELIGIÃO, LITERATURA E A DINÂMICA COLONIAL NA ÁFRICA

RELIGION, LITERATURE AND COLONIAL DYNAMICS IN AFRICA

RELIGIÓN, LITERATURA Y DINÁMICA COLONIAL EN ÁFRICA

Adilson Vagner de Oliveira¹, Ana Cássia Gualda Bersani²,
Emilaine Cardoso Alves³, Felipe Guedes Moreira Vieira⁴ e Maria Vitória S. de Sousa⁵

RESUMO

Este artigo analisa os elementos de religiosidade e colonização nos romances pós-coloniais da literatura africana, com o intuito de refletir sobre os efeitos da aproximação da Europa cristã das populações tradicionais africanas, e as práticas de representação literária desse encontro secular. Como *corpus* de investigação comparada, foram analisadas as obras *O Outro Pé da Sereia* (2006) e *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra* (2003) de Mia Couto, *A Gloriosa Família: o tempo dos flamengos* (1999) de Pepetela e *A flecha de Deus* (2011) de Chinua Achebe. Os textos apresentam interpretações particulares sobre o encontro cultural histórico decorrente da colonização europeia a partir de concepções ficcionais atuais sobre o processo de hibridismo cultural e sincretismo religioso das nações africanas por meio da releitura da história.

PALAVRAS-CHAVE: Literaturas Africanas, Religiosidade, Colonização, Conflitos religiosos

ABSTRACT

*This paper analyzes the elements of religiosity and colonization of postcolonial novels in African literature, in order to reflect on the effects of the approach of Christian Europe to traditional African populations, and the practices of literary representation of this secular encounter. As a corpus of comparative research, the works *O Outro Pé da Sereia* (2006) and *A River called Time* (2003) by Mia Couto, *A Gloriosa Família: o tempo dos flamengos* (1999) by Pepetela and *Arrow of God* (2011) by Chinua Achebe were analyzed. The texts present particular interpretations of the historical cultural encounter resulting from European colonization departing from current fictional conceptions about the process of cultural hybridism and religious syncretism of African nations through the rereading of history.*

KEYWORDS: African Literatures, Religiosity, Colonization, Religious conflict

1 Instituto Federal de Mato Grosso, adilson.oliveira@ifmt.edu.br

2 Instituto Federal de Mato Grosso, acgbmt@gmail.com

3 Instituto Federal de Mato Grosso, emilainetga@gmail.com

4 Instituto Federal de Mato Grosso, felipeguedesvieira@gmail.com

5 Instituto Federal de Mato Grosso mariavimsi@gmail.com



RESUMEN:

*Este artículo analiza los elementos de religiosidad y colonización en las novelas poscoloniales de la literatura africana con el objetivo de reflexionar sobre los efectos de la aproximación de la Europa cristiana a las poblaciones africanas tradicionales, así como las prácticas de representación literaria en torno de este encuentro secular. Como corpus de investigación comparada, las obras *O Outro Pé da Sereia* (2006) y *Um rio chama tempo, uma casa chamada terra* (2003) de Mia Couto, *A Gloriosa Família: o tempo dos flamengos* (1999) de Pepetela y *A flecha de Deus* (2011) de Chinua Achebe. Los textos presentan interpretaciones particulares sobre el encuentro cultural histórico resultante de la colonización europea a partir de concepciones ficcionales actuales sobre el proceso de hibridismo cultural y sincretismo religioso de las naciones africanas por vía de la reinterpretación de la historia.*

PALABRAS-CLAVE: Literaturas Africanas, Religiosidad, Colonización, Conflictos religiosos.

Introdução

No contexto africano, as crenças religiosas atuam em todas as esferas da vida pública e privada (ACQUAH, 2011; ELLIS e HAAR, 1998; AGBIJI e SWART, 2015). Diante disso, torna-se de real importância investigar como a religião se insere nos projetos literários de escritores contemporâneos da África.

A partir da crítica pós-colonial, este trabalho analisa a representação de elementos religiosos em romances africanos, por meio do método comparado. Entende-se que a religião foi um fator imprescindível para a colonização europeia na África, pois a imposição do cristianismo, aliada à miscigenação de povos e culturas transformou sistemicamente a trajetória histórica da África. Trata-se de encontros entre universos culturais, políticos e religiosos muito distantes em origem, o que tem provocado tensão social e conflito étnico até os dias de hoje. Assim, o trabalho buscará discutir a representação dos aspectos da religiosidade para a literatura pós-colonial (ALVES, 1989; COUTINHO, 2012; PARADISO, 2014b; LOIOLA, 2011), aspectos da religião e a maneira como essa crença está relacionada ao discurso colonial.

Em seguida, serão apresentadas análises literárias que discutem a forma como esse fenômeno social da pluralidade religiosa alterou a história cultural da África. Como *corpus* de investigação, têm-se as análises das obras *O outro pé da sereia* (2006) e *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra* (2003) de Mia Couto, *A gloriosa família: o tempo dos flamengos* (1999) de Pepetela e *A flecha de Deus* (2011) de Chinua Achebe. Os romances retratam perspectivas narrativas muito particulares de parte do universo africano sobre o conflito de religiões, o choque de crenças e o sincretismo resultante do processo colonial. Desse modo, a produção narrativa pós-colonial possui a capacidade de revelar visões internas dos eventos históricos e por meio da ficcionalização dos fatos, a literatura sintetiza elementos de compreensão dos fenômenos da realidade objetiva.

1. Literaturas africanas e religiosidades

A religião deve ser compreendida como uma parte indissociável da sociedade africana, as diferentes esferas da vida social, como economia, política e cultura são marcadas pelas expressões religiosas no continente. Em linhas conceituais, a religiosidade está ligada às crenças, práticas e rituais relacionadas ao sagrado, ao místico e ao sobrenatural. Portanto, refere-se à base da existência humana, em termos de regras e normas para vida social, pode-se afirmar que todas as sociedades africanas são permeadas pela religião. De fato, ela constitui o tecido social das sociedades africanas (AGBIJI e SWART, 2015).

Para Acquah (2011) torna-se importante perceber que o pluralismo cultural e religioso é uma marca intrínseca às sociedades humanas, principalmente, após os efeitos da modernidade. Trata-se de experiências pluralistas que se mostram como enormes desafios para as culturas, uma vez que a gestão de conflitos e de correntes tradicionais ainda é um dilema social de grande impacto coletivo. No caso africano, as crenças religiosas que migraram para o continente, como o cristianismo e o islamismo, produziram enormes impactos sobre a vida cultural das comunidades tradicionais, porém, torna-se evidente que as crenças locais africanas acabaram por moldar as formas cristãs e islâmicas de lidar com o sagrado. Nessa perspectiva, embora as duas religiões sejam predominantes no continente e tenham convertido as populações autóctones, são as crenças e os valores tradicionais que realmente medeiam as expressões culturais atuais.

Desse modo, a forma como o poder tem sido exercido nas sociedades africanas reflete em partes as práticas religiosas e os valores culturais. Pois, muitos africanos hoje mantêm ainda as crenças derivadas de cosmologias tradicionais, mesmo vivendo em cidades grandes, e elas tendem a operar nas atividades diárias, em todos os níveis da sociedade. Na maioria dos países africanos a pluralidade religiosa afeta todos os níveis sociais, assim, independente de classe social, muitos indivíduos se aproximam de várias correntes religiosas ao mesmo tempo (ELLIS e HAAR, 1998).

Entretanto, os efeitos da dinâmica religiosa sobre o comportamento social na África reforçam elementos históricos de muitos séculos, não se pode compreender esse fenômeno como algo recente ou resultante do processo de descolonização. Trata-se de movimentos culturais seculares que podem ser remetidos à expansão islâmica, posteriormente, a migração cristã sobre a África subsaariana. De qualquer forma, a interação entre essas religiões exógenas com as crenças tradicionais locais produziu cosmologias particulares que comandam a vida social e cultural dos países do continente.

Cabe recordar que religião se refere a um termo ocidental que advém das palavras latinas *religio*, *religere* e *religare* que possuem o significado de religar, reler ou reeleger (ALVES, 1989; COUTINHO, 2012). Através disso, entende-se a mesma como o intuito de explicar a ligação da humanidade com a divindade, logo tem-se como uma característica da religião a conexão do homem com algo transcendental, superior e divino. Contudo, muito além do sentido original de aproximação ao divino, a religião desempenha um papel crucial no fortalecimento

da coesão social nas nações africanas, ou mesmo, produzir efeitos contrários *a posteriori*, sendo origem de tensões e conflitos étnicos e políticos.

Paradiso (2014b) aponta o fenômeno religioso como uma 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, logo, a definição de religião transfigura-se de acordo com o contexto cultural (COUTINHO, 2012). Assim, o autor explica que no ocidente a religião é associada a algo transcendente, ou seja, é responsável por fazer a ponte entre o homem e entidades superiores. No Oriente, bem como em sociedades budistas e hinduístas não se vê o transcendentalismo, mas o panteísmo, onde existe um deus para cada coisa. Para os africanos, hoje a religião passa a ser sinônimo de sistemas pluralistas de crenças (ALVES, 1989). Portanto, entende-se a religião como a ligação com a própria natureza e seres vivos, em consonância às forças míticas.

Para Coutinho (2012) existem duas óticas que ajudam a definir a manifestação de religiosidade: a visão substantiva e a visão funcional. Dessa maneira, respectivamente, uma reúne crenças, práticas, valores e organizações e a outra oferece normas, coesão, tranquilidade, estímulo, sentido, experiência, maturidade, identidade e redenção.

Há muito tempo, permeia-se no âmbito social um conflito teórico acerca da condição da religiosidade, como algo benéfico e essencial ao ser humano. Portanto, muitos pensadores se voltam à ótica funcional como forma de análise para encontrar a função social da religiosidade e assim dar resposta a esse questionamento. No decorrer de sua vida, Karl Marx, obteve duas frentes de pensamento a respeito desta questão, Paradiso (2014b) explica que a frase “A religião é o ópio do povo”, dita por Marx, não o satisfaz, visto que a maneira como o pensador a defende a reduz apenas a ideia de uma espécie de “felicidade ilusória dos homens” e dessa maneira, aplica um tom negativo à religião como um todo. Por conseguinte, o homem quando dominado pela religião afasta-se da razão e torna-se conformado com o mundo ao seu redor não possuindo ambições e força de vontade para enfrentar seus dilemas diretamente. Além disso, Marx sustentava a explicação de que a religião pode ser traduzida como um sinônimo de crenças monoteístas – as instituições – a exemplo o Judaísmo, Islamismo e cristianismo (PARADISO, 2014b). Através dessa conclusão, o autor propõe o conceito de “drogadicção” com o intuito de explicar o ponto de vista de Marx sobre a maneira como os fiéis se autoalienam através das formas e palavras sagradas.

Karl Marx (1946) defendeu a religião como uma trincheira de alienação e desserviço à luta de classes e explica que ela é usada pelos opressores a fim de dominar as minorias, contudo, o pensador percebe que os oprimidos podem se valer para contra-atacar o opressor. Paradiso (2014b) expõe as aflições pertinentes de Marx e Engels, a respeito do teor adormecido do contradiscurso, do ato de revidar dos oprimidos quando em uma luta de classes.

Para Loiola (2011), antes do processo de invasão, muitos povos colonizados já detinham de seu conjunto de crenças, mitos e rituais, a fim de adorar seu passado e todos que nele habitam.

Nisso, a crença passa a ser a resposta para o que não se consegue explicar, fonte de benção, de terra fértil, contra epidemias, ou seja, um consolo mítico e resignação.

Paradiso (2014b) enfatiza que tanto a religião como a religiosidade são relevantes em um âmbito colonial, isso porque ela é uma espécie de aparato aos grupos antagônicos, como forma de justificar aspectos políticos que reverberam os conflitos coloniais. A partir disso, a religião torna-se uma peça-chave para os colonizadores (missionários cristãos, por exemplo) ou para seu antônimo, os colonizados que a utilizam como forma de resistir a opressão e fomentar a descolonização e o fim do poderio europeu. “A fé embala todos os contextos, culminando com o político, e assim, essa mesma força também é revelada pelo europeu colonizador, a fim de justificar a conquista colonial e impor a sua hegemonia” (PARADISO, 2014b, p. 75).

Desse modo, a importância religiosa para a colonização, assim como a crença na superioridade de determinada religião, culminou na ocorrência de conflitos entre indivíduos pertencentes a diferentes culturas. Contudo, os conflitos não ficaram isolados somente a um momento histórico, todas as divergências continuam causando embates ao redor do mundo.

Na literatura, esses conflitos contemporâneos e históricos são representados no romance africano, a partir do resgate das primeiras aproximações religiosas e culturais entre europeus e africanos, ou mesmo, com o mundo muçulmano. As tensões sociais violentas entre colonizadores e colonizados dão espaço aos embates étnicos na África pós-colonial. Assim, a escrita literária também se reconfigura para ser capaz de representar esse fenômeno dualista, a partir do choque de crenças tradicionais africanas com as religiões europeias e com o mundo árabe.

2. As divergências religiosas na obra *O outro pé da sereia* de Mia Couto

O romance *O outro pé da sereia* (2006) do escritor moçambicano Mia Couto tem como enfoque o confronto entre culturas, principalmente o confronto entre religiões. Uma que obedece a uma lógica mítica, primordial; e a outra que é estrangeira e letrada. Assim, são as diferenças de costumes e crenças que se sobressaem no romance (BEZERRA, 2008; CARREIRA, 2007; LOPES, 2016). Assim, o prisma cultural na obra de Mia Couto é um exemplo de que “a viagem não começa quando se percorrem as distâncias, mas quando se atravessam as nossas fronteiras interiores” (COUTO, 2006, p. 65). Para Carreira (2007), Mia Couto traz à tona muitos questionamentos acerca dos estereótipos que envolvem a África. O autor vai além de questões político-sociais contemporâneas, partindo da premissa de que é preciso que o africano reencontre suas origens, suas tradições, seus cultos, suas crenças.

O outro pé da sereia (2006) é um romance que se desenvolve mediante a técnica de narrativa em abismo, na qual o autor entrelaça duas histórias paralelas, interligadas por uma personagem. A primeira, relatada no ano de 2002, mostra como Mwadia Malunga e seu marido, Zero Madzero, encontram uma imagem de Nossa Senhora abandonada nas imediações de um rio, próximo do lugar em que vivem, significativamente denominado Antigamente.

Entre os verdes sombrios, figurava a estátua de uma mulher branca. Era uma Nossa Senhora, mãos postas em centenária prece. As cores sobre a madeira tinham-se lavado, a madeira surgia, aqui e ali, espontânea e nua. O mais estranho, porém, é que a Santa tinha apenas um pé. O outro havia sido decepado... Ali se exibia as ossadas completas de pessoa humana (COUTO, 2006, p.38)

Ao encontrar a imagem, Zero Madzero procura pelo adivinho Lázaro Vivo, um homem que se convertera numa figura mítica, com intuito de pedir permissão para entrar na floresta e conseguir um lugar para a Santa. Naturalmente, a esposa estranha o fato de seu marido, pastor, querer se consultar com o adivinho, uma vez que sua igreja proibia as cerimônias tradicionais. No entanto, Zero Madzero insiste no fato de que “a igreja proíbe, mas, às vezes, a circunstância é maior que a situação” (COUTO, 2006, p. 39). Nesta passagem percebe-se a influência do cristianismo dentro da África contemporânea, onde não se realizam cerimônias e ritos tradicionais do passado devido aos conflitos já ocorridos que culminaram na negação e desaprovação das raízes culturais.

Mwadia acaba sendo encarregada de ir à Vila Longe, onde vive a sua família, para providenciar um destino à imagem. Nesta história de retorno à casa natal, são apresentados uma série de personagens e seus dramas pessoais. A segunda é uma narrativa histórica, que, em capítulos alternados, conta como a referida imagem de Nossa Senhora chegou a Moçambique, levada pelo jesuíta D. Gonçalo da Silveira e o Padre Manuel Antunes em uma nau portuguesa em 1560. A imagem, benzida pelo papa, foi destinada ao imperador do mítico reino de Monomotapa, a fim de catequizar a região.

O propósito da viagem é realizar a primeira incursão católica na corte do Império do Monomotapa. Gonçalo da Silveira prometeu a Lisboa que baptizaria esse imperador negro, cujos domínios se estendiam até o Reino de Prestes João. Por fim, a África inteira emergiria das trevas e os africanos caminhariam iluminados pela luz cristã (COUTO, 2006, p. 51).

Os acontecimentos dessa viagem, que em determinado período, refletem problemas contemporâneos, envolvem ainda o conflito pessoal do jovem sacerdote Manuel Antunes, que será seduzido pelos ritos e ritmos africanos. Durante a viagem, há diversas instâncias em que o choque cultural se manifesta. Grande parte deles gira em torno da imagem da santa, que Nimi Nsundi, o escravo encarregado de guardar a pólvora e gerir os fogareiros, associa de imediato à Kianda, deusa das águas. Assim como o escravo, Padre Antunes vive um contato com a santa que é inaceitável, segundo a visão cristã. Sonha com uma mulher despedindo-se dele e, ao fazer isso começa a despir-se, dizendo-lhe que é deste modo que ele há de lembrar-se dela. No sonho, a mulher se apresenta como Kianda, embora ainda personificando Nossa Senhora. O sonho é o início de um conflito religioso e identitário.

Diante dele estava Nossa Senhora, em carne e osso. As suas vestes estavam encharcadas, foi entrando nas águas, os braços movendo-se como se fossem barbatanas, os olhos redondos, sem pálpebras.

-Sou Kianda, a Deusa das águas. (COUTO, 2006, p.58).

No decorrer do romance, muitos outros conflitos religiosos vêm à tona, principalmente quando um casal afro-americano chega em Vila Longe. Benjamin e Rosie são um casal com muita fé cristã e estão à procura de suas ancestrais raízes africanas, porém, encontram um embate entre se assumirem africanos e continuarem a ser cristãos.

Vendo a imagem de Benjamin e Rosie em frente a igreja, Arcanjo comentou:

-Foi nesse momento que vocês saíram da África.

-Desculpe?

-Vocês não saíram da África quando vos levaram nos barcos como escravos.

-Vocês saíram quando entraram na igreja e se ajoelharam perante Jesus.

(COUTO, 2006, p.188).

No romance torna-se visível através de Zero Madzero, africano que rejeita suas raízes religiosas, e também através de Benjamin, afro-americano que procura seus traços africanos, mas possui imensa crença na religião dos ocidentais, o processo de desconstrução da tradicional cultura africana, resultado de inúmeros conflitos entre colonizadores e colonizados. Para Dourado (2008), a identidade do indivíduo africano moderno pode significar o distanciamento dos modelos sedimentados, assim como, o abandono das práticas tradicionais de religiosidade e organização social, portanto, deve-se recriar uma nova identidade que transite nesse espectro de ancestralidade e modernidade.

Serra (2012) afirma que nessa obra de Mia Couto podem ser percebidas as vozes do colonizador, do colonizado e do neocolonizador. Nessa perspectiva, os processos culturais híbridos tomam centralidade no enredo, as identidades se relativizam no momento em que transitam entre vários lugares, o que faz dos personagens parecerem não pertencer a um espaço apenas. Até mesmo o título chama a atenção à ideia de pertencimento, de território diferente, o “outro pé da sereia” se associa ao outro espaço de encontro, de pertença. A santa católica passa a ser também Kianda, mesmo desfigurada pela ausência do pé, a imagem de Nossa Senhora se mescla a cosmovisão africana.

O escravo Nimi Nsundi desequilibrou-se e tombou, desamparado, no convés. Das suas mãos escapou um pedaço de madeira. Com o olhar tresloucado, o padre inspecionou a virgem apenas para se certificar do que ele mais receava: a estátua faltava-lhe um pé (COUTO, 2006, p.197).

Vão me acusar dos mais terríveis crimes. Mas o que fiz foi apenas libertar a deusa, afeiçoar o corpo dela a forma original (COUTO, 2006, p. 208).

Portanto, a imagem da santa é a própria representação da mestiçagem que perpassa a obra e a maneira como ela é percebida sempre dependerá do olhar que a ela é lançado. O sincretismo religioso se converte em elemento motivador para a narrativa.

3. O encontro das religiões em *A gloriosa família: o tempo dos flamengos* de Pepetela

Pepetela dedica-se ao exercício da escrita há cerca de 40 anos. E essa prática resultou em um quantitativo de quase 12 obras publicadas, cujos enredos apresentam importantes informações sobre as questões históricas e/ou memórias, e através desse cenário, as obras abordam aspectos como a colonização, a discriminação, a miscigenação entre outras temáticas relevantes em uma África que vive as tensões derivadas do colonialismo e ainda se veem fortemente resquícios das dominações que sofrera (XAVIER, 2008).

O romance *A Gloriosa Família – o tempo dos flamengos*, publicado em 1997, é considerado uma síntese baseada principalmente no *leitmotiv* sobre a difusão entre história/memória e a ficção (XAVIER, 2008). Visto que, no avançar das páginas, o leitor descobre que a narrativa é uma espécie de paródia baseada no livro de Antônio de Oliveira Cadornega, *História Geral das Guerras Angolanas*. Dessa forma, através da peculiaridade do narrador, o enredo se constrói mostrando uma face distinta do exato recorte de sete anos (1942 -1948), em que a região da Angola esteve dominada pelos holandeses. Esse acontecimento esteve pautado principalmente nos interesses econômicos que resultaram em um intenso tráfico negreiro de Luanda ao Brasil.

O romance possui doze capítulos e apresenta como personagens principais Baltazar Van Dum e seus onze filhos. Desses, três são considerados do quintal, ou seja, são filhos que o patriarca da família havia tido com escravas e que por serem bastardos perdiam todos os direitos de filho legítimo. Como mostra:

Catarina era um ano mais nova que Nicolau e ajudava na lide doméstica, como uma criada, pois D. Inocência aproveitava todos os momentos para lhe mostrar que era inferior de direitos aos seus filhos, nascidos dentro de casa e segundo todos os preceitos da Santa Madre Igreja (PEPETELA, 1999, p.21).

O título do romance, *A Gloriosa Família*, intencionalmente conceitua a família Van Dum como o cenário para todos os entraves históricos entre mafulos – sinônimo de holandês em Luanda – e portugueses. Já o subtítulo sugere o tempo em que os holandeses tiveram o domínio de Angola, por isso, *o tempo dos flamengos*.

A partir da leitura, torna-se perceptível que o romance traz ao leitor os conflitos flamengo-portugueses em relação à diversidade de atuações no domínio militar, religioso e cultural entre outros. Baltazar Van Dum, por ser flamengo de origem e ser simpatizante da religião católica consegue equilibrar-se perante os dois inimigos (Portugal e Holanda) e, por isso, é um dos poucos que não se refugia em Massangano – comunidade onde os portugueses se refugiaram quando os holandeses chegaram a Luanda. Por isso, o romance de Pepetela acaba por evidenciar a importância histórica que resultou na construção da identidade angolana (XAVIER, 2008). A gloriosa família mestiça de Baltazar Van Dum e suas relações com os portugueses, negros africanos e holandeses representam a própria sociedade angolana e a forma como ela transfigurou-se em nação.

Bandileone (2013) afirma que o peculiar escravo mudo aparece com importante papel

na obra, com o intuito de dar voz à margem da sociedade angolana e assim fazer ouvir os anseios de uma parcela que lutava pelo fim do colonialismo. Dessa maneira, esse emblemático personagem narra conflitos entre portugueses e holandeses, e dentro desses estão os conflitos religiosos fomentados pelos católicos e protestantes calvinistas, respectivamente.

A colonização portuguesa se concretizou com o auxílio da religião e julgando a fé verdadeira e a salvação a quem se convertesse ao cristianismo. Logo, desde o século XV missionários europeus, jesuítas principalmente, invadiram parte da África propondo a evangelização e abolindo as manifestações religiosas nativas, bem como, divindades dos espíritos, curandeiros, feiticeiros, ritos de passagem, cerimônias para os recém-nascidos e os mortos, as oferendas, a leitura de búzios entre outros (ROCHA, 2018). Como aponta o romance de Pepetela situado no ano de 1642, onde se vê a tamanha influência católica na capital de Angola, Luanda. Pois, as ruas possuíam nomes de religiosos católicos - “Viemos a voar pelo alto das barrocas e entrámos na cidade alta pela calçada de Santo Antônio” (PEPETELA, 1999, p.15) - e lá estava fixado o colégio dos Jesuítas - “Os dois escravos que com ele entraram no antigo colégio dos Jesuítas [...]” (PEPETELA, 1999, p.11) – que mais tarde, por estar ocupado pela companhia das índias ocidentais seria cenário dos jogos de Baltazar Van Dum com seus amigos holandeses.

No período em que os holandeses ocuparam Luanda, a religião católica, assim como os portugueses, sofreu pressão por parte dos holandeses adeptos do protestantismo calvinista e o clero católico, juntamente com escravos e fiéis portugueses, fugiram às pressas da cidade.

Vamos agora aproximar-nos do Convento dos Franciscanos, neste momento abandonado, pois os frades fugiram com o governador e mais os Jesuítas do Colégio e os padres da Sé e os moradores da cidade de Luanda (PEPETELA, 1999, p. 15).

Com isso os holandeses difamavam e julgavam a organização e doutrinas católicas. Muitos deles não concordavam com a forma com que a Igreja Católica esbanjava ouro e prata em suas arquiteturas e estátuas religiosas. Como mostra o momento em que Baltazar ouve a seguinte crítica do secretário Crosen:

- Sacrilégios! A verdadeira religião não aceita esses ídolos do demônio, esse luxo e ostentação das igrejas papistas. Seria uma medida muito santa apanhar esses objetos todos e fundi-los. A prata e o ouro devem servir para outros fins, não para decorar lugares de culto. O incorruptível Calvino ensinou isso. [...] Era um acto de amor a Deus despojá-los desses objetos de pecado. Eu sei que os padres deles queimam os ídolos que encontram nas mãos dos nativos, porque esses ídolos pagãos são objetos do Mal. Muito bem. Mas tem o mesmo tipo de objetos, de ídolos infectos, só que eles, só que nem todos são de madeira, muitos são de ouro e prata. Para eles os ídolos já são sagrados. Pois mereciam também serem queimados. (PEPETELA, 1999, p. 37).

Para a igreja católica, os calvinistas eram hereges e muitos dos portugueses temiam mudar de religião. “Mas o santo bispo Francisco de Soveral tinha sido consumido pelas febres e pela tristeza de ver Angola em riscos de se tornar calvinista” (PEPETELA, 1999, p.69).

Além disso, o romance mostra passagens relevantes sobre a perseguição religiosa que os nativos sofriam, porque não podiam demonstrar quaisquer tipos de culto que não fosse cristão, pois para os europeus, as religiões africanas não eram válidas de consideração.

Este padre era um adepto da estratégia de convencer as pessoas à força. E tinha uma versão profunda a todas as estatuetas de madeira ou aos chifres com pozinhos ou fios de tendões de animais, que usamos para não termos azares ou até apenas para nos enfeitarmos. Foi uma confusão na sanzala, com o padre a entrar nas cubatas e a atirar para o meio do terreiro todas bugigangas que lhe pareciam suspeitas de terem trato com o demônio (PEPETELA, 1999, p. 196).

A obra *A Gloriosa Família: tempo dos flamengos* define, através da gloriosa família de Baltazar Van Dum, juntamente com o ambiente e momento histórico (7 anos de dominação holandesa) que a narrativa foi sintetizada, a relevância desse processo histórico para a formação e o desenvolvimento de Angola. Esse território acaba por sintetizar encontros étnicos e religiosos plurais que produzem efeito direto sobre a história cultural de Angola, assim, a miscigenação entre negros nativos, portugueses e holandeses, reflete a dinâmica social da nação africana.

4. Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra de Mia Couto

Dentro do contexto cultural, a religiosidade de um povo é ponto de grande importância dentro da identidade de uma sociedade. Nas literaturas africanas, a presença do fator religião é notável com frequência, levando em consideração o grande papel que o fenômeno religioso teve durante o período colonial, tendo em vista que já eram presentes nas sociedades africanas e também outras foram inseridas à força pelos colonizadores, que apresentavam diferente modo de ver o mundo (PARADISO, 2014a). Desse modo, questões religiosas também estão presentes nas obras de Mia Couto, em *Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra* (2003), o elemento da religiosidade constrói toda a obra, a partir dos sincretismos e transitividade dos personagens que revelam uma tentativa de preservação dos costumes do povo moçambicano.

No enredo, não é apenas a religiosidade que tem seu espaço de estudo, a obra também apresenta diversos temas inseridos no decorrer do romance, como é analisado por Flexa (2013) ao discutir a história na ficção moçambicana, Diniz (2008) analisou as identidades em trânsito do romance, enquanto Feitosa (2008) analisa a percepção das paisagens da obra, e Pontes (2014) estuda a presença da morte e a ancestralidade no romance. Nessa grande diversidade temática inserida na obra, observa-se a importância da escrita de Mia Couto dentro das literaturas africanas, documentando as reflexões sobre a identidade cultural dos povos africanos, e criando portas para o mundo conhecer os costumes presentes na sociedade moçambicana através da escrita literária.

Partindo para o enredo, a narrativa se passa em um período de paz, após anos de guerra,

em um Moçambique pós-colonial. Toda a narrativa acontece em Luar-do-Chão, uma ilha em estado de decadência física, social e espiritual, onde a família do protagonista Mariano reside. Mariano é o narrador em primeira pessoa que ainda jovem foi levado para a cidade grande fora da ilha para estudar, a obra inicia-se com seu retorno ao local de origem após muito tempo, ao qual se dirigia para o velório de seu avô, chamado Dito Mariano, tendo o mesmo nome do neto. Já na ilha, Mariano, de início, descobre que seu avô lhe deixara as chaves da casa da família, para que passasse a cuidar dela, mesmo seu avô tendo três filhos, ele que havia sido escolhido. Mariano também foi encarregado pelo seu avô em conduzir a cerimônia de sepultamento, já que quando menor, Dito Mariano apresentava um amor incondicional pelo seu neto.

Desde o início da narrativa já se observa a presença da religiosidade no enredo, no trecho abaixo se observa essa questão:

Logo na primeira noite após a sua morte, depositaram Dito Mariano num caixão. Sobre aquela mesma mesa o encaixotaram, acreditando ter ele superado a última fronteira. A Avó Dulcineusa tentou chamar o padre. Mas a família, razoável, se opôs. O falecido nunca aceitaria óleos e rezas. Respeitassem esse descreer. Dulcineusa não respeitou. A coberto da noite, ela se infiltrou na casa acompanhada pelo padre. E olaram o defunto, tornando-o escorregadio para as passagens rumo à eternidade (COUTO, 2003, p. 41).

Observa-se, na descrição do ocorrido, a presença de duas tradições religiosas presentes no local, primeiramente o catolicismo, onde a avó Dulcineusa leva, mesmo contra a vontade de Dito Mariano, um padre para fazer-lhe unções em seu falecido corpo. A existência do catolicismo na sociedade moçambicana iniciou-se com a chegada dos portugueses no local, onde fora imposta como religião única e verdadeira. A avó apresenta crenças incorporadas da cultura portuguesa ao praticar o catolicismo, mesmo com a independência, os valores inseridos na sociedade não sumiram. Já o avô pelo fato de nunca aceitar essa interferência de outra religião em sua terra, representa a resistência da tradição do povo com a chegada dos portugueses, sendo fiel à outra religiosidade, que fora transmitida através das gerações de seu povo. É perceptível também a presença da “eternidade” como uma crença que após a vida haverá um próximo lugar, onde Dito Mariano estava encaminhando-se.

Junto de Mariano também veio um médico à ilha para dar o diagnóstico final da morte do avô, porém após examinar, o médico ficou sem explicação para o que havia ocorrido. Dito Mariano ainda não estava morto por completo, ele estava em um estado de morto-vivo, pois seu corpo recusara-se a ir enquanto houvesse pendências a serem resolvidas em Luar-do-Chão. Quem ficou responsável em resolver essas pendências era Mariano, onde tinha o objetivo de tentar unir a família novamente, e libertar Luar-do-Chão de sua decadência, o avô passou a se comunicar com o neto através de cartas, com o próprio Mariano escrevendo-as, porém com a presença de seu avô no seu subconsciente.

Durante uma caminhada que Mariano fazia com sua avó, ele se deparou com a igreja de Luar-do-Chão onde fez a seguinte reflexão:

Quando entro na igreja entendo melhor a insistência da Avó. Em contraste com a decadência do bairro, a igreja está pintada, mantida, e até um pequeno jardim envaidece a cercania. É o mais antigo dos edifícios, um templo contra o tempo. Num mundo de dúvidas, onde tudo se desmorona, a igreja surge como a memória mais certa e permanente. [...]

— E como está o teu pai?

Pergunta-me antes de eu responder à sua primeira questão. Ele sabe que meu pai há muito que perdeu fé no deus dos católicos. Para ele era claro: Fulano tinha a sua fé exclusiva, fizera uma igreja dentro de si mesmo (COUTO, 2003, p. 87).

É perceptível a importância dada à igreja, visto que está totalmente restaurada e impecável, contrapondo ao restante das construções, sendo um “templo contra o tempo” onde “a igreja surge como a memória mais certa e permanente”, a descrição deixa claro o papel da religiosidade para a sociedade, sendo o templo, o único local resistente a tudo, e onde se deposita a confiança do povo moçambicano.

Após a descrição, Padre Nunes pergunta a respeito do pai de Mariano, chamado Fulano Malta, e Mariano indica que seu pai não segue mais aos costumes católicos há muito tempo, e que passou a seguir sua própria fé. Acontecimento esse pode ser decorrente do fim da imposição total do catolicismo após a independência moçambicana de Portugal, o que lhe permitiu ter sua fé exclusiva e abrir espaço para seus próprios pensamentos sobre o mundo, a transcendência e a espiritualidade.

Após Mariano e sua avó entrarem na igreja, ele se depara com um burro dentro do templo e fica intrigado com a presença do animal no local, posteriormente Mariano convence sua avó de contar o porquê da presença do burro ali. A história trata-se de uma noite tempestuosa onde estavam o Padre Nunes e Dulcineusa dentro da igreja, com batidas na porta entrou um morador da ilha anunciando o naufrágio de um barco onde o único sobrevivente fora um burro, o qual também entrara na igreja enquanto a porta havia sido aberta, o Padre tentou retirar o animal do templo sagrado, mas ele se recusava a sair. Após ter ido às pressas à costa verificar o ocorrido, acabou tendo um surto com a horrível situação, e após sair em desespero do local, acaba entrando em outro lugar:

[...] Rezava baixinho para que fosse coisa passageira, mas o padre não dava mostras de recuperar. Perto dos pântanos, por fim, ele se deteve frente à casa do feiticeiro Muana wa Nweti. Após uma hesitação entrou na obscuridade da palhota. Pediu ao feiticeiro:

— Atire os búzios, Muana wa Nweti.

O adivinho, intrigado, levantou os olhos. O padre insistiu, encorajando: ele que atirasse os búzios que ele queria saber do seu destino, agora que os anjos o tinham deixado tombar, sem amparo, no vazio da incerteza.

— Deixe os búzios falarem (COUTO, 2003, p. 100).

É perceptível que a situação não trata de algo comum, o Padre Nunes em meio a uma tragédia, foi afetado pela cultura local, participando de ritos pagãos. A referente passagem também mostra a ainda presença das religiões africanas na cultura, onde o Padre recorreu em momento de desespero, aceitando ambas as religiões praticadas no local, tudo isso decorrente do processo colonial em que houve imposição ao catolicismo, mas também a resistência das crenças dos povos nativos.

Diante da situação, Dulcineusa ficou espantada e curiosa com o ato do Padre, e após muito insistir o Padre contou a ela o que lhe fora revelado: “Esse burro, Dona Dulcineusa. Prometa-me que vai tratar dele” (COUTO, 2003, p. 101), o burro era a alma de todos os afogados no naufrágio, e desde então ele nunca mais saíra da igreja. É novamente notável também com o desenrolar da história a presença de crenças, neste caso que todos os espíritos dos afogados estariam dentro do único sobrevivente, o burro.

Adiante é aparente no livro a menção aos rituais, dessa vez, quem está praticando é o coveiro da ilha, o qual Mariano tinha ido visitar a pedido de seu avô, chegando lá se deparou com Curozero Muando purificando-se:

Curozero Muando não me vê chegar. Encosto-me ao tronco da mafurreira enquanto o observo. O coveiro está sentado junto a uma fogueira, pernas abertas quase a roçar as chamas. Sobre o lume está uma lata de água fervendo. Curozero recebe os vapores em pleno rosto. Tais são os calores que até dos olhos parece transpirar. É assim que os coveiros fazem para se purificarem. Mexem em poeira dos mortos, por isso devem ser lavados por águas que não escorreram por cima de nenhuma terra (COUTO, 2003, p. 157).

O romance prossegue com Mariano buscando compreender o passado da ilha, recebendo cartas de seu avô sobre o que fazer, em meio a inúmeros acontecimentos, como o fechar da terra. Mariano também tem grandes revelações sobre seu passado, em que na realidade Dito Mariano é seu pai, e não avô, explicando o amor incondicional que o avô tinha a ele durante a infância, ao final Dito Mariano, sem mais segredos, consegue finalmente se despedir de vez do mundo dos vivos, deixando uma última carta ao filho Mariano:

Venha aqui e se deite. Verá que o dormir, nesta berma, se faz da mais funda indolência. Agora, eu já durmo além do sono. Dormir é um rio, um rio feito só de curva e remanso. Deus está na margem, vigiando de sua janela. E invejando o irmos, infinitos, vidas afora. Vem daí o cansaço de Deus. Esse Deus do Padre Nunes se consome na desconfiança. Há séculos que Ele deve controlar a sua obra, com seu regimento de anjos. O nosso Deus não necessita de presença. Se ausentou quando fez a sua obra, seguro de sua perfeição (COUTO, 2003, p. 259).

Mais uma vez tem-se a comparação de duas religiões presentes no local, agora com o olhar crítico de Dito Mariano sobre o Deus dos católicos, comparando-o com o de suas crenças, tornando ainda mais evidente.

5. A conversão religiosa em *A flecha de Deus* de Chinua Achebe

O romance do escritor nigeriano Chinua Achebe (1930-2013), intitulado *A flecha de deus* (2011), apresenta em seu enredo uma trama sobre a colonização inglesa em seis aldeias da cultura Igbo que juntas compõem Umuaro. Desse modo, reflete como as questões religiosas e culturais se chocam quando lançadas em um período de crise. Akanbi *et al.* (2018) investigam o papel do líder, juntamente com sua representação da força divina e a relação que este estabelece com os demais indivíduos, além de debater se o poder e a vontade da divindade estão no representante ou no próprio povo, o responsável pela adoração, o estudo ainda examina a atitude do líder que não prioriza as vontades dos devotos do deus.

A personagem principal é o sumo sacerdote Ezeulu, do deus em comum das seis aldeias, Ulu que remete a proteção. Akanbi *et al.* (2018) elucidam que o deus é usado de modo metafórico para simbolizar a união das aldeias, de modo que o próprio povo é quem elege o porta voz do deus, desta forma, o povo tem o poder em suas mãos. A religião dos povos nativos é voltada para diversos deuses representativos que por meio de seus sacerdotes se manifestam. Assim, as crenças e os costumes religiosos são extremamente respeitados dentro das aldeias, bem como alguns animais e eventos que possuem grande significado.

Com a chegada dos ingleses, o sumo sacerdote, visando conhecer os colonizadores que ameaçam a pouca paz do seu *compound* e devido à amizade com o capitão que representa a autoridade inglesa na região, decide escolher seu filho Oduche para que possa conhecer as práticas religiosas do europeu e seus costumes, de modo a informá-lo. Akanbi *et al.* (2018) enfatizam o papel de Ezeulu na representação da resistência das crenças religiosas e culturais dos seus povos, de modo que permitindo o seu próprio filho aderir aos costumes cristãos, fez com que o povo visse o sacerdote como um colaborador da colonização dentro da aldeia.

O lugar onde os cristãos construíram seu recinto de adoração não era longe do *compound* de Ezeulu. Enquanto ele estava sentado em seu *obi*, pensando no Festival das Folhas de Abóbora, ouviu o sino deles: gom, gom, gom, gom, gom. Sua mente voltou-se do festival para a nova religião. Não estava seguro sobre o que fazer com ela. No início, pensar 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. Também queria que ele aprendesse a ciência do homem branco, pois Ezeulu não ignorava, pelo que vira de Wintabota e pelas histórias que ouvira de seu povo, que o homem branco era muito sábio (ACHEBE, 2011, p.64).

Oduche, mesmo não tendo gostado da responsabilidade que seu pai lhe obriga, muda sua visão quando começa a frequentar a igreja, aos poucos esquecendo-se das crenças da aldeia onde cresceu e chocando-a com sua nova religião, pois como forma de demonstrar coragem à mitologia cristã, Oduche acaba por aprisionar uma cobra; este um animal extremamente sagrado

para a tribo, o que gera um grande atrito entre a comunidade que julga Ezeulu por ter facilitado contato com o homem branco.

— 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 se dirigem à jiboia como Pai. Ela não é senão uma cobra, a cobra que enganou nossa primeira mãe, Eva. Se você tem medo de matá-la, não se considere um cristão (ACHEBE, 2011, p.70).

O ocorrido envolvendo a jiboia e Oduche decorre da catequização do menino que passa a seguir os ensinamentos cristãos, refletindo na ausência do temor nas crenças de religião tradicional, cometendo aos olhos da aldeia uma desonra às práticas locais. A catequização de Oduche tornou-se resultado da sede de poder vinda de seu pai, que não contentando-se apenas com o seu poder religioso e cultural, vislumbrou adquirir a influência administrativa também, ao deixar os desejos de sua aldeia de lado (AKANBI *et al*, 2018).

Ezeulu nada mais era do que uma flecha no arco de seu deus. Esse pensamento o embriagava como vinho de palma. Novos pensamentos rolaram desordenados uns sobre os outros e acontecimentos passados assumiram um significado novo e excitante. Por que teria Oduche aprisionado uma jiboia em sua caixa? A culpa fora posta na religião do homem branco, mas teria sido essa a verdadeira causa? E se o rapaz fosse também uma flecha na mão de Ulu?

E o que dizer da religião do homem branco e até mesmo do próprio homem branco? Ezeulu estava à beira da blasfêmia, mas se sentia com disposição de espírito para ir até o fim no exame das coisas. Sim, o que dizer do próprio homem branco? Afinal, certa vez ele ficara do lado de Ezeulu e, de certo modo, ultimamente, ficara de novo do lado dele, ao exilá-lo, dando-lhe dessa forma uma arma com a qual lutar contra seus inimigos (ACHEBE, 2011, p. 279).

Para Akanbi *et al.* (2018), os ingleses interferiam nos assuntos religiosos em um segundo plano, o processo colonial traz consigo o discurso religioso como ferramenta de domínio, pois trouxe o imaginário de um deus único cristão, que justamente na hora mais necessitada da aldeia, é a opção de “salvação” vista pela comunidade. No entanto, a prioridade era no aspecto administrativo e colonizador, de modo a utilizar a mão de obra dos nativos para construir uma estrada que ligaria Umuaro a sua aldeia rival Okperi, demonstrando, assim, como os colonizadores não se importavam com os problemas internos e a cultura das aldeias.

Os ingleses buscavam facilitar o processo de colonização e utilizavam o recurso de escolher um representante local dentro da própria aldeia, deste modo eles escolhem o influente Ezeulu para um alto cargo, porém, com a sua recusa, o personagem é levado para Okperi onde fica preso por alguns dias; atrasando seus deveres como sacerdote de Ulu, iniciando assim uma crise na aldeia que teme perder toda a colheita e sofrerem com a fome se Ezeulu não quebrar as regras e comer os inhames, possibilitando a colheita.

O sr. Goodcountry viu na crise do Festival do Novo Inhame uma boa oportunidade para uma ação proveitosa. Ele planejara para o segundo domingo de novembro o serviço religioso de sua igreja dedicado ao início da colheita. O que angariasse na ocasião iria para um fundo destinado a construir um lugar de oração mais digno de Deus e de Umuaro. Seu plano era bastante simples. O Festival do Novo Inhame era uma tentativa equivocada dos pagãos de agradecer a Deus por todas as coisas boas que dá. Eles precisavam ser salvos desse erro, que agora ameaçava arruiná-los. Precisavam que alguém lhes dissesse que aquele que fizesse sua oferta de agradecimento a Deus poderia colher seus inhames sem temor de Ulu (ACHEBE, 2011, p. 311).

John Goodcountry é o professor missionário do Delta do Níger e que auxilia na catequização de Oduche. Akanbi *et al.* (2018) defendem que a atitude empregada por Goodcountry, em relação à superioridade que ele conta sobre o deus cristão, reflete na escrita a forma como a religião cristã foi usada como um instrumento pelos colonizadores, criando uma visão de elevação e irrefutabilidade quando posta ao lado de outras.

Toda Umuaro começa a se desesperar pelo descaso de Ezeulu, quanto à perda de toda a colheita caso ele não tome uma providência e desobedeça Ulu, a influência do deus juntamente com o seu sumo sacerdote para com os devotos do deus, se torna fraca quando se tem uma divergência de vontades (AKANBI *et al.*, 2018). Desta forma, o sumo sacerdote coloca seu desejo acima das necessidades da comunidade, se mostrando rancoroso com o próprio povo que um dia o elegeu como o sumo sacerdote. Ezeulu não busca uma maneira de adiantar o ritual devido a uma vingança pessoal contra seu povo que não o resgatou quando foi aprisionado, a mando do capitão Winterbottom em Okperi. Assim, atrasando a observação lunar e conseqüentemente ter de comer os inhames sagrados que determinariam o dia da colheita (AKANBI *et al.*, 2018).

E, assim, espalhou-se a notícia de que qualquer pessoa que não desejasse esperar e ver toda a sua colheita arruinada poderia levar sua oferenda ao Deus dos cristãos, que se asseverava ter o poder de proteger essa pessoa da ira de Ulu. Essa história, noutros tempos, seria acolhida com risadas. As pessoas, porém, tinham deixado de rir (ACHEBE, 2011, p. 312).

Akanbi *et al.* (2018) demonstram como a crise fez com que os próprios nativos se apegassem ao novo deus que os livrariam da punição de Ulu e salvaria sua colheita, além da falha do sumo sacerdote de tentar adivinhar a vontade do deus Ulu, prejudicando a devoção de seu povo. Deste modo, com a possibilidade da fome iminente, faz com que a comunidade pondere a nova religião, associando o significado de sobrevivência a ela que aparece em um momento oportuno.

A colheita dos cristãos, que se realizou alguns dias depois da morte de Obika, foi muito mais concorrida do que Goodcountry jamais poderia ter sonhado. Como recurso extremo, muitos homens de Umuaro haviam enviado um filho com um ou dois inhames como oferenda à nova religião, em troca da imunidade prometida. Daí em diante, qualquer inhame colhido nos campos do homem era colhido em nome do filho (ACHEBE, 2011, p.332).

Deste modo, a colonização mais uma vez atinge seu objetivo de submeter os nativos aos seus costumes e crenças, usando o cunho religioso como a carta final para a conversão dos povos locais. Achebe traz em seu romance uma reflexão imprescindível sobre os mecanismos e estratégias de colonização, a partir do discurso religioso europeu diante da fragilidade das relações e crises internas dos povos nigerianos.

Considerações finais

Em termos sintéticos, o estudo comparado apresentado foi capaz de fornecer importantes informações sobre a colonização africana, em especial os conflitos religiosos decorrentes da aproximação europeia às populações locais. Buscou-se apresentar elementos de interação entre as obras, a fim de construir um panorama analítico.

Assim, com o intuito de refletir sobre como os conflitos religiosos, no contexto de colonização, produziram efeitos marcantes sobre a dinâmica social, política e cultural da África ao longo dos séculos. Trata-se de uma discussão muito importante para se compreender as estratégias discursivas da colonização europeia, uma vez que as práticas religiosas e os ritos tradicionais foram alvos diretos do empreendimento colonial e conseqüentemente, o poder hegemônico europeu foi fortalecido pela expansão também de seu projeto único de religiosidade.

Evidentemente, os projetos de colonização europeia defrontaram-se com formas plurais de crenças e ritos que resistiram, à sua maneira, à força dominante do poder colonial, tornando-se práticas culturais híbridas. Essa transitividade de valores e visões de mundo e as diferentes formas de conceber a transcendência divina se converteram em conteúdos materiais para a produção literária africana pós-colonial. Por isso, o estudo comparado de obras ficcionais permite essa visão mais próxima dos mecanismos culturais de atualização e continuidade histórica.

Desse modo, a literatura torna-se um documento de compreensão sobre os fenômenos históricos e culturais da África colonial e pós-colonial. As aproximações culturais do período colonial tiveram na religiosidade um ponto central de apoio aos propósitos econômicos da expansão europeia sobre outros povos do planeta. Assim, a partir do viés literário, as histórias de Angola, Moçambique e Nigéria revelam as ferramentas discursivas da força colonial que atuaram sobre os povos africanos e que produziram efeitos intensos na dinâmica social do continente nos dias atuais.

REFERÊNCIAS

ACHEBE, Chinua. **A Flecha de Deus**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ACQUAH, Francis. **The impact of African traditional religious beliefs and cultural values on christian-muslim relations in Ghana from 1920 through the present: A Case Study of Nkusukum-Ekumfi-Enyan area of the Central Region**. Dissertation (Doctorate in Theology), Exeter: University of Exeter, 2011.

Adilson V. de Oliveira, Ana Cássia G. Bersani, Emilaine C. Alves, Felipe G. M. Vieira e Maria V. S. de Sousa

AGBIJI, Obaji M.; SWART, Ignatius. Religion and social transformation in Africa: A critical and appreciative perspective. **Scriptura**, v. 114, nº1, 2015, p.1-20.

AKANBI, Afolabi Olarongbe; AZIZ, Noor Hashima Abd; HALIM, Rohizah. The God and People's Power in Chinua Achebe's Arrow of God. **Journal of Humanities and Social Science**, v. 23, nº2, 2018, p. 68-77.

ALVES, Rubem. **O que é religião**. 7ª ed. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1989.

BRANDILEONE, A. P. F. N. A Gloriosa Família, de Pepetela: O Outro Lado da História. **Scripta Uniandrade**, Curitiba – PR, v.11, nº2, 2013, p.42-53.

BEZERRA, Rozilda. 'O outro pé da sereia': identidade e alteridade no encontro entre culturas. **A Cor das Letras**, Feira de Santana, v. 9, n. 1, 2008, p. 171-186.

CARREIRA, Shirley de Souza Gomes. O outro pé da sereia: o diálogo entre história e ficção na representação da África contemporânea. **Vertentes**, São João Del-rei, v. 30, n. 1, 2007, p. 21-334.

COUTO, Mia. **O outro pé da sereia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

COUTO, Mia. **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

COUTINHO, José P. Religião e outros conceitos. **Revista Sociologia** - Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, v. 24, 2012, p.171-193.

DINIZ, Érika Ribeiro. **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra, de Mia Couto: identidades em trânsito**. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2008.

DOURADO, Lise. O outro pé da sereia: fronteira líquida entre o velho e o novo discurso identitário africano e afro-diaspórico. In: **Anais do XI Congresso Internacional da ABRALIC – Tessituras, Interações, Convergências** – São Paulo: USP, 2008.

ELLIS, Stephen; HAAR, Gerrie. Religion and politics in Sub-Saharan Africa. **The Journal of Modern African Studies**, 1998, v. 36, nº 2, p. 175-201.

ALEXA, Andreza dos Santos. História e identidade: um rio chamado tempo, uma casa chamada terra, de mia couto. **Revista Mulemba**, v. 5, n. 8, 2013, p. 29-40.

LOIOLA, José Roberto Alves. Pós-colonialismo e religião: possibilidades metodológicas.

Revista Caminhos, Goiânia, nº 1, v. 9, 2011, p. 159-174.

LOPES, João Marques. O colonialismo interno em *O outro pé da sereia*, de Mia Couto. **Letras de Hoje**, Lisboa, v. 51, nº 4, 2016, p. 11-20.

MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

PARADISO, Silvio Ruiz. Pós-colonialismo, resistência e religiosidade nas literaturas africanas: algumas perspectivas. **Revista Lusófona de Estudos Culturais**, [s.l.], v. 2, nº 1, 2014a, p. 72-83.

PARADISO, Silvio Ruiz. **Religião e Religiosidade nas Literaturas pós-coloniais africanas: Achebe e Mia Couto**. Tese de Doutorado. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2014b.

PEPETELA. **A Gloriosa Família: tempo dos flamengos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

PONTES, Daniela Santos de. **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra: a percepção da paisagem em Mia Couto**. TCC (Graduação) - Curso de Letras, Guarabira, 2014.

ROCHA, D. A fanática missão civilizadora de um religioso na Angola rural do século XVII (*A Gloriosa Família*, de Pepetela). **Estudos de Religião**, v. 32, nº 2, 2018, p. 191-211.

SERRA, Lilian P. Uma outra lógica: análise da obra *O outro pé da Sereia*, de Mia Couto, sob a perspectiva de estratégias textuais que se alicerçam sobre olhares múltiplos. **Crioula**. Belo Horizonte, v. 12, nº 1, 2012, p. 72-83.

XAVIER, Lola G. Pepetela: entre a história e a ficção. **Limite**, nº 2, 2008, p. 255-270.