

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

SORIBA DIAKHABY

**“AQUELE SERÁ UM MAR AFRICANO”: RELIGIÃO E CULTURA
ANGOLANA NA OBRA *A RAINHA GINGA*, DE JOSÉ EDUARDO AGUALUSA**

Vitória, 2023

SORIBA DIAKHABY

**“AQUELE SERÁ UM MAR AFRICANO”: RELIGIÃO E CULTURA
ANGOLANA NA OBRA *A RAINHA GINGA*, DE JOSÉ EDUARDO AGUALUSA**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal de Espírito Santo, como requisito final para a obtenção do grau de mestre em Letras.

Orientador: Prof. Dr. João Claudio Arendt

Vitória, 2023

FOLHA DE APROVAÇÃO

“AQUELE SERÁ UM MAR AFRICANO”: RELIGIÃO E CULTURA ANGOLANA NA OBRA *A RAINHA GINGA*, DE JOSÉ EDUARDO AGUALUSA

SORIBA DIAKHABY

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras – Mestrado em Letras
– do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo,
como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Aprovada em 12/04/2023.

Comissão Examinadora:

Prof. Dr. João Claudio Arendt
Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes)
Orientador Membro Presidente

Profa. Dra. Mariana Bracks Fonseca
Universidade Federal de Sergipe (UFS)
Examinadora externa titular

Prof. Dr. Vitor Cei Santos
Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes)
Examinador interno titular



Secretaria Integrada de Programas de Pós-Graduação
UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

**ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO DO CURSO DE MESTRADO EM LETRAS DO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS DO CENTRO DE CIÊNCIAS
HUMANAS E NATURAIS DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO - ATA Nº
479 – 12/04/2023**

Em sessão pública ocorrida no dia doze de abril de dois mil e vinte e três, em sessão virtual, conforme Portaria Normativa nº 08 da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação/UFES de 01 de julho de 2021, procedeu-se a avaliação da dissertação do discente **Soriba Diakhaby**. Às catorze horas, o Prof. Dr. João Claudio Arendt, UFES (Presidente da Comissão Examinadora de Defesa de Dissertação), deu início aos trabalhos, convidando a ingressarem à sala o Prof. Dr. Vitor Cei Santos, UFES (Examinador Interno) e a Profª. Drª. Mariana Bracks Fonseca, UFS (Examinadora Externa). A seguir, o presidente solicitou ao mestrando que fizesse uma explanação de seu trabalho intitulado **“AQUELE SERÁ UM MAR AFRICANO”: RELIGIÃO E CULTURA ANGOLANA NA OBRA A RAINHA GINGA, DE JOSÉ EDUARDO AGUALUSA**. Finda a apresentação, o presidente passou a palavra aos examinadores, que procederam à arguição do candidato. Ao final, a Comissão, em sessão reservada, deliberou pela **APROVAÇÃO** da referida dissertação nos termos do Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Letras e alertou que a aprovada somente terá direito ao título de Mestre após entrega da versão final de sua dissertação, em meio digital, à Secretaria do Programa. Encerrada a sessão, eu, Prof. Dr. João Claudio Arendt, presidente da Comissão Examinadora, lavrei a presente ata que vai com as devidas assinaturas.

Prof. Dr. João Claudio Arendt (UFES)
Orientador e Presidente da Comissão

Prof. Dr. Vitor Cei Santos (UFES)
Examinador Interno

Profª. Drª. Mariana Bracks Fonseca (UFS)
Examinadora Externa



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

PROTOCOLO DE ASSINATURA



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por
JOAO CLAUDIO ARENDT - PROFESSOR VOLUNTÁRIO
Departamento de Línguas e Letras - DLL/CCHN
Em 12/04/2023 às 15:51

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/689553?tipoArquivo=O>



Centro de Gestão de Informações
MIDÍAS DIGITAIS E DADOS
Data: 30/07/2021 10:42:00
WebSite: <http://portal.ufes.br>



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

PROTOCOLO DE ASSINATURA



O documento acima foi assinado digitalmente com senha eletrônica através do Protocolo Web, conforme Portaria UFES nº 1.269 de 30/08/2018, por
VITOR CEI SANTOS - SIAPE 3567469
Departamento de Línguas e Letras - DLL/CCHN
Em 14/04/2023 às 08:25

Para verificar as assinaturas e visualizar o documento original acesse o link:
<https://api.lepisma.ufes.br/arquivos-assinados/691036?tipoArquivo=O>

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de
Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

D536a Diakhaby, Soriba, 1995-
Aquele sera um mar africano: Religião e Cultura angolana
na obra a Rainha Ginga, de José Eduardo Agualusa / Soriba
Diakhaby. - 2023.
81 f.

Orientador: João Claudio Arendt.
Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal do
Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Religião. 2. Cultura. 3. Angola. 4. A Rainha Ginga. 5.
Ginga Mbandi. 6. José Eduardo Agualusa. I. Arendt, João
Claudio. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de
Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 82

Agradecimentos

Agradeço primeiramente à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento que me permitiu dois anos de formação acadêmica de qualidade. Igualmente atodas as instituições de financiamento de pesquisas no Brasil, que disponibilizam bolsas de estudos e pesquisas aos estudantes independentemente da nacionalidade.

Meus agradecimentos e gratidão à Professora Doutora Jurema José de Oliveira (Paz à sua alma) pelo incentivo e ajuda para entrar no mestrado na universidade federal brasileira.

Agradeço ao meu orientador Professor Doutor João Claudio Arendt pela paciência e dedicação a (re)leituras, a revisões e correções da minha dissertação. João, obrigadíssimo pela atenção, carinho e sobretudo por ser orientador do aluno estrangeiro que escreve no idioma estrangeiro. Gratidão!

Agradeço ao Professor Doutor Vitor Cei Santos, Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFES pela responsabilidade e profissionalismo. Gratidão Vitor por ajudas e por me dar sorrisos nos momentos escuros do meu percurso acadêmico.

Ao meu querido Professor, meu amigo Luís Eustáquio Soares, agradeço muito. Amigão que não me deixou cair na depressão, sentir tantas nostalgias do Senegal, tanta falta da família; que me mostrou e provou a indiferença entre ser branco, ser negro, ser católico, ser muçulmano, ser brasileiro, ser senegalês etc. Luís, obrigadíssimo pelo acolhimento e companheirismo de sempre. Gratidão!

Ainda agradeço conjuntamente ao Corpo Professoral do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade federal de Espírito Santo por me transmitir muitos conhecimentos. Também, agradeço meus colegas de turmas e conhecido/a(s) na Ufes por discussões, sugestões e debates de aprendizagens.

À minha família, particularmente ao meu irmão BAMADY DIAKHABY, agradeço imansa e infinitamente pela ajuda financeira, bênçãos e orações nessa viagem de estudo para o Brasil.

Glória à ALLAH, O Misericordioso, O Misericordador para me dar tanta força e coragem para seguir meus objetivos!

RESUMO

Esta dissertação pauta-se na literatura de ficção angolana, trabalhando com a narrativa *A Rainha Ginga* (2014), de José Eduardo Agualusa, como objeto de pesquisa. Partindo da leitura crítica da narrativa, o objetivo geral é investigar a problemática do catolicismo português e da cultura angolana no período colonial em Angola. Os objetivos específicos consistem em: analisar o contato entre o catolicismo português e a cultura religiosa (espiritual) tradicional nos reinos antigos (Congo, Matamba e Ndongo) da África central representados em *A Rainha Ginga*; analisar o percurso histórico da Rainha Ginga, protagonista feminina e líder não só do povo ambundo, mas de várias etnias e povos pelo viés da historiografia, da literatura e do romance de Agualusa; evidenciar a importância da literatura de ficção angolana no processo de construção da identidade cultural e tradicional com base em valores ancestrais. Para atingir ao objetivo geral proposto, o presente trabalho foi dividido em três capítulos, os quais dizem respeito aos objetivos específicos já listados. Inicialmente, no primeiro capítulo, apresenta-se o referencial teórico com uma revisão bibliográfica sobre as diferentes definições ou/e significados dos conceitos de religião e de cultura, tendo como base, respectivamente, os olhares da sociologia e da antropologia clássica. O segundo capítulo focaliza na apresentação e na análise da história da pessoa/personagem Rainha Ginga Mbandi. Por fim, no terceiro capítulo, analisa a problemática da religião e da cultura angolana no romance *A Rainha Ginga*, em que Agualusa ficcionaliza a vivência dos dois povos de religião e cultura diferentes, a saber, europeus e angolanos. A fundamentação teórica apoia-se nos estudos dos autores José Pereira Coutinho (2012), Gilberto Velho e Eduardo Viveiros de Castro (1978), João Antonio Montecúculo de Cavazzi (1965), Inocência Mata (2012, 2014), Flavia Maria de Carvalho (2011), Wagner Roy (2010), Alberto Oliveira Pinto; Maurício Wadman (2018); Dennys Cuhe (1999), Clifford Geertz (2008), Homi K. Bhabha (1998), Jame Hoke Sweet (2007), Jéssica Perreira Gonçalves (2019); José Rivair Macedo (2013); Roland Walter (2010), Mariana Brack de Fonseca (2012; 2018); Ana Claudia Santos Camerano (2018), Edgleice Santos da Silva (2018) etc.

Palavras-chave: religião; cultura; Ginga Mbandi; Angola; *A Rainha Ginga*; José Eduardo Agualusa

ABSTRACT

This dissertation is based on Angolan fiction literature, working with the narrative *A Rainha Ginga* (2014), by José Eduardo Agualusa, as a research object. Starting from a critical reading of the narrative, the general objective is to investigate the problematic of Portuguese Catholicism and Angolan culture in the colonial period in Angola. The specific objectives are: to analyze the contact between Portuguese Catholicism and the traditional religious (spiritual) culture in the ancient kingdoms (Congo, Matamba and Ndongo) of central Africa represented in *A Rainha Ginga*; analyze the historical path of Rainha Ginga, female protagonist and leader not only of the Ambundu people, but of several ethnic groups and peoples through the bias of historiography, literature and the novel of Agualusa; highlight the importance of Angolan fiction literature in the process of building cultural and traditional identity based on ancestral values. To achieve the proposed general objective, this work was divided into three chapters, which relate to the specific objectives already listed. Initially, in the first chapter, the theoretical framework is presented with a bibliographic review on the different definitions or/and meanings of the concepts of religion and culture, based, respectively, on sociology and classical anthropology. The second chapter focuses on the presentation and analysis of the story of the person/character Rainha Ginga Mbandi. Finally, in the third chapter, it analyzes the issue of religion and Angolan culture in the novel *A Rainha Ginga*, in which Agualusa fictionalizes the experience of two peoples with different religions and cultures, namely, Europeans and Angolans. The theoretical foundation is based on the studies of the authors José Pereira Coutinho (2012), Gilberto Velho and Eduardo Viveiros de Castro (1978), João Antonio Montecúculo de Cavazzi (1965), Inocência Mata (2012, 2014), Flavia Maria de Carvalho (2011), Wagner Roy (2010), Alberto Oliveira Pinto; Maurício Wadman (2018); Dennys Cucho (1999), Clifford Geertz (2008), Homi K. Bhabha (1998), Jame Hoke Sweet (2007), Jéssica Perreira Gonçalves (2019); José Rivair Macedo (2013); Roland Walter (2010), Mariana Brack de Fonseca (2012; 2018); Ana Claudia Santos Camerano (2018), Edgleice Santos da Silva (2018) etc.

Keywords: religion; culture; Ginga Mbandi; Angola; Queen Ginga; Jose Eduardo Agualusa

RÉSUMÉ

Le présent mémoire de recherche s'articule autour de la littérature de fiction angolaise, par l'étude du roman *A Rainha Ginga* (2014) de l'écrivain angolais José Eduardo Agualusa comme objet de recherche. À partir de la lecture critique du livre, l'objectif général est de chercher la problématique du catholicisme portugais et de la culture angolaise pendant la période coloniale au XVII^e siècle. Les objectifs spécifiques consistent à analyser le contact entre le catholicisme portugais et la culture religieuse (spirituelle) traditionnelle dans les anciens royaumes de Ndongo, Matamba et Congo de l'Afrique central représentés dans le roman ; analyser le parcours historique de la reine Ginga Mbandi, protagoniste féminine et non seulement leader du peuple ambundo mais de diverses peuples/ethnies, à travers l'historiographie, la littérature et le roman en question ; mettre en évidence l'importance de la littérature fictionnelle angolaise dans le processus de construction de l'identité culturelle et traditionnelle avec les valeurs ancestrales. Pour atteindre notre objectif général proposé, cette recherche est divisée en trois chapitres, conformément aux objectifs spécifiques énumérés. Le premier chapitre comprend la référence théorique avec une révision bibliographique des différentes définitions/significations des concepts de religion et de culture, respectivement à partir de la vision de la sociologie et de l'anthropologie classique. Le second chapitre présente et analyse l'histoire de la personne/personnage Ginga Mbandi. En fin le troisième chapitre analyse la problématique de la religion et de la culture angolaise dans le roman *A Rainha Ginga* où l'auteur fictionne les quotidiens relatifs de deux peuples de religion/croyance et de culture différentes à savoir les portugais et les angolais. Notre recherche considère comme fondements théoriques, les études et recherches des auteurs suivants : José Pereira Coutinho (2012), Gilberto Velho e Eduardo Viveiros de Castro (1978), João Antonio Montecúculo de Cavazzi (1965), Inocência Mata (2012, 2014), Flavia Maria de Carvalho (2011), Wagner Roy (2010), Alberto Oliveira Pinto; Maurício Wadman (2018); Dennys Cucho (1999), Clifford Geertz (2008), Homi K. Bhabha (1998), Jame Hoke Sweet (2007), Jéssica Perreira Gonçalves (2019); José Rivair Macedo (2013); Roland Walter (2010), Mariana Brack de Fonseca (2012; 2018); Ana Claudia Santos Camerano (2018), Edgleice Santos da Silva (2018) etc.

Mots-clé: religion; culture; Ginga Mbandi; Angola; *A Rainha Ginga*; José Eduardo Agualusa

SUMÁRIO

Introdução	9
1. Religião e cultura: proposições teóricas	14
1.1. O catolicismo português e a cultura religiosa tradicional dos reinos de Ndongo, Matamba e Congo.....	22
2. A Rainha Ginga Mbandi: a personagem histórica	30
2.1 A rainha dos reinos de Ndongo e de Matamba entre a história e a literatura..	35
3. O romance <i>A Rainha Ginga</i>: a problemática da religião e da cultura angolana	45
3.1. A literatura angolana como ferramenta de construção da identidade cultural tradicional	65
Considerações finais	72
Referências Bibliográficas	77

Introdução

A escravidão no continente africano, além de ser uma invasão ilegal com sua forma de vassalar e traficar os corpos, atos que muitos pensadores julgam como crime contra a humanidade, deu lugar à colonização e colonialismo cujos processos históricos são escritos ora de maneira subjetiva e arbitrária por alguns historiadores e escritores europeus¹, ora como forma de extinção dos eventuais efeitos ou de ocultação da resistência dos subjugados no contexto da escrita da história universal. A literatura ou escrita do período colonial foi dominada pelo invasor, que escreveu os acontecimentos a seu favor, com o seu ponto de vista, falsificando a história dos subjugados ou adversários para justificar a ilegalidade e a necessidade de colonizar de todas as formas, seja territorial, seja espiritual ou religiosa. São escritos que tanto reputam os povos e os líderes resistentes dos subordinados de forma negativa, quanto difamam as crenças, culturas e tradições, impondo o catolicismo europeu por meio da Igreja católica, vetor fundamental do colonialismo.

A literatura pós-colonial, ficcional ou não, surge na contramão, escrevendo uma nova versão do processo da colonização e da evangelização ocorrida nos reinos de África e mostrando que foi bem mais complexa do que mostraram os escritores europeus, já que ela destaca as consequências desse contato no contexto político, religioso e cultural. Partindo do estudo da literatura de ficção africana/angolana, este trabalho busca refletir sobre o catolicismo europeu e a cultura angolana no período do colonialismo português nas terras de África, particularmente nos reinos de Ndongo e Matamba, em Angola. Trata-se de estudar a problemática da religião e da cultura angolana² na narrativa *Rainha Ginga*, do escritor angolano José Eduardo Agualusa.

¹ Ver Antonio Montecullo de Gavazzi (1965), com *Descrição histórica dos três reinos, do Congo, Matamba e Angola*.

² Designamos como cultura angolana, pois o livro narra de maneira geral não só a resistência ou/e a cultura ambundo, mas de muitos povos de Angola reunidos nos reinos de Ndongo e Matamba. liderados sucessivamente pelos reis/rainhas até o tempo de Ginga Mbandi (Rainha Ginga), que é naturalmente de etnia ambundo.

Autor de várias peças de teatro e diversos romances, destacam-se *O Vendedor de Passados*, *Barroco Tropical* ou *Um Estranho em Goa*. Os seus livros estão traduzidos em 25 idiomas. O nosso trabalho analisa o seu romance *A Rainha Ginga*, lançado em 2014 em Lisboa e subintitulado “e de como os africanos inventaram o mundo”. A narrativa foi editada pela Quetzal Editores, composta por dez capítulos seguidos de epílogos; o enredo é narrado pela voz da personagem Padre Francisco José de Santa Cruz, também protagonista masculino principal da narrativa. Trata-se de um jovem padre brasileiro, mestiço de índio e português, que chegou a Luanda no serviço da coroa portuguesa e da Igreja católica, e logo foi enviado ao reino “Ndongo” para assumir a dupla função de “Padre” e de “Secretário” de Ginga Mbandi, irmã de ex-rei Ngola Mbandi, nos idos de 1620. Fundindo elementos ficcionais e reais, a obra narra a história da vivência dos muito povos angolanos, inclusive os ambundos e sua líder feminina Ginga Mbandi, na resistência ao colonialismo português. Igualmente, é problematizada na obra a suposta evangelização dos sertões (Ndongo, Matamba...) de Angola pela boca do narrador-personagem Padre José de Santa Cruz. A protagonista Ginga Mbandi, com seu significado cultural, religioso e étnico, torna-se “rei” Ginga do reino “Ndongo”, depois “Matamba”, por meio da sua inteligência e coragem no contexto de tentativa da dominação lusitana, patrocinada pela Igreja Católica.

O romance é escrito na perspectiva da contranarrativa, destacando a verdadeira trajetória ocultada pelos escritores europeus de uma mulher real e poderosa que viveu em Angola, num tempo e espaço em que as mulheres sofriam muito com o sistema patriarcal europeu marcado pelo machismo. Igualmente, Agualusa enfatiza no romance o processo complexo da expansão da fé cristã, mostrando as vicissitudes dessa tarefa liderada pela Igreja Católica, cujos padres ou chefes religiosos e suas acções negativas são ficionalizadas. Nesse sentido, trata-se de fabular o confronto entre a religião católica e as crenças e tradições culturais dos habitantes locais, que não hesitaram em conservar suas crenças religiosas e em defender seus valores culturais e tradicionais, tal como o fez a rainha “Ginga Mbandi”.

José Eduardo Agualusa escreve essa narrativa inspirado na versão histórica do colonialismo nos reinos de África central, como destacou na seguinte passagem presente na página de agradecimentos do livro: “Para escrever este romance recorri a um considerável número de obras, entre trabalhos académicos, textos de divulgação histórica e testemunhos da época” (AGUALUSA, 2014, p.279). Ele evoca tanto a crueldade da

escravidão no Brasil, quanto a dramática história da África/Angola, enfocando o destino de uma grande rainha e recriando a contribuição dos africanos na construção da história mundial.

Como justificativa para esta pesquisa e sua importância, destaca-se a necessidade de refletir sobre a questão da religião e da cultura angolana durante o tempo colonial na literatura de ficção. A protagonista feminina Rainha Ginga impõe-se como símbolo da resistência ao colonialismo, ocupando o papel da guardiã da cultura, da tradição e da crença de seus povos. Observa-se que, apesar de ela ser tema de várias dissertações, teses e estudos, ninguém, ou quase ninguém, trata especificamente de elementos ligados à questão da religião e da cultura presente no romance. Em razão disso, julga-se pertinente aprofundar nossa pesquisa sobre os conceitos de religião e de cultura visíveis em torno da personagem Ginga, a fim de melhor compreender o confronto entre as crenças culturais angolanas e a religião imposta pelo colonizador português. Sobre a importância desta pesquisa, destaca-se o estudo desta contranarrativa que permite ver as principais opiniões, as influências culturais, religiosas, ideologias, conceitos e vivências introduzidos através da personagem Rainha Ginga. A pesquisa contribuirá para a percepção de como o cristianismo europeu tentou aculturar os angolanos para fins coloniais, assim como a resistência desses últimos para a preservação de suas culturas e crenças tradicionais, mostrando influências, divergências e convergências entre os colonizadores e nativos.

Reforçamos que o objetivo geral de nossa pesquisa é estudar a problemática da religião e da cultura angolana durante o período colonial na narrativa *Rainha Ginga*, subtitulada “e de como os africanos inventaram o mundo”. Como objetivos específicos, destacamos: analisar o contato entre o catolicismo português e a cultura religiosa tradicional nos reinos antigos (Congo, Matamba e Ndongo) de África central; analisar o percurso histórico da Rainha Ginga; demonstrar a importância da literatura de ficção angolana no processo de busca de identidade cultural e tradicional com preservação dos valores ancestrais.

Em relação à metodologia de trabalho, examinaremos vários documentos, seja no campo da literatura, da história, da sociologia e da antropologia. Para isso, optamos pelo método analítico e dedutivo, que deduz os fatos observados nas regras gerais, possibilitando entender de maneira mais clara a problemática da religião e da cultura angolana durante o período colonial em torno da figura de Ginga Mbandi. É importante ressaltar, porém, que nosso trabalho não pretende analisar o romance em sua totalidade,

mas apenas compreender como as personagens da narrativa aparecem como índices da construção de identidades relacionais que podem ser associadas ora a discursos coloniais, ora a discursos pós-coloniais, com vistas a alcançar o objetivo da pesquisa.

O presente trabalho é dividido em três capítulos, os quais dizem respeito aos objetivos específicos listados. Começa-se por fundamentar a pesquisa no primeiro capítulo, tendo como apoio estudos dos autores José Pereira Coutinho (2012), Gilberto Velho e Eduardo Viveiros de Castro (1978), Clifford Geertz (2008), que dialogam com teorias sobre as definições dos conceitos de religião e de cultura, e suas funções nas sociedades. Neste mesmo capítulo, aborda-se o contato entre a religião europeia e a cultura religiosa tradicional nos reinos antigos de África Central. Esclarece-se que, nesta parte de nosso trabalho, a palavra “religião” refere-se ao catolicismo português, ao passo que a “cultura” insinua as crenças, tradições e valores ancestrais dos nativos dos reinos de Ndongo, Matamba e Congo. Serão abordados os diferentes discursos sobre os ritos, fetiches, curandeiros, eventos e atos tradicionais considerados como formas de prática duma crença/religião e expressão de uma cultura sufocada pela fé importada do colonizador europeu.

O segundo capítulo corresponde ao estudo da personagem Ginga Mbandi, cotejando ficção e realidade. E, para estudá-la, serão consultados trabalhos acadêmicos, livros, jornais e revistas, tanto de autores europeus quanto de africanos.

No terceiro capítulo, estuda-se a problemática da religião e da cultura angolana no tempo colonial, com ênfase na ficcionalização do confronto entre os angolanos com suas culturas tradicionais e crenças, e o colonizador português com intenção de implantar a fé cristã através dos papéis da personagem principal masculina, o Padre José, servidor da coroa portuguesa e da Igreja católica. Trata-se de analisar e interpretar os aspectos ligados à cultura e à crença dos angolanos, na perspectiva de manutenção dos valores ancestrais. O subcapítulo versa sobre a literatura de ficção em África, com enfoque no papel da literatura angolana no processo da busca de identidade cultural e tradicional, e na restituição dos valores ancestrais, tradicionais e culturais do povo angolano reputados negativamente por colonialistas, historiadores e escritores europeus.

O romance em questão será analisado na perspectiva corretiva da reputação negativa das culturas, crenças e tradições reprimidas pelo colonizador e prejudicadas pelos escritores europeus. Nesse contexto, surge o nosso problema ou questão de

pesquisa: Quais são as convergências e divergências entre a religião europeia e a cultura tradicional angolana ficcionalizadas em *A Rainha Ginga* durante a colonização? A resposta à questão possibilitará exprimir a intersecção entre o catolocismo europeu e a cultura tradicional de Angola, bem como as funções e a importância exercida por tal literatura em África/Angola.

1. Religião e cultura: proposições teóricas

O desenvolvimento desta pesquisa inicia-se com a revisão bibliográfica sobre os conceitos de Religião e de Cultura, considerados centrais para a análise do romance em questão. Por isso, baseia-se nas pesquisas dos autores Clifford Geertz (2008); José Pereira Coutinho (2012); Gilberto Velho e Eduardo Viveiros de Castro (1978), respectivamente pelo olhar da sociologia e da antropologia.

De origem latim, a palavra “religião” significa religar, reler ou reeleger. “Em todas está presente a ligação da humanidade com a divindade” (COUTINHO, 2012, p.176). A religião caracteriza-se primeiramente pela conexão do homem a algo superior ou transcendente. Para o autor, ela pode ser definida através das visões substantiva e funcional:

Na visão substantiva, a religião é um sistema que engloba crenças, práticas, valores e organizações. Na visão funcional, a religião oferece normas, coesão, tranquilidade, estímulo, sentido, experiência, maturidade, identidade, redenção. O sagrado, a espiritualidade, a ideologia, a superstição e a magia são conceitos relacionados com a religião, sendo o seu significado também desenvolvido (COUTINHO, 2012, p.171).

Assim, a religião aparece como um conjunto, onde sobressaem outros componentes que possibilitam a sua praticidade em uma sociedade. Nos ângulos substantivo e funcional, aparece como a caixa de parâmetros, onde se encontram ferramentas (normas, regras etc) para a boa condução das sociedades.

Enquanto conceito, a religião foi objeto de estudo de muitas disciplinas. Ela foi exclusivamente o objeto de estudo da teologia e, depois, passou a ser assunto de outras ciências, como aponta Coutinho: “a religião passa a ser estudada pelas disciplinas emergentes (sociologia, antropologia, história e psicologia) de forma crítica e, assim pretensamente, mais objetiva” (COUTINHO, 2012, p.172). Assim, foi estudada teoricamente pelas escolas diferentes, e cada uma lhe atribuiu uma definição particular:

Entre as definições mais simples encontram-se a de Tylor (1920: 424): “crença em seres espirituais” e a de Berger (1990): estabelecimento de um cosmos

sagrado. Frazer enuncia religião como “propiciação ou conciliação de poderes superiores ao homem os quais são cridos por dirigirem e controlarem o curso da natureza e da vida humana” (Frazer, 1974: 65). Para Geertz, religião é “um sistema de símbolos que estabelece sentimentos e motivações poderosos, penetrantes e duradouros, pela formulação de concepções de uma ordem geral de existência e pelo seu revestimento com uma tal aura de facticidade que tornam os sentimentos e as motivações unicamente realísticos.” (Geertz, 1966: 4). Glock e Stark definem religião como “sistemas institucionalizados de crenças, símbolos, valores e práticas que fornecem a grupos de homens soluções para as suas questões de sentido último.” (Glock e Stark, 1969: 17). Em Yinger, a religião consiste “num sistema de crenças e de práticas pelas quais um grupo de pessoas encara (...) os problemas últimos da vida humana.” (Yinger, 1957: 9). Para Fromm, a religião passa por ser “qualquer sistema de pensamento e acção partilhado por um grupo que dá ao indivíduo um referencial de orientação e um objecto de devoção.” (Fromm, 1972: 22). Em Durkheim, a religião “é um sistema unificado de crenças e de práticas relativo a coisas sagradas [...] que unem os seus aderentes numa comunidade moral única denominada igreja.” (Durkheim, 2001: 46). Para Hervieu-Léger, a religião consiste num “dispositivo ideológico, prático e simbólico pelo qual é constituído, mantido, desenvolvido e controlado o sentido individual e colectivo da pertença a uma linhagem crente particular” (Hervieu-Léger, 2005: 31; Hervieu-Léger, 2000: 82). Veja-se James a enunciar a religião como composta de “sentimentos, actos e experiências dos indivíduos na sua solidão, desde que considerem relacionar-se com algo considerado divino.” (James, 1952: 31-32). Por último, uma breve referência a alguns autores cujas enunciações de religião se tornaram clássicas, pelo sentido depreciativo e alienante incluso. Para Feuerbach (1854), a religião é a adoração da natureza humana; em Freud (2008), consiste na neurose obsessiva universal; e Marx (1976) assume-a como ópio do povo. (COUTINHO, 2012, p.178-179).

Coutinho destaca que “cada definição, mesmo marcada pelo contexto temporal, social, académico e ideológico do autor, concorre para a compreensão da religião” (2012, p.175-176). Conforme o autor, a religião passou por fases para se desenvolver: “o animismo seria a primeira fase do desenvolvimento das religiões, enquanto a segunda seria a magia” (COUTINHO, 2012, p.174). Assim, partindo do animismo e da magia como fontes de emergência da prática religiosa, a evolução e a associação da religião diferem de uma sociedade para outra na reflexão de Coutinho:

Nas sociedades ocidentais, onde se associa a religião à relação com algo transcendente, ela é sistema mediador entre o homem e entidades superiores. O Ocidente, altamente marcado pela cultura judaico-cristã, releva o Deus único e transcendente. Nas sociedades orientais, budistas e hinduístas, a transcendência não está presente, mas antes o panteísmo, um deus em tudo. Assim, a religião não é ligação a algo superior e transcendente, mas à própria natureza, a todos os seres vivos. As enunciações aqui apresentadas privilegiarão o contexto ocidental (COUTINHO, 2012, p.176).

Influenciada pela cultura judaico-cristã, no ocidente, a religião aparece como responsável pela mediação entre o homem e várias entidades superiores, o que revela a ausência de religião monoteísta; contrariamente, no oriente ou precisamente na Ásia, a

ideologia panteísta era ligada à adoração de um Deus único. Se, no contexto ocidental, a religião era vista como um sistema, dele “participam crenças, práticas, símbolos, visões do mundo, valores, coletividades e experiências” (COUTINHO, 2012, p.177) herdados das culturas tradicionais para supervisionar as normas e as regras sociais editadas sob tutela das instituições ou coletividades inventadas e geralmente interligadas. As crenças aludem ao sagrado e ao profano, aos elementos relacionais da religião: “sendo as religiões construções humanas e não se compreendendo o sagrado sem o profano, surgem naturalmente enunciações relativamente ao homem, às formas de comportamento com o sagrado, à morte e às suas consequências” (COUTINHO, 2012, p.179). No que diz respeito às visões do mundo e aos valores, geralmente componentes da religião por suas características abstratas, elas só poderiam se concretizar e se fortalecer por meio do homem, do sagrado e do profano, como aponta Coutinho (2012, p.177). E “as crenças, as práticas e os símbolos são, usualmente, os aspectos mais salientes das religiões. Em algumas, as práticas precedem as crenças, noutras o inverso, havendo, normalmente, relação estreita entre ambas” (COUTINHO, 2012, p.179). Sobre o significado das crenças na religião, Durkheim, mencionado por Coutinho, considera as crenças “como representações para expressão da natureza das coisas sagradas e das relações existentes entre elas ou com as coisas profanas” (COUTINHO, 2012, p.179). Então os ritos, rituais e orações são vistos como procedimentos para relacionar o homem ao sagrado. Sobre os papéis desses elementos indispensáveis nas práticas religiosas, Coutinho argumenta:

Os ritos religiosos são heranças culturais religiosas que determinam formas especiais de viver as crenças, nomeadamente o culto e a devoção pessoal. Os rituais religiosos são gestos, palavras, procedimentos, imbuídos de simbolismo, que efetivam os ritos religiosos, sendo resultado das normas estabelecidas por tradições religiosas. Os rituais são as ações e os ritos são as estruturas. Por tão interligados, facilmente se confundem (COUTINHO, 2012, p.179).

Explicitando a citação, os ritos religiosos têm o papel de formalizar o culto e a devoção individual. E os rituais religiosos permitem o cumprimento do culto e da devoção. Então, resumindo, os rituais são ligados ao pragmatismo, e os ritos são conectados à organização. E sobre os papéis dos símbolos nas práticas religiosas, Coutinho assevera que:

Os símbolos compreendem objetos, gestos, expressões, palavras, aspetos evocativos de certas crenças (...). A simbolização das crenças e das práticas torna mais concreta e palpável certa cosmovisão, tornando-se os símbolos

poderosos fatores de sentido na vida das pessoas, ajudando, ainda, a firmar a coesão social (COUTINHO, 2012, p.180).

Para o autor, a integração dos símbolos nas práticas religiosas possibilita a concretização das diferentes ideias sobre o mundo e, assim, os símbolos ganham utilidade na perspectiva de criação da harmonia entre as pessoas e através dos quais “homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida (GEERTZ, 2008, p.66). De maneira resumida, Coutinho explicita que “as crenças, as práticas e os símbolos condicionam comportamentos sociais afins, através da comunhão de valores, atitudes, normas ou sentimentos” (COUTINHO, 2012, p.180-181).

Sobre a relação entre religiosidade e magia, Coutinho aponta o coletivismo e individualismo como fatores diferenciadores dos dois conceitos. Ele argumenta: “as religiões compreendem coletividades no seio das quais se desenvolvem práticas, se elaboram, defendem e discutem crenças. Faz parte da essência da religião a sua componente organizativa” (COUTINHO, 2012, p.181). Assim, o autor faz referência à noção da Igreja no contexto da religião, contrariamente à magia que não necessita de instituição nenhuma para sua prática. Porém, “a magia nunca deixou de acompanhar o homem pela incapacidade da religião e, depois, da ciência, resolverem questões sempre presentes” (COUTINHO, 2012, p.183). Quanto à relação entre religião e espiritualidade, essa última deriva das religiões tradicionais e consiste:

numa relação pessoal, individual com o sagrado em si ou fora de si, imanente ou transcendente, enquanto na religião a ligação ao sagrado realiza-se por práticas institucionalizadas (...). A espiritualidade, reflexo do atual individualismo exacerbado, centra o indivíduo como sujeito e objeto. Como objeto, o indivíduo precisa de outro para avançar; como sujeito, basta-se a si próprio para crescer (COUTINHO, 2012, p.182).

E enfim sobre a relação entre religião e superstição,³ o autor define:

A superstição é a crença na integração da existência individual na ordem cósmica, mas que não se baseia em evidências empíricas, nem se incorpora em sistemas religiosos (Jarvis, 1980). Supõe confiança irracional no destino e/ou na influência de forças sobrenaturais, de espíritos ou de astros, decompondo-se em: presságios, tabus, feitiços e objetos (COUTINHO, 2012, p.183).

Finalizando, ao revisar o conceito de religião sob o ponto de vista do investigador José Pereira Coutinho, anotam-se duas definições da religião. Primeiro, no lado substantivo, a religião é um sistema cujo objeto é o sagrado, composto por crenças, ritos,

³ Embora entenda que o termo superstição seja, atualmente, pejorativo, estabeleço a relação entre religião e superstição na perspectiva da antropologia clássica, com base na concepção de José Coutinho.

rituais, práticas e valores legados pela cultura tradicional religiosa. Ela se distingue da magia por sua organização institucional (igreja, associação etc), pela espiritualidade de caráter coletivo, de superstição, por sua independência sistemática. Segundo, pelo lado funcional, a religião permite estabelecer padrões (normas e regras), incentivar o coletivismo e “fortificar a vontade (estimulante), dar sentido à vida (significante), possibilitar a experiência do sagrado (experiencial), crescer e amadurecer (maturativa), proporcionar identidade (identitária) e ministrar salvação” (redentora) (COUTINHO, 2012, p.187). Para o autor, se a religião é uma ideologia, conforme Karl Marx “a ópio do povo”, então ela pode servir de instrumento de dominação e exploração de uma classe para outra e que nas religiões tradicionais, em destaque o Cristianismo, ela é ferramenta de poder, cujas “ideias principais de uma época, nomeadamente as religiosas, seriam pertença da classe dominante, meio de explorar a classe dominada” (COUTINHO, 2012, p.184). Ainda segundo o autor:

Os grupos, organizações ou movimentos, congregam os indivíduos em cada religião de acordo com razões geográficas, emocionais, intelectuais, cronológicas, entre outras. As instituições sociais, presentes nas várias coletividades religiosas, definem papéis que condicionam o comportamento individual (COUTINHO, 2012, p.-181).

Na perspectiva das religiões coloniais, pode-se dizer que elas são utilizadas pelos colonizadores e missionários que exploram os continentes a África, por razões diversas, colocando em questão o comportamento cultural dos povos nativos. Assim, pergunta-se: quais as definições e significados do conceito da cultura?

Para Edward Tylor, citado por Gilberto Velho e Eduardo Viveiros de Castro, cultura ou civilização “é este todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, leis, moral, costumes, e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade” (VELHO, CASTRO, 1978, p. 1). Para os autores, a definição da cultura feita por Edward Tylor não passou por unanimidade por causa de seu caráter inclusivo e confuso, de modo que suscita debates em torno da definição da cultura na perspectiva antropológica: “Escolas inteiras organizaram-se a partir de ênfases, alternativas, definições de ‘Cultura’. O termo entrou em pares conceituais variados: cultura/sociedade, cultura/personalidade, sem esquecermos a tradicional cultura/civilização presente na citação de Tylor” (VELHO; CASTRO, 1978, p.1). Após a definição do conceito da cultura por Edward, ele se torna objeto de discussões divergentes e, por consequência, passou a ser definido em relação a outros conceitos, como sociedade,

personalidade e civilização. E recebeu numerosas definições sob forma descritiva, normativa, histórica, psicológica, estrutural etc. Nesse sentido, para os autores, Claude Lévi-Strauss foi o antropólogo que elaborou detalhadamente a noção de cultura na perspectiva linguística: “Cultura tem sido definida como um conjunto complexo de códigos que asseguram a ação coletiva de um grupo” (VELHO; CASTRO, 1978, p.4). E “a noção de código, que veio marcar profundamente as teorias antropológicas atuais sobre a questão da Cultura, procede da Lingüística — da revolução de Saussure, que apontou o caráter ao mesmo tempo social, inconsciente e sistemático da linguagem, domínio central da cultura” (VELHO; CASTRO, 1978, p.4). Então, se a cultura é código, ela subentende um conjunto de regras de “interpretação da realidade, que permitem a atribuição de sentido ao mundo natural e social — implica fundamentalmente a idéia de sistema” (VELHO; CASTRO, 1978, p.4). Se a cultura é um sistema de códigos, isso significa concordar com a definição de Tylor, como apontam os autores: “tratar a cultura como sistema significa admitir que o ‘todo complexo’ de Tylor é um todo coerente, aonde cada ‘costume’, regra, crença ou comportamento faz parte de um conjunto que dá sentido às partes” (VELHO; CASTRO, 1978, p.4). Também Clifford Geertz designa a cultura como “um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas (...)” (GEERTZ, 2008, p.66), sendo que os símbolos são considerados como partes deste sistema cultural, sobretudo nas sociedades denominadas complexas. Em relação às sociedades complexas estudadas, para os autores (VELHO; CASTRO, 1978, p.5), a noção de cultura se torna um domínio sociológico. E, nesse sentido, apontam:

Os indivíduos concretos, em suas biografias, interpretam, mudam e criam símbolos e significados, evidentemente vinculados a uma herança, a um sistema de crenças. Com isso recupera-se a idéia de que os indivíduos também desempenham o papel de agentes na transformação e mudança da cultura e da sociedade e não são meros joguetes de forças impessoais. O fato de que as pessoas nascem dentro de um sistema sócio-cultural já dado não quer dizer que este sistema não esteja sempre se fazendo através das biografias individuais. Não é necessário ter consciência e percepção do sistema enquanto totalidade (problemática) para influenciá-lo através de ações e interpretações em que os símbolos são manipulados e transformados diante de circunstâncias e situações novas. Embora um indivíduo sozinho não invente uma cultura, é através das interações dos indivíduos desempenhando e reinventando papéis sociais que a história se desenrola (VELHO; CASTRO, 1978, p.8).

Os elementos do sistema cultural são também suscetíveis de invenções, provando a utilidade dos indivíduos na “transformação” e “mudança” da cultura ou mesmo na evolução da sociedade, como afirma Geertz (2008, p.68): “Os atos culturais, a construção,

apreensão e utilização de formas simbólicas, são acontecimentos sociais como quaisquer outros; são tão públicos como o casamento e tão observáveis como a agricultura”. Então, pode-se afirmar que, na essência, a cultura só pode ser inventada no coletivismo.

Nas sociedades complexas, sobressaem da cultura as subculturas, que podem ser de um povo (etnia) em um espaço (região), como exemplificam os autores: “subcultura operária, gaúcha, negra, etc” (VELHO; CASTRO, 1978, p.6). Os autores enfatizam dois tipos de cultura que denominam a cultura de elite ou erudita, e a cultura popular, havendo uma diferença entre os dois: “uma mais sofisticada, tendo como foco as principais contribuições e realizações da sociedade em suas formas mais refinadas e de maior valor estético e criativo, enquanto a segunda seria mais rústica, menos cosmopolita, e de valor até duvidoso” (VELHO; CASTRO, 1978, p.7). E, caracterizando a particularidade de cada tipo de cultura, os autores destacam:

No caso da cultura de massa então o seu valor seria ainda mais contestado, apontando-se o seu caráter barateador e vulgarizante. É claro, portanto, que é uma classificação carregada de julgamentos de valor, e até, de preconceitos. No caso da cultura popular pode-se cair numa posição inversa e passar a valorizá-la como mais autêntica, mais pura, principalmente quando tida por intocada e não contaminada. A cultura de elite, em contraposição, seria considerada artificial, decadente, inautêntica. De uma forma ou de outra polariza-se a classificação e fica-se no nível do estereótipo (VELHO; CASTRO, 1978, p.7).

Em resumo, a cultura de massa ou popular é caracterizada como “barateador e vulgarizante”, e seu valor é colocado em questão. E quanto à cultura de elite, ela, considerada como “autêntica”, “pura”. Para os autores, tais qualificações são os resultados dos preconceitos e estereótipos, como destacam as eventuais razões de julgar os dois tipos de cultura de um olhar para outro:

A familiaridade pode ser, em muitos casos, uma fonte de distorções, pois os nossos mapas sociais são, em grande parte, construídos em cima de estereótipos e rótulos. Por outro lado, o fato de ser membro de uma determinada sociedade e participante em uma cultura específica pode permitir um tipo de percepção e sensibilidade, a partir de uma vivência, difíceis de serem atingidas por um observador de fora (VELHO; CASTRO, 1978, p.11).

No acervo cultural do ocidente, particularmente na Alemanha, o conceito de cultura distingue-se do de civilização, conforme destacado pelos autores em tela: “na Alemanha, ‘civilização’ veio indicar as realizações materiais de um povo; ‘cultura’, por outro lado, referia-se aos aspectos espirituais de uma comunidade” (VELHO; CASTRO, 1978, p.1). Assim, entende-se que na Alemanha a cultura era ligada à espiritualidade, e a civilização, ao materialismo, dois conceitos contraditórios por significação ou definição.

Para os autores, a antropologia desenvolveu-se na época da expansão colonial europeia como uma ciência que usou o conceito de cultura, contraditoriamente às suas verdadeiras significações, para facilitar a missão europeia exploratória e civilizatória no exterior. Segundo os autores:

Se originalmente a idéia de Cultura era resultado de um esforço de conscientização de diferenças dentro da Civilização Ocidental, a diferença imediata, visível, que se estabelecia no confronto com sociedades exóticas, africanas, asiáticas, americanas, propunha um enigma para consciência ocidental. Este enigma, em seu sentido profundo revelava a finitude, relatividade da civilização europeia (VELHO; CASTRO, 1978, p.1).

Explicitando essa citação, podemos dizer que, se a cultura era vista como elemento ou fator que permite distinguir as diferenças dentro da civilização Ocidental, então, a cultura pode incomodar a missão ocidental no exterior, onde a diferença cultural era evidente. E, nessa situação, a antropologia, com o conceito cultural, evolui na perspectiva de que a relação ocidental com:

[...] as colônias mudam de sentido — tratava-se agora de transformar as populações coloniais, adequá-las ao sistema capitalista, não apenas como ocupantes indesejáveis de território a ser predado, ou como fonte de mão-de obra escrava, mas como participantes em um grande mercado internacional, aonde também serão consumidores, tendo que, mal ou bem, adotar valores de uma cultura ocidental (VELHO; CASTRO, 1978, p.2).

E a “unidade do gênero humano, assim, não deixava de encobrir, sob a capa piedosa do cristianismo ou do cientificismo, uma necessidade histórica da expansão colonial” (VELHO; CASTRO, 1978, p.2). O papel da antropologia clássica, conforme as afirmações dos autores, era o de extinguir a variedade cultural ou homogeneizá-la em prol de uma única cultura (ocidental). Por isso, os métodos políticos adotados eram, entre outros, de propagar que:

A história da cultura — das culturas — era unificada, tornando-se epifenômeno da história da Humanidade; assim, a inserção forçada dos povos colonizados da história do Ocidente era duplicada por uma reflexão teórica — o evolucionismo — que discorria sobre a naturalidade dessa inserção. Afinal, o fardo do homem branco era educar seus “contemporâneos primitivos”, acelerar seu crescimento, que necessariamente iria culminar em um estado idêntico ao já atingido pela civilização do Ocidente (VELHO; CASTRO, 1978, p.2).

O evolucionismo foi a doutrina política estabelecida com o objetivo de homogeneizar as sociedades, as culturas consideradas primitivas ou bárbaras. Portanto, voltar às definições de cultura erigidas pelo Tylor, Claude Lévi-Strauss até Fernando Saussure, como um conjunto de sistema, significa:

[...] admitir a racionalidade intrínseca de qualquer cultura — e aqui o evolucionismo reductor perde suas bases. O exame etnológico das culturas não-ocidentais revelou a alta complexidade, sutileza e coerência de práticas tidas como “bárbaras” ou irracionais (um exemplo pode ser o estudo das concepções Azande sobre Bruxaria, por Evans-Pritchard 1937) (VELHO; CASTRO, 1978, p.4).

Ainda de acordo com os autores, “a antropologia clássica tem uma parte de responsabilidade deste projeto ocidental de ‘devoração’ das diferenças culturais ao se propor “como ‘tradutora’ para o discurso científico da multiplicidade vivida de esquemas cognitivos e emocionais que os homens usaram para se pôr no mundo” (VELHO; CASTRO, 1978, p.3).

1.1. O catolicismo português e a cultura religiosa tradicional dos reinos de Ndongo, Matamba e Congo

Este subcapítulo consiste em contextualizar o contato e a prática religiosa-cultural nos reinos tradicionais Congo, Matamba, Ndongo etc, de África Central. O contato entre o catolicismo europeu e a cultura dos povos nativos é fundamental à nossa pesquisa, pois, de um ponto geral, o nosso tema pauta-se na perspectiva do colonialismo e da evangelização na África Central, em particular em Angola. Nesta seção, além de trazer significados ou definições atribuídos à crença cultural por vários autores, trata-se também de apresentar diversas teorias que elucidam a prática significativa dos ritos, rituais, do culto ancestral etc., no âmbito da cultura espiritual/religiosa nos reinos tradicionais centro-africanos. Analisam-se diferentes discursos sobre os ritos, fetiches, curandeiros, eventos e atos tradicionais considerados como formas de prática de uma cultura religiosa e expressão de uma cultura sobrevivente. Igualmente, busca-se ver as diferentes opiniões sobre a fusão e a expansão da fé cristã europeia e o culto resistente dos deuses, partindo da perspectiva real ou histórica.

Para entender bem a questão da religião em África Central, é necessário revisar brevemente o processo de adoção do cristianismo nas terras africanas. Então, voltando ao passado, a expansão das religiões denominadas hoje “monoteístas” ou/e “importadas” aconteceu por meio da colonização europeia desde o século IV e do comércio transatlântico do Meio-Oriente, por volta do século VII. Esse aspecto pauta-se na discussão sobre a imposição do cristianismo sobre a cultura religiosa predominante em África Central.

Significar a cultura religiosa da/na sociedade tradicional (centro)africana é complexo. Se, no cristianismo europeu, Jesus é o único divino para adoração, o Deus que deve ser invocado diretamente, na crença cultural tradicional africana, Deus é adorado, invocado por meio de várias práticas sagradas em função de cada contexto ou situação. Se, na religião cristã europeia, Jesus é o guia único que conecta as criaturas ao Criador, na cultura tradicional africana, existiam vários caminhos/métodos para se relacionar com o Grande Criador. Métodos ou caminhos que, diga-se de passagem, foram objetos de crítica e de difamação por religiosos e homens europeus.

Caracterizando a cultura tradicional africana, precisamente a crença espiritual, observa-se que seus métodos ou caminhos são ligados ao pragmatismo. Em outras palavras, a prática dessa crença é feita por meios de ritos, cultos de antepassados, de oferendas aos espíritos, tal como animais, sacrifícios etc. Esses elementos característicos são significantes na crença cultural africana. A começar pelos antepassados e espíritos e o porquê das suas implicações nos cultos e seus papéis na prática cultural religiosa dos africanos, Edgleice S. da Silva afirma:

O que sabemos é que os antepassados estão mais ligados à terra, às comunidades e às famílias, seriam criaturas mais próximas, com uma relação íntima com cada família. Já os espíritos estariam interligados com territórios maiores, talvez um grupo, uma etnia, ou um país. O que interessa enunciar é o papel essencial dos antepassados nesta estrutura. Para Raul Ruiz de Aúsa Altuna, os antepassados são responsáveis por todo o sentido comunitário existente nos grupos de origem banto. Posto que, a necessidade de se estar em contato com eles através das oferendas e dos rituais (SILVA, 2018, p.24).

Os antepassados seriam também criaturas de Deus, poderiam ser ascendentes de uma família e fonte de surgimento/existência de uma tribo específica, contrariamente aos espíritos que poderiam ser adorados por todos, independentemente de um lugar determinado. Elucidando os papéis, os antepassados mantêm indiretamente a coesão social, a herança tradicional entre os seus descendentes, assim como os espíritos que sustentam o pluralismo, o coletivismo através das oferendas e dos rituais, como aponta o autor da passagem transcrita. O entendimento do significado da cultura espiritual africana é ligado à compreensão das suas práticas religiosas. Nessa perspectiva, o que significam as ofertas recorrentes nos cultos das divindades? Edgleice S. da Silva (2018, p.25) aponta:

O ato de ofertar significa que os indivíduos continuam mantendo uma relação de respeito com os mortos, e isso permite que o equilíbrio entre os dois mundos se fortaleça, assim como a vida comunitária. Os cultos em geral reforçam a responsabilidade de cada indivíduo com o meio em que vive.

Geralmente, as oferendas são elementos líquidos, como água e bebidas, e sólidos, como frutas (noz-de-cola) e animais (galo, cabra...). O cumprimento desses atos em favor dos antepassados prova que o indivíduo respeita a memória de seus ascendentes. Então, ofertar, torna-se comemorar, responsabilizar-se pela mediação entre o mundo espiritual e o mundo dos viventes. E “o indivíduo sabe que a falta de realização dos seus encargos para com os antepassados traz ônus não somente para si, mas para todos à sua volta” (SILVA, 2018, p.25). Assim, o não respeito a esses deveres culturais poderia engendrar consequências negativas para com a família e a comunidade. A prática da crença/religião tradicional através dos ritos abrange a implicação de todo mundo e com propósitos mais amplos, como aponta Edgleice. S. da Silva (2018, p.23). Propósitos que são atingidos só por meio da prática dos ritos e cultos que “teriam como objetivos, por exemplo, o pedido de chuva para uma boa colheita, sucesso na caça, a proteção em uma batalha e contra doenças, etc., benesses que serviriam toda a comunidade” (SILVA, 2018, p.23). No entanto, essas práticas eram vistas ou considerados como ações diabólicas, mágicas e satânicas pelos adeptos do catolicismo europeu, que manobravam banir as práticas religiosas africanas em prol do cristianismo. Edgleice S. da Silva (2018, p.23) esclarece a questão ligada à magia: “[...] estaria ligada a propósitos pessoais, como obter enriquecimento, ter um filho, conquistar o amor de um homem ou de uma mulher, ou até mesmo buscar elementos mágicos que prejudicassem a vida de outros”. Assim, entendemos que a magia diferencia-se dos ritos e cultos, e tem objetivos ou propósitos diferentes, mas as suas maneiras de realização são parecidos. Nesse sentido, de acordo com Willy de Craemer e Vansina, referidos por Edgleice S. da Silva:

Em nossa opinião, os componentes constituintes da magia são os mesmos que os da religião. No entanto, em contradição com a religião, a magia se preocupa em maximizar a realização de objetivos específicos de importância pessoal para o ator, através da manipulação padronizada de ritos, fórmulas e símbolos. Embora analiticamente distinguível de outro, na prática, a religião e a magia são muitas vezes misturadas no desempenho ritual. As atitudes, em vez do comportamento, de indivíduos ou grupos envolvidos em tais ritos determinam a mistura de religiosidade e magicalidade envolvida (SILVA, 2018, p.23).

Como se observa, os ritos e cultos tradicionais são considerados dogmas intransgressivos cumpridos por uma comunidade, grupos de pessoas, e a prática mágica poderia ser um jeito pessoal ou individual, como foi destacado pela autora. Ainda diferenciando a prática mágica confundida geralmente com a crença africana, por exemplo, nesta última, a comemoração dos antepassados é liderada por um ou mais chefes que se responsabilizam pela comunicação entre os mundos e entre outros. Um dos seus

papeis é conscientizar a comunidade a respeito dos deveres com os mortos através dos rituais coletivos e estar “sempre envolvidos com as decisões políticas, de assuntos relacionados à guerra até a escolha de o nome de um recém-nascido” (SILVA, 2018, p.26). Distinguindo a concepção africana da europeia sobre o sagrado no cotidiano dos africanos, James Sweet assevera:

[...] a maioria dos africanos via as crenças religiosas como uma forma de explicar, prever e controlar eventos do mundo à sua volta. Os rituais e crenças africanos eram elaborados para lidar directamente com as coisas boas e com as ameaças do mundo temporal – doenças, seca, fome, esterilidade, e muitas outras. Como tal, a religião fornecia muitas das explicações para o que os ocidentais chamam ‘ciência’. No mundo ocidental, a religião e a ciência evoluíram na direcção de duas esferas separadas, com a ciência a torna-se o método preferencial de explicação e controlo do mundo temporal. O domínio religioso tornou-se um espaço de comunhão metafísica com Deus. Em África, a religião e a ciência estavam intimamente ligadas (SWEET, 2007, p.33).

Os elementos rituais na cultura religiosa dos centro-africanos são significativos e preventivos. A conexão ou o contato com os antepassados são os fatos a que esses últimos reagem dando informações ou indicações explicativas sobre alguns problemas ou situações, assim como a resolução de acontecimentos. A cultura ancestral africana ensina aos adeptos como curar doenças por meio das plantas, árvores, bem como evitar entrar em conflitos com outras criaturas designadas maléficas, que poderiam estar nos mares, rios, lagos (ou como usufruir daqueles que vivem neles), assim como prever calamidades. E suas relações com esses elementos sagrados ultrapassam o entendimento do homem religioso/colonizador europeu que responsabiliza a ciência pela explicação dos mistérios da vida e, por prevenção, de tudo o que prejudicaria a vida humana. Assim, em nossa opinião, a ciência vem a confirmar a sabedoria que existe na cultura ancestral africana na perspectiva da concepção e da prevenção das coisas, ou seja, a crença tradicional africana é uma ciência em si. Ou, ainda, podemos dizer que a sabedoria ancestral africana incita os pesquisadores e teólogos para o desafio/pesquisa, que permitirá provar ou desaprová-la, conforme assevera Geertz no trecho seguinte:

[...] uma meticulosidade maior em relação a proposições já bem estabelecidas, como a de que o culto dos ancestrais apoia a autoridade dos mais velhos, de que os ritos de iniciação são meios de estabelecer a identidade sexual e a posição de adulto, de que os grupos rituais refletem oposições políticas ou de que os mitos fornecem os quadros das instituições sociais e as racionalizações dos privilégios sociais, poderá finalmente convencer um grande número de pessoas, tanto dentro como fora da profissão, de que os antropólogos, como os teólogos, dedicaram-se firmemente a comprovar o indubitável (GEERTZ, 2008, p.65)

Edgleice. S da Silva analisa e cita os manuscritos do capuchino italiano Cavazzi sobre as crenças religiosas dos reinos de Congo, Matamba e Ndongo, destacando o seguinte:

[...] em outros momentos de sua obra, Cavazzi relata o respeito e adoração que os africanos tinham pelas águas. Antes de cruzar um rio, lago ou mar, eles faziam reverência aos deuses que acreditavam controlá-los. Mesmo alegando falta de compreensão, o capuchinho nos revela aspectos importantes sobre este ritual: “suplicam que lhes concedam benignamente a passagem sem incômodo e sem perigo. Bebem um bocado e amassam um pouco de barro, com que traçam no peito alguns sinais misteriosos. Por fim, com maravilhosa segurança, laçam-se ao rio para o atravessar. O autor caracteriza os sinais de reverência e respeito aos elementos da natureza como “superstições vãs”. Outro modo de pedir passagem as águas, é o ato banhar os nkisi para obter proteção na navegação, no nado e até mesmo prosperidade na pesca. Nos rios, lagos e mares havia sempre altares consagrados as entidades e em suas margens eram depositadas oferendas (SILVA, 2018, p.38).

Na crença cultural africana, além de haver existência de um Grande Deus único, os africanos acreditam ter, em cada criatura ou elemento natural, um aspecto divino particular introduzido pelo Grande Divino (Deus). Em cada elemento da natureza, responsabiliza-se um sub-divino para a sua preservação e proteção, o que explica a nomenclatura ou existência de deuses, pequenas divindades em função do número dos elementos naturais, tais como deus da chuva, deus do rio, deus do fogo, deus da floresta etc. Então, os indivíduos, ou seja, os africanos enquanto outras criaturas divinas, no contato com esses elementos, em nome da lei entre as criaturas, pedem permissão, proteção ou ajuda aos deuses dos elementos respectivos, a fim de alcançar as necessidades individuais ou coletivas. No entanto, considerada a crença tradicional africana cheia de “superstições”, sobretudo no que diz respeito à relação entre os elementos/criaturas naturais com intermediação dos deuses africanos, os religiosos europeus coloniais não entendem “[...] a capacidade de transformação do sagrado africano, que não contava com hierarquias rígidas e podiam incorporar outros elementos aos seus cultos, conforme o contexto, e as necessidades que surgiam” (SILVA, 2018, p. 38). E esses elementos incorporados ao culto (rios, mares, lagos, fogo etc) não puderam ser destruídos pelos missionários que tentavam sempre extinguir a crença africana. Sobre a incorporação do fogo ao culto dos centro-africanos, Robert Slenes, referido por Edgleice. S da Silva, explica:

O fogo é outro símbolo que fazia parte dos rituais de proteção dos centro-africanos. Robert Slenes, ao examinar o significado do fogo nos lares dos escravizados no Brasil, atenta que este costume era proveniente da região da África Centro Ocidental, e que para além do seu uso prático, também detinha uma característica simbólica. O fogo/brasa era mantido acesso nas residências,

para o equilíbrio da temperatura, o afastamento de insetos e outros animais, etc. Ao analisar os relatos de viagem, Slenes tenta ler nas entrelinhas os significados que vão além da compreensão dos observadores da época, que consideravam tolice dos escravizados manter chamas acessas independente da temperatura (SILVA, 2018, p.38).

O fogo, um dos elementos naturais incorporados à prática da crença cultural africana, tem outros símbolos, além daqueles enumerados no excerto transcrito. Os africanos associavam o fogo às suas atividades espirituais e culturais, pois viam nele a fonte de surgimento de outras criaturas humanas. O fogo simboliza também a base do renascimento, pois através dele os africanos criam e transformam o ferro aos fins humanos. Da mesma forma, nos seus cultos, utilizam o fogo como regulador da temperatura, protetor contra corpos intrusos. Na cultura dos centro-africanos, o fogo simboliza também a autoridade do chefe denominado “Soba”. Na ascensão de cada novo “soba” ao reino, acendem o fogo através do qual podem saber se o novo chefe fará um bom governo. Quanto às árvores e às plantas, elas são indispensáveis nos cultos e ritos tradicionais, sobretudo no plano medicinal, em que são mais usadas pelos curandeiros, graças as suas composições sagradas. O capuchinho italiano Cavazzi, que fez a descrição dos três reinos centro-africanos (Congo, Matamba e Dongo) destacando esse aspecto cultural, reporta os atendimentos significativos dos curandeiros e seus resultados positivos, admitindo que mesmo alguns europeus procuram-nos quando ficam sem sorte no cristianismo. Isso explica a boa conservação e proteção por africanos dessas plantas contra a violação do homem religioso/colonizador europeu, que sempre tentou destruí-las para provar que as árvores eram comuns e não tinham nenhum efeito mágico. Em outra narração, Cavazzi considera superstição o fato de se adorar e respeitar específicas árvores ou plantas por nativos. As árvores sagradas eram lugar de proteção das armas de guerra, sendo praticamente proibido o consumo dos frutos e bebidas produzidas a partir delas, como aponta Edgleice S. da Silva (2018, p.39). Ainda de acordo com essa autora:

[...] a dificuldade em entender as religiões centro-africanas como algo coerente e dotada de um sentido, era constantemente relatada. A necessidade constante de consultar os deuses para exercer cada atividade da vida cotidiana como: a melhor estação para plantar, qual nome dar aos filhos, o momento apropriado para se declarar uma guerra, ou até mesmo para recuar; tudo isso fazia parte da comunicação entre os mundos. (2018, p. 36)

Edgleice. S. da Silva segue citando a análise de Achille Mbembe na perspectiva do bom entendimento da cultura religiosa africana:

De acordo com Achille Mbembe: Para compreender o significado dos velhos mitos, dos ritos e das práticas simbólicas de antigamente, bem como as diversas formas da sua recuperação no universo africano contemporâneo, é

necessário reinscrevê-los nas inúmeras relações que mantiveram ou mantêm com as suas sociedades, nas várias épocas estudadas (SILVA, 2018, p.43).

Destaca-se que não está ao alcance de todos os pesquisadores entender perfeitamente as religiões/crenças tradicionais africanas, mesmo que “[...] os adeptos das crenças tradicionais eram [fossem], muitas vezes, os mesmos – deslizando agilmente de um sistema para outro, num processo marcado por uma cosmologia fundamental comum, que enfatizava a importância do pragmatismo ‘terreno’ sobre a fé” (SILVA, 2018, p.29). Assim, com a diferença das épocas, a evolução das sociedades e as influências culturais, sobretudo religiosas, a cultura espiritual africana está caindo em declínio.

Então para restaurar os velhos mitos, ritos e práticas simbólicas na contemporaneidade, a literatura de ficção africana desempenha papéis importantíssimos, particularmente o romance *A Rainha Ginga*, de Agualusa, que revela uma parte da religiosidade/sacralidade de Angola através da história ficcionalizada da Rainha Jinga Mbandi, com seu significado cultural tipicamente africano. O pesquisador Jeremias Soares (acesso em 08 junho 2022, p.11) define brevemente a cultura como a “totalidade de costumes, artes, ciência, comportamento religioso e político tomado como um todo integrado que distingue uma sociedade de outra [...]”. Assim, os componentes destacados nessa definição, tais como a ciência e a religião, adotam definições, regras e normas particulares que criam diferenças entre as sociedades, as raças e etnias. Sobre a diferença cultural, Bhabha afirma:

Se diversidade é uma categoria ética, estética ou etimologia comparativa, a diferença cultural é um processo de significação através do qual afirmações da cultura ou sobre a cultura diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade (BHABHA,1998, p.63).

Para o autor, pode ocorrer diferença cultural se a diversidade é sujeito flexível para fins humanos. E “a representação da diferença não deve ser lida apressadamente como o reflexo de traços culturais e étnicos preestabelecidos, inscritos na lápide fixa da tradição” (BHABHA, 1998, p.20). Segundo Paulo Montero, mencionado por Edgleice S. da Silva, a cultura “[...]se materializa como resultado de processo de comparação que “traduz”, por uma série de analogias, um conjunto de significados de um âmbito para outro” (SILVA, 2018, p.83). Nesse sentido, os missionários assumem o papel de mediadores culturais, como aponta Edgleice S. da Silva (2018, p.83): “primeiro na tentativa de traduzir o seu universo para o outro, e conseqüentemente, no esforço de interpretar uma cultura distinta da sua”. Ainda de acordo com a autora: “Se os

missionários são vistos como mediadores culturais, os nativos também se incluem numa dinâmica semelhante, o de transmitir sua cultura, ou parte dela, e o de interpretar e muitas vezes traduzir para o seu universo cultural para o outro” (SILVA, 2018, p.84).

2. A Rainha Ginga Mbandi: a personagem histórica

Esta segunda parte de nosso trabalho consiste em apresentar a Rainha Ginga, dialogando com concepções embutidas sobre sua personalidade, através de discursos históricos e literários. Nzinga Mbandi Kia Mbandi, ou Dona Ana de Sousa, nome atribuído pelos portugueses, é mais popularmente conhecida pelo nome Rainha Ginga. O pai dela, Jinga-Mbandi-a-Ngola foi o oitavo rei de Matamba (CAVAZZI, 1965, p. 64) era quem lhe pôs o nome Jinga. Nasceu por volta dos anos 1581, ou em 1582, sete anos após a primeira expedição militar portuguesa nos litorais de Angola. Ela passou sua infância com os pais que tiveram igualmente três outros filhos: Mbandi, o filho, e duas outras filhas Kifunji e Mukambu. Como aponta Cavazzi: “O pai criou a filha com grande diligência, conforme a sua elevada condição, e, vendo nela grande sagacidade e vivacidade de inteligência, amou-a mais que os outros filhos e abençoou-a frequentemente, conforme os ritos da seita” (CAVAZZI, 1965, p. 65). De etnia ambundo, segundo os arquivos, ela é pré-nomeada Njinga, porque nasceu com o cordão umbilical em volta de pescoço. A tradição ambundo recomenda que os filhos nascidos assim tornem-se adultos orgulhosos e altivos. Uma mulher sensata teria dito à mãe que Ginga seria rainha um dia. Ginga Mbandi era uma mulher instruída, porque, além da sua língua materna, falava português, uma grande vantagem para regularizar os negócios com os colonizadores. Igualmente, conhecia a história e as populações portuguesas, o que lhe permitiu se adaptar a situações de discussão com um conhecimento perfeito do que estava em jogo. Resistiu à imposição do cristianismo europeu durante longos anos em prol de sua crença ancestral, cultura e tradição. Portanto, ela aceitou em alguns momentos o catolicismo para fins diplomáticos, contrariamente à opinião de Cavazzi que ignora o jogo político de Jinga com a fé cristã:

Portanto, sentindo ela que Nosso Senhor batia à porta do seu coração mediante a Sua graça, abraçou a nossa santa fé e no mesmo ano de 1622, com 40 anos de idade, foi solenemente batizada na Sé de Luanda e, tendo como padrinho o governador e como madrinha D. Ana, esposa do governador, recebeu o nome de Ana (CAVAZZI, 1965, p. 69).

Ginga Mbandi, antes de sua morte em 1663, além de combater pela liberdade de seu povo face à dominação lusitana e pela preservação de sua tradição cultural, altercou com os homens de sua etnia, resistindo ao machismo sustentado pelo patriarcalismo europeu: fez-se chamar “rei” e pegou em armas em comenda de seus guerreiros nos campos de batalhas contra os portugueses. “Ainda hoje, autores diversos continuam a retratar a trajetória dessa mulher e a apresentar as suas honras, glórias e derrotas sob diferentes perspectivas: pelo olhar da História ou da Literatura” (GONÇALVES, 2019, p.35). Rainha Ginga foi objeto de muitas concepções diferentes, verdadeiras e falsas, sendo considerada tanto heroína, quanto assassina. Mata constata:

Considerada pelos historiadores a maior figura política da história de Angola, a rainha Njinga tornou-se o maior símbolo não apenas da resistência angolana ao domínio português em Angola, como da África ao domínio europeu, fazendo ainda parte da memória cultural de todo o mundo afrodescendente das Américas e do Caribe, para onde a sua imagem (em testemunhos, lendas, mitos, ecos e ressonâncias) viajou nos porões dos navios negreiros. (MATA, 2014, p. 25-26).

Para a autora, a dimensão de Ginga Mbandi na oposição ao colonialismo ultrapassa o domínio nacional, figurando entre os grandes líderes que combateram a presença dos colonizadores e missionários europeus no continente africano. Por seu trabalho, hoje os africanos e afrodescendentes de todos os continentes glorificam o seu legado cultural. Pelas mesmas razões, a imagem de Ginga Mbandi foi exibida em 2014 na Série UNESCO⁴ Mulheres na história de África, para dar luz a algumas figuras femininas africanas incontornáveis e incentivar os estudantes africanos e de ascendência africana a se envolverem com os estudos de nível superior no domínio da História de África e disciplinas conexas (antropologia, linguística, arqueologia, etc), a fim de contribuir para uma historiografia africana mais justa e mais respeitadora da igualdade de gêneros.

Para Fonseca, citado por Gonçalves Pereira, “[...] diferentes autores deixaram a história de Ginga registrada em manuais históricos no decorrer dos séculos, muitas vezes, com informações sobrecarregadas de preconceitos, exageros e imprecisões” (GONÇALVES, 2019, p.35). Também esse é o caso de Antonio Cavazzi de Montecullo, um dos capuchinos com quem Ginga compartilhou o resto da sua vida. E para Wieser o capuchinho reputa a Ginga:

⁴ Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura.

Uma personagem vingativa, traiçoeira, cruel e promíscua, que não encaixa no conceito ocidental cristão de mulher e que, portanto, é caracterizada como virilizada e – usando as habituais terminologias colonialistas com o intuito de desclassificar os colonizados na sua qualidade de seres humanos – bárbara, canibal e dada às superstições dos feiticeiros (WIESER, 2014, p. 33).

De acordo com Wieser, lendo o relato de Cavazzi sobre a Rainha Ginga, o leitor comum pode ter um choque emocional e até mesmo odiar Ginga ou repudiar a cultura tradicional africana. Por esse motivo, a história da rainha, a partir da descrição de Cavazzi, deve ser lida com o espírito e não com o coração. Lendo com espírito crítico o livro do capuchinho sobre a soberana, entende-se que ele construiu a sua biografia “para salientar os momentos de ‘barbárie’, expor os crimes e pecados supostamente cometidos por Nzinga e depreciar sua imagem em detrimento de suas habilidades extraordinárias”(CAMERANO, 2018, p.10).

Segundo Wieser (2014), o capuchinho Cavazzi reputava-a negativamente, “de modo a deslegitimar uma mulher que colocava largamente em causa tanto a imagem cristã da mulher como a imagem colonialista dos negros”. O autor acrescenta que só dessa maneira seria possível “reafirmar as imagens ocidentais estigmatizantes da mulher negra” (WIESER, 2014, p. 35). Além de Wieser, outros autores de domínio da história criticam o livro de Cavazzi, tais como os autores citados por Edgleice S. da Silva:

Ao fazer uma análise sobre o Cavazzi, Heywood e Thornton pontuam a diferença entre ele e o padre Antonio Gaeta que também foi contemporâneo da rainha e tinha uma opinião um pouco mais otimista e esperançosa sobre as suas condutas em relação as coisas de Deus (SILVA, 2018, p.).

O relato da história da soberana Ginga Mbandi não foi exclusivamente uma tarefa dos historiadores, porque a literatura de ficção africana também participou na perspectiva de contranarração do percurso da soberana, assim como do povo angolano no contexto cultural. “O discurso oficial em torno de sua trajetória foi absolutamente enviesado, colonial e não permite compreender, de maneira fiel, sua história. É por tal motivo que a literatura de ficção africana surge de maneira a denunciar a(s) colonialidade(s) existente em sua narrativa” (CAMERANO 2018, p.10). As narrativas não podem restituir integralmente as imperfeições e erros da história, mas pelo menos é importante saber que as narrativas agem para homenagear as heroínas e heróis africanos que atuavam pela libertação do continente e pela manutenção da memória cultural legada pelos ancestrais. Nesse sentido, para Gonçalves:

[...] a literatura funciona, também, como uma forma de repensar criticamente o contexto atual: o passado não pode ser mudado, mas podemos mudar os

modos de ler o passado para, aí sim, entendermos o futuro – por isso, as contranarrativas são tão relevantes aos contextos pós-coloniais (GONÇALVES, 2019, p.99).

As narrativas em que o passado de Ginga foi ficcionalizado, destacam a sua imagem como referência, ídolo que merece visibilidade na perspectiva de lutas de patriotismo, de resistência, de gênero etc. Manuel Pedro Pacavira, o primeiro escritor angolano que ficcionaliza a história de Ginga, em livro intitulado *Nzinga Mbandi*, de 1975, “foi o primeiro autor angolano que escreveu um romance dedicado à rainha Nzinga e terá sido, porventura, o primeiro governante angolano a mandar erguer um busto em sua memória” (CALEY, 2014, p. 08). Sobre a importância desse romance precursor do percurso da Rainha, Mata aponta:

Não apenas por ser a primeira obra a tematizar a história de Angola através de figuras identificáveis em tempo e espaço, mas por fazê-lo visando um perfil da identidade nacional a partir do mapeamento territorial desenhado no cimento da solidariedade étnica e da consciência política do território dos Ngolas (MATA, 2012, p. 25).

Assim é importante reconhecer a promoção da história de Ginga feita pelo Manuel Pacavira com a literatura de ficção, através da qual o autor destaca a imagem emblemática da soberana ou do gênero feminino na libertação de Angola sob controle colonial. Para Camerano:

O romance de Pacavira (1985), escrito na década 1975, mas apenas publicado dez anos depois, traz importante embasamento a figura literária de Nzinga como símbolo angolano de resistência (...). É interessante apontar que tal romance é escrito a época dos movimentos de independência angolana, trazendo um paralelo da mítica resistência de Nzinga ao colonizador em dedicatória às Forças Armadas Populares de Libertação de Angola (CAMERANO, 2018, p.28).

Igualmente, entre outras, muitas produções literárias seguiram a produção de Pacavira nesse sentido de contranarração da historiografia de Ginga Mbandi. Destaca-se o “O içá da bandeira”, poema de Agostino Neto, no qual o poeta apresenta as honras de importantes personalidades angolanas e, dentre elas, destaca a Rainha Ginga: “Acima das lembranças dos heróis / Ngola Kiluanji/ Rainha Ginga / Todos tentavam erguer bem alto / A bandeira da independência” (GONÇALVES, 2019, p.36). Já *A gloriosa família: o tempo dos flamengos* (1999), escrito por Pepetela, embora o livro não enfatize integralmente o percurso de Ginga, faz referência a ela na narração dos fatos ficcionalizados. “A obra traz a perspectiva dos holandeses, a que se refere como os “flamingos” do título, pelo escravo de senhor holandês como narrador-personagem,

colocando-o em um espaço de enunciação configurado pela dominação colonial”(CAMERANO, 2018, p.28-29).

Em relação à narrativa *A Rainha Ginga*: e de como os africanos inventaram o mundo (2014), de José Eduardo Agualusa, nosso objeto de pesquisa, notam-se semelhanças, sobretudo na questão dos holandeses. Agualusa também não focaliza todo o enredo sobre a Rainha Ginga, mas ficcionaliza a cooperação militar entre os holandeses e a soberana na sua missão de expulsar os portugueses de Luanda. “Agualusa e Pepetela demonstram a necessidade de alimentar, no povo, a memória de seu passado, que não foi marcado apenas por derrotas, mas por lutas e resistência” (GONÇALVES, 2019, p.99). Podemos citar, ainda, Alberto Mussa com seu livro *O trono da rainha Jinga* (1999), assim o livro *Rainha de Angola* (2008), de Manuel Ricardo Miranda, *Nzinga* (1982), de Roy Arthur Glasgow, no âmbito de escritores estrangeiros que opinaram sobre a pessoa/personagem de Ginga sob a perspectiva de seu papel na história de resistência ao colonialismo e de evangelização em África, em Angola particularmente. No caso do livro de Alberto Mussa, a pesquisadora Ana Claudia Camerano faz a seguinte afirmação em relação ao romance *A Rainha Ginga*, de Agualusa:

Em *A rainha Ginga*: E de como os africanos inventaram o mundo, Agualusa traduz sua história pelo olhar de um padre pernambucano brasileiro, posicionando sua literatura em âmbito dos diálogos Sul/Sul. Contrário a caracterização deliberadamente negativa proferida por Cavazzi, Agualusa faz alusões positivas em sua descrição literária de Nzinga exaltando “através do seu narrador pernambucano Francisco José, as qualidades positivas de Ginga que permitem encará-la como heroína da luta de resistência contra o colonialismo português” (WIESER, 2014, p. 49) e comendo sua heroína de maneira favorável. Mussa (1999), autor brasileiro, faz parte do imaginário de Nzinga no Brasil. Contado por diversos personagens, a obra é extremamente importante para contextualizar os acontecimentos brasileiros no século XVII paralelos ao percurso de Nzinga, trazendo à luz as empreitadas coloniais no Brasil comparadas a colonização portuguesa em Angola (CAMERANO, 2018, p.29).

De acordo com Camerano, Agualusa ficcionaliza também a história de escravidão de Angola para Brasil, sendo a única empreitada colonial que uniu as duas nações: “Os portugueses não respeitam nenhuma destas leis, enviando para o Brasil não somente os escravos ou caxicos, mas também os homens livres (murinda). Este desrespeito foi sempre uma das queixas da rainha contra os portugueses” (AGUALUSA, 2014, p.135). As consequências de tais fatos Alberto Mussa evoca paralelamente por meio das suas personagens. Outra correlação entre as narrativas dos dois autores é o combate psicológico, como salienta Camerano:

[...] a ideia do mal e a demonização, que de acordo com Wieser (2014, p. 50) “é apresentada como uma invenção ocidental, cristã, que contrasta com as crenças africanas”. Sendo assim, ambos vão se opor ao discurso ocidental colonialista que identifica a África pelos valores do paganismo e idolatria, tanto reiterados por Cavazzi (CAMERANO, 2018, p.29).

Concluindo esta parte de nosso trabalho, deduz-se que a discussão em torno da figura de Ginga Mbandi é longe de ser consensual entre os historiadores. Mas, pelo menos os autores ficcionais representam a identidade da soberana “para além da ‘universalidade’ literária ocidental. Por tal motivo, são importantes expoentes do caso e elucidam a colonialidade em África em suas obras” (CAMERANO, 2018, p.28).

2.1 A rainha dos reinos de Ndongo e de Matamba entre a história e a literatura

Para melhor compreensão da história de Ginga, esta seção propõe uma abordagem historiográfica de Nzinga Mbandi e sua trajetória de poder nos reinos do Ndongo e Matamba, tomando como base o livro *A Rainha Ginga*, em que o seu percurso é igualmente ficcionalizado. Ela foi soberana dos reinos de Ndongo e Matamba, de 1623 até no fim da vida, no território da atual Angola. Os autores citados por Camerano explicam:

O capuchinho esteve presente na corte dessa personagem, em tempos tardios, e seu relato tem sido avaliado como fonte considerável de análise (PANTOJA, 2010, p. 320). Em seu extenso escrito sobre os reinos de Congo, Matamba e Angola, Cavazzi dedica os livros 5 e 6 de seu volume para trazer à luz a história de Nzinga e a vivência que ambos tiveram. Tal obra é de suma importância para compreendermos a biografia de Nzinga, em especial por se tratar de um relato escrito à época em que ela viveu. Para Oliveira (2011, p. 17), a obra de Cavazzi se destaca como verdadeiro mosaico de informações que retratam as tradições africanas, relatos de capuchinhos, da sua própria experiência pessoal e de cartas e outros documentos trocados entre os capuchinhos e a metrópole. Ainda que tal obra seja bastante importante para o estudo de caso de Nzinga, é sempre importante atentar ao fato de que tal discurso provém de um homem, branco, europeu e colonizador e, por tal motivo, deve ser analisada com criticidade (CAMERANO, 2018, p.16)

A história da personagem/pessoa de Ginga foi objeto de vários estudos e discussões contrárias desde seu tempo, até os dias atuais. A maioria de seu percurso encontra-se descrito no volumoso texto de Cavazzi sobre os reinos de Congo, Matamba e Angola. Cavazzi, um capuchino branco, que tinha a suposta missão de levar a civilização e a fé cristã aos povos africanos, considerados como bestas idólatras, desfaz a imagem de Ginga e dos demais africanos para tentar justificar a ilegitimidade de suas missões ilegais. Segundo Mariana Alves da Silva e Helder Thiago Maia (2014), “trata-se, portanto, de uma personagem dotada de grande potência literária, especialmente quando

pensada a partir de discussões sobre o colonialismo português e a construção de Angola no contexto pós-colonial”. Para Pereira Gonçalves (2019, p.13),

toda a história que envolve essa importante figura feminina angolana é cercada de mitos, uma vez que, ao ser descrita pelos colonizadores, a rainha, assim como os africanos, de uma forma geral, são retratados, muitas vezes, como bestas, seres exóticos e praticantes de ações diabólicas, o que representa uma visão estereotipada. Apesar disso, mesmo no discurso de muitos colonizadores, é evidente a admiração que esta figura causou, por sua destreza e inteligência, fatores que fazem com que esta mulher seja admirada para além das fronteiras de Angola. Segundo Heywood (2017): “A história de Nzinga é importante a muitos níveis. Em primeiro lugar, trata-se de um capítulo relevante na história da resistência ao colonialismo. A sua história aponta para temas mais vastos sobre gênero, poder, religião, liderança, colonialismo e resistência.

O povo africano era olhado de forma estereotipada desde séculos passados pelos colonizadores, até hoje, imprimindo um sentimento racista ou mentiroso. Como enfatizado na citação acima, Ginga lutou pela manutenção das tradições, costumes e culturas dos povos angolanos e, mesmo assim, para os colonizadores, era conveniente tratar africanos como bestas e pagãos. Entende-se que a palavra “pagão” é um conceito eurocêntrico para difamar a espiritualidade (crença) de ser africano no contexto da colonização. O deciframento do folclore do povo africano é somente entendido pelos africanos; se o outro que quiser entender, tem que negar todo sentimento de racismo para perceber o mínimo. Sobre o mérito da Rainha Ginga na história política colonial de Angola, Maurício Waldman (2018, p.2) aponta: “seu nome tornou-se personificação icônica do repúdio ao domínio colonial e da exaltação das lutas pela autodeterminação, que em Angola culminaram no ano em 1975 na Dipanda, tal como a independência é referida pelos angolanos”.

No poder nos reinos de Ndongo e Matamba, Ginga converteria ao cristianismo sempre quando ele lhe proporcionasse algum benefício. Ela foi sempre fiel às crenças tradicionais locais. Cavazzi reportou as supostas falas de Jinga:

[...] Acrescentou que, se os Portugueses mostrassem o desejo de a atrair ao cristianismo e de a baptizar, não se recusasse, preferindo os interesses reais ao particular génio dela; tanto mais — dizia aquele descrente — que as aparências exteriores eram uma coisa e os sentimentos interiores outra coisa. (CAVAZZI, 1965, p. 66).

Pode-se ver que a Rainha Ginga teria usado diplomaticamente o cristianismo para fortalecer o tratado de Correia de Sousa, como aponta Mariana Bracks (2015). E, quando ela assumiu o poder, o novo governador português, Fernão de Sousa, achou que ela seria

muito útil para retomar o comércio e expandir o cristianismo na região. Cavazzi prossegue:

Por outro lado a princesa Jinga, ou D. Ana, manteve-se fiel, pelo seu interesse, a amizade dos Portugueses, mas tornou-se naquela altura infiel a Deus. Com efeito, logo que voltou para Cabasso, envolveu-se nas crueldades e na devassidão, invocou os falsos deuses, ofereceu-lhes incenso e votos, permitiu públicas e horríveis carnificinas e retomou todas as antigas superstições, não guardando de cristão senão o nome; mas tão indignamente que eu a chamarei ainda só pelo antigo nome até que, pela sua conversão, possa chamá-la com o seu nome cristão (CAVAZZI, 1965, p. 70).

Edgleice S. da Silva, no entanto, desmonta as ideias de Cavazzi no que diz respeito à conversão de Ginga Mbandi:

A incoerência da soberana no que se refere a religião católica e como ela utilizava a conversão como troca de moeda nas negociações era o que mais incomodava Cavazzi. Tendo Salvador Correia de Sá expulsado os holandeses de Luanda em 1648, tornou-se governador da região em 1652. Correia de Sá negociou várias vezes com Nzinga através das trocas de cartas e tratados. Em uma dessas cartas, o governador fez um pedido especial a rainha, para que então ela obtivesse o seu apoio, que “vossa Majestade, dizia ele, permita aos servidores de Deus batizarem pelo menos as crianças que estão em perigo de morte, de modo que não sejam privadas da luz eterna ao perderem a deste mundo [...]”, a carta ainda pede que a rainha abandone os hábitos dos jagas, cujo comportamento era altamente reprovado pelos membros do clero (SILVA, 2018, p. 99).

Naturalmente mulher, mas socialmente com características masculinas, ela nunca aceitou assumir o estatuto da mulher, cujo lugar era determinado e reservado à casa e dando à luz os filhos. Sempre exigiu que fosse chamada como “rei” e não hesitou em alterar com homens de sua volta, começando pelo seu próprio irmão. Segundo o narrador:

Ginga discutia em alta voz com o irmão, como se com ele partilhasse a mesma vigorosa condição de macho e de potentado. Já na altura não admitia ser tratada como fêmea. E era ali tão homem que, com efeito, ninguém a tomava por mulher (AGUALUSA, cap. 1, 2014, p.17).

A citação mostra parcialmente a organização social na Angola colonial, influenciada pelo patriarcalismo europeu e pelo machismo. Se analisarmos esta passagem, o próprio narrador destaca a desigualdade entre os gêneros. Ginga não tinha as capacidades físicas e morais, se comparada ao irmão, o macho potente. Esse preconceito de gêneros poderia ser a razão que levou Jinga a impor que fosse tratada como homem e atuar como homem, para provar a igualdade entre homens e mulheres. Nesse contexto, para conseguir seus objetivos, Ginga impôs-se como uma heroína que marcou seu tempo com ousadia e inteligência, sobretudo no domínio da diplomacia e do combate. Trata-se

uma rainha que enfrentou e fragilizou a soberania portuguesa, defendendo a igualdade entre as pessoas, sem distinção de cor, raça ou gênero. Isso pode ser justificado no relato do narrador José Francisco, que destaca a atitude de Ginga frente ao governador português que tentou inferiorizá-la, oferecendo-lhe uma velha almofada como assento no momento de sua negociação de paz entre o reino de “Ndongo” e a coroa portuguesa. Nessa situação, para manter o respeito e guardar sua dignidade, ela resolveu sentar-se sobre o dorso de uma de suas donzelas, de nome Henda, durante todo o tempo de reunião, não por crueldade, mas por restituir seu valor, mostrar sua potência. É isso que lemos na passagem a seguir:

O governador recebeu-a sentado num cadeirão alto, quase um trono, tendo ao seu lado as autoridades militares. Para a Ginga reservara uma almofada, debruada a ouro, sobre uma sedosa alcatifa. Não o fizera por malícia ou má-fé, antes para agradar à embaixadora, pois os seus conselheiros lhe haviam assegurado que os potentados gentios não apreciam cadeiras, preferindo sentar-se no chão raso. A Ginga não o entendeu assim. Deu ordens a uma das suas escravas, uma jovem mulher de graciosa figura, chamada Henda, para que se ajoelhasse na alcatifa e, para grande assombro de todos os presentes, sentou-se sobre o dorso da infeliz (AGUALUSA, 2014, cap. 1, p.35).

A atitude da Rainha Ginga é significativa. O fato de ela se sentar no sol raso, e o governador num cadeirão alto, significa que o colonizador é o homem supremo. Então, ela recusa essa suposta supremacia do colonizador sobre o colonizado. Também ela desmonta essa ideia de que os africanos/angolanos são bárbaros, não civilizados, como os conselheiros do governador haviam premeditado de que os angolanos preferem sentar-se no sol raso. Ainda para provar que a Rainha Ginga não prejudicou a donzela Henda, Gonçalves opina sobre este episódio da seguinte forma:

A história de Henda ganha grande destaque na narrativa e funciona como um artifício para demonstrar que Ginga não prejudicou a escrava ao utilizá-la como assento, mas lhe atribuiu importância e até mesmo poder, afinal ela foi a escolhida pela rainha. De acordo com o romance, depois de Ginga utilizá-la como assento, a escrava virou uma figura que causava medo a todos, inclusive aos governadores, que não sabiam o que fazer com aquela que fora abandonada por Ginga. Na narrativa, ela transforma-se em uma espécie de figura responsável por deter, dentre outras qualificações não convencionais, o poder de desvendar sonhos, fato que a tornava, embora temida, muito procurada pelos moradores de Luanda. Em torno da história da escrava escolhida e, posteriormente, rejeitada pela rainha é revestido um grande mistério, que aguça a curiosidade do leitor, uma vez que o narrador anuncia que a escrava “veio a ter um curiosíssimo destino. A seu tempo o narrarei” (AGUALUSA, 2014, p. 37) Apenas nos capítulos finais do romance sabe-se que o personagem dessa mulher acaba adquirindo esses poderes metafísicos, que lhe tornam uma das figuras mais importantes de Angola. Como se vê, o que, a princípio, parecia uma humilhação ocasionada por Ginga passa a ser ficcionalizado na narrativa como um fator de atribuição de poder (GONÇALVES, 2019, p.84).

Assim como na história, Cavazzi evoca que: “[...] ali a deixava, não por esquecimento, mas porque não era conveniente que a embaixatriz do seu reino se sentasse pela segunda vez no mesmo assento, e que, não lhe faltando outras semelhantes cadeiras, não se importava dela nem a queria mais” (CAVAZZI, 1965, p. 68).

Na sua trajetória, surgiu um conflito familiar ou mesmo social, do qual ela saiu vencedora, mesmo que reputada como conspiradora da morte de seu irmão Ngola Mbandi. Ginga, além do combate contra portugueses, lutava também contra as injustiças, opressões para com as mulheres na sociedade, como as leis locais, influenciadas pela política patriarcal europeia, que impediam mulheres de reinar, em favor dos homens com possibilidades de montar o trono de reino de maneira hierárquica. É o que se lê a seguir:

[...] segundo as leis da Terra, deveria suceder a Ngola Mbandi. Os ambundos não depositam confiança nas mulheres, no que revelam grande sabedoria, preferindo guiar-se pelo dito segundo o qual os filhos das minhas filhas meus netos são, os filhos dos meus filhos serão ou não (AGUALUSA, 2014, cap. 2, p.45).

Neste trecho, quem fala? É o representante da coroa portuguesa (personagem-narradora) que informa os leitores sobre o que preconiza a tradição cultural dos povos de etnia ambundo, no que diz respeito à ascensão ao trono. Portanto, a Rainha Ginga, adversária do colonizador, defendeu sempre a sobrevivência dessa mesma tradição cultural que ela viu misturada/influenciada respectivamente com/pela cultura e patriarcalismo europeus, criando debates contraditórios sobre a elegibilidade de Jinga Mbandi como mulher e oponente decisiva da colonização portuguesa. Nessa situação, Ginga Mbandi tornou-se homem para se legitimar. Como Ginga atuou para a preservação dos valores tradicionais e culturais? Na narrativa, quando ela recusa com grande fúria as ofertas do governador: “[...] enquanto gritava que dissessem ao governador não ter ela falta do que vestir. Dizei-lhe, insistia, que irei trajada segundo as minhas próprias leis, inteligência e entendimento” AGUALUSA, 2014, cap. 1, p.35). Nesse contexto de polêmica sobre a ascensão ao trono, surgiram comentários diversos sobre o falecimento de rei Ngola Mbandi:

[...] asseguravam terceiros, entre os quais Domingos Vaz, que o rei fora envenenado pela irmã, a qual vingara assim a morte do infeliz Quizua Quiazele. Ginga conseguira convencer os macotas a aceitarem-na como rainha, ainda que com a forte oposição de muitos deles, os quais preferiam ver no lugar dela um filho, ainda muito pequeno, de Ngola Mbandi (AGUALUSA, 2014, p.55)

Na versão histórica, Edgleice. S. da Silva retoma a análise do capuchino Cavazzi sobre este problema:

Após amargar várias derrotas para os portugueses, Ngola-a-Mbandi morreu e as causas da morte são controversas, o próprio capuchinho diz que, tanto ele pode ter tomado veneno para dar fim a sua vida como pode ter sido envenenado pela própria Nzinga (SILVA, 2018, p. 98).

Os aspectos recorrentes ao machismo e ao preconceito contra o gênero feminino são tudo o que explicam essa acusação de Rainha Ginga, porque nada prova a sua culpabilidade. Nessa perspectiva machista e patriarcal europeia, Cavazzi revela que uma manobra política dos Portugueses foi declarar que Ginga, por ter abandonado a fé católica, merecia ser destronada “e que portanto os seus súbditos estavam livres da sua autoridade e já não lhe deviam obediência. E como há sempre insatisfeitos, ganharam boa parte deles, que se submeteram a Ngola-a-Ari, declarado rei do Dongo pelos mesmos Portugueses” (CAVAZZI, 1965, p. 76-77).

Assim como aponta Gonçalves:

No trecho, percebemos o preconceito contra a mulher e, principalmente, contra a mulher negra. É explícito, no discurso desse personagem masculino, que sua fala não é isolada, mas representa um pensamento generalizado de que o homem é superior à mulher e que a ela só cabe a submissão. São figuras como a de Nzinga que se contrapuseram a esse ideal machista, que, lamentavelmente, ainda vigora (GONÇALVES, 2019, p.39)

Essa forma de discriminação de gênero, faz parte também dos combates que observamos na história de Ginga. Por isso, a rainha é considerada por algumas feministas de mundo lusófono em geral, e particularmente de Angola, como símbolo de resistência contra opressões e precursora e promotora de liberdade feminina. Igualmente Gonçalves analisa essa circunstância em que Ginga foi culpabilizada por morte do seu irmão:

Durante o romance, ficamos sabendo que o irmão e o sobrinho de Ginga morreram. Especula-se que a morte de ambos teria sido causada pela rainha, para que ela pudesse ficar na liderança do seu reino sem interferências. Antes de tais acontecimentos, o filho de Nzinga havia sido morto, talvez a mando de Ngola. Reforça-se, assim, a ideia de que a rainha possa ter matado o seu irmão e sobrinho também por vingança pelo filho. São fatos como esses que contribuem para a representação dessa mulher, que anseia pelo poder a ponto de destruir todos aqueles postos em seu caminho. Ao representar tais fatos, a contranarrativa historiográfica delinea a construção dessa personagem que causava medo aos inimigos e se firmava como preparada para todas as situações que surgissem, o que lhe atribuía credibilidade. Sem o irmão ou o sobrinho, Ginga passou o resto de sua vida no poder, sem nunca perder a posição de líder (GONÇALVES, 2019, p.38).

Esses acontecimentos na vida da Rainha Ginga, ficcionalizada por Agualusa, ainda é uma forma de contranarrar a representação dessa personagem/pessoa na

historiografia construída pelos europeus, como aponta Gonçalves na passagem acima. Ginga Mbandi manifestou como uma grande diplomata, caminhou para a restauração da paz nos reinos de Angola, mas nunca admitiu a submissão/subordinação aos colonizadores, como salienta Cavazzi a intenção do governador português Fernando Sousa: “teria de reconhecer a Coroa de Portugal com ânno tributo, respondeu que tal condição só se podia exigir duma nação submetida, mas não duma nação que espontaneamente oferecia uma mútua amizade” (CAVAZZI, 1965, p. 68). Fora de seus negócios diplomáticos, optou sempre pela descolonização agressiva como ilustrado no trecho seguinte:

O rei do Dongo vinha, através dela, e de coração puro, oferecer a sua amizade ao rei dos portugueses e dos espanhóis. Contudo, se o governador preferia a guerra, soubesse que o rei, seu irmão, estava preparado para ela e, pois que combatia pela sua liberdade, e a dos seus filhos, tendo atrás dele, sustentando-o, o sopro poderoso de todos os ancestrais, mais ferozmente combateria (AGUALUSA, 2014, p. 36).

Sendo embaixadora do seu irmão, manifestou engajamento para libertar seu território do domínio do colonizador e garantir um futuro melhor aos seus descendentes. Isso mostra que o combate de Ginga é legítimo e patriótico, e acredita no sopro dos ancestrais como arma de luta invisível e incontornável. Desse modo, é perceptível que o narrador tenta delinear a angolana não como uma selvagem, como muitas vezes ocorre nos manuais históricos, mas como uma mulher, cheia de glórias e falhas, conforme Gonçalves (2019, p.29).

Ainda na perspectiva da análise da história de Rainha Ginga através da literatura, Agualusa ficcionaliza sua relação com os denominados jagas, para exibir a inteligência dessa personagem sempre reputada pelos europeus: “[...] no juízo dele, a inteligência, quando manifesta numa mulher, e para mais numa mulher de cor preta, de tão inaudita, deveria ser considerada inspiração do maligno” (AGUALUSA, 2014, p. 37-38). Sobre a aliança da Rainha Ginga com os jagas, Gonçalves afirma:

Nesse conjunto de escolhas inteligentes, outra que merece destaque foi o seu casamento com o soba jaga Caza Cangola. Os jagas, no romance do angolano, são mencionados constantemente no decorrer da narrativa, funcionando como peças chave para que Ginga alcançasse seus objetivos. Conhecidos por sua força, coragem e crueldade, Ginga percebeu que se aliar a esse grupo seria uma importante estratégia contra os portugueses. Além disso, é importante destacar que Caza Cangola, o homem com quem a rainha se casou, não era um simples jaga, mas o líder de seu jagado (GONÇALVES, 2019, p.43-44).

Então, quais seriam o motivo e o objetivo da Ginga Mbandi para se aliar e se casar com o chefe dos jagas? O narrador responde: “O que levou a rainha a casar-se com Caza Cangola? Já o disse antes: convinha-lhe o poder e a audácia dos jagas” (AGUALUSA, 2014, p. 92). A presença e a aliança dos jagas com a Rainha Ginga na narrativa mostra a inteligência, a capacidade e sobretudo a determinação da chefe em combater os portugueses e estender/recuperar a sua ocupação territorial. Essa aliança resultou em favor de Ginga uma grande força militar, conquistando Matamba, um grande espaço de Angola, com a ajuda dos jagas que eram reputados positivamente na arte da guerra. “Houve um fator fundamental que possibilitou a permanência de Nzinga no poder de Matamba: tal reino era tradicionalmente governado por mulheres” (WEBER, 2011). Por tal motivo, conseguiu permanecer como rainha de Matamba, não obstante às desavenças enfrentadas” (CAMERANO, 2018, p.20-21).

No final da narrativa, notamos também a aliança histórica dos holandeses com Ginga, igualmente uma colaboração através da qual Agualusa destaca a sabedoria da Rainha no domínio da diplomacia. Ela admitiu essa cooperação com o objetivo de expulsar os portugueses de Luanda, apropriando-se da capital por razões comerciais, como aponta Gonçalves: “a rainha apoiou o domínio holandês, pois, com isso, esperava obter ajuda na luta pela expulsão dos portugueses, bem como melhores condições comerciais do que as estabelecidas com os lusitanos” (GONÇALVES, 2019, p.44). O resultado dessa cooperação militar entre a soberana e os holandeses é apresentado ao leitor no final do romance, quando falha a missão de Ginga de liderar seu povo até a morte. Estratégica e racional, a imagem da rainha construída por Agualusa é o centro a partir do qual emerge uma contraversão sobre esse período histórico, ficcionalizado não mais pelo olhar do europeu, mas pela visão das vítimas do processo de colonização, dentre eles a rainha, símbolo de resistência contra o jugo português, o que é muito relevante, como aponta Gonçalves (2019, p.44). E a “sua representação na tessitura da contranarrativa figura como uma alegoria da resistência, cuja história continua a ser repassada como sinônimo de orgulho para a nação” (GONÇALVES, 2019, p.44-45).

Para Gonçalves J. (2019, p.39):

A literatura ilumina o papel que as mulheres assumiram durante a construção da História, papel, muitas vezes, apagado pelo preconceito e pelo machismo presentes há séculos, que ainda resistem na atualidade e se fazem presentes nos registros históricos.

Então, nessa perspectiva, podemos dizer que o livro de Agualusa participa da manutenção da história dessa soberana africana/angolana, gerindo a oportunidade do conhecimento da mítica rainha por meio da literatura ficcional. Segundo Gonçalves J. (2019, p.37), é importante mostrar que a imagem de Ginga criada por Agualusa não é só uma reconstituição dos fatos históricos registrados pelos historiadores no decorrer dos anos. O escritor ficcionaliza a rainha, imprimindo-lhe originalidade e exaltando sua capacidade intelectual e visionária, através da produção da contranarrativa histórica. José Eduardo Agualusa desmonta todas as reputações negativas sobre Ginga Mbandi, sempre considerada uma rainha ilegítima, cruel e desumana. Conforme pontua Alberto Oliveira Pinto (2014, p.1), Ginga é a personagem mais polêmica de toda a história daquele país, tratando-se de uma figura feminina africana, cujo protagonismo, relevo e importância só encontram par na figura de Cleópatra, sendo ela hoje considerada em Angola uma heroína nacional. Sobre sua reputação de resistência aos portugueses ao longo de três décadas do século XVII, destaca Maurício Waldman:

consagrada como heroína nacional de Angola, a soberana é lembrada no nome dos logradouros, equipamentos públicos e monumentos. Na diáspora negra, seu nome é lembrado em prosa e verso, narrativas que cheias de esperança, desafiam as trevas do racismo, do preconceito e da exclusão social (WALDMAN, 2018, p.14).

Ele representa a soberana como atriz incontornável na história dos africanos, que defendeu a liberdade dos povos com planos e visões preventivas do futuro:

Nos dias antigos, acrescentou, os africanos olhavam para o mar e o que viam era o fim. O mar era uma parede, não uma estrada. Agora, os africanos olham para o mar e veem um trilho aberto aos portugueses, mas interdito para eles. No futuro — assegurou-me — aquele será um mar africano. O caminho a partir do qual os africanos inventarão o mundo (AGUALUSA, 2014, p.14).

Esse trecho na narrativa chama a nossa atenção para o título e subtítulo do romance *A Rainha Ginga*: e de como os africanos inventaram o mundo. Percebe-se uma ideia de predição que emanaria da Rainha Ginga, sobre os papéis dos filhos da África no desenvolvimento do mundo. Com o tráfico humano, a Europa e a América construíram-se com a força, suor e o sangue dos africanos que ainda viam o mar como uma barreira. Se o ocidental e a metrópole consideram-se hoje prósperos, é porque o mar tornar-se-ia africano no futuro, como previu Ginga, o caminho a partir do qual os africanos se veriam forçados a inventar o mundo exterior. E por essa razão a personagem/pessoa Ginga opôs-se ao comércio dos africanos.

Nzinga Mbandi começou a aparecer como uma alternativa à escravidão, uma esperança de liberdade para aquele povo que era visto pelos portugueses ou como mercadoria ou como soldados para escravidão de outros semelhantes. A fuga para junto de Nzinga significou para aqueles cativos a possibilidade de recuperar a liberdade, representou uma posição contrária a política europeia desempenhada em Angola (FONSECA, 2012, p. 129).

Sem esquecer que, portanto, Agualusa ficcionaliza igualmente a questão dos escravos que detinham Ginga e a personagem Domingos Vaz. Para Gonçalves J. (2019, p.83), existiram sempre escravos entre os ambundos, tais como aqueles da Rainha e seu servo Domingos. Mas o pesquisador destaca diferentes maneiras de escravizar, em comparação com os escravos dos portugueses que são violentados, como é exposto no livro, contrariamente aos castigos leves que receberam os escravos na corte da Ginga Mbandi. E o que prova isso é a fuga dos escravos dos portugueses para se refugiarem no reino de Ginga, onde eram tratados com delicadeza e tinham liberdade. “Entre os africanos vigora uma lei segundo a qual só perde a liberdade quem cometeu crime que mereça a morte, sendo a pena comutada em escravidão” (AGUALUSA, 2014, p.135). Encerrando a análise da trajetória de Ginga Mbandi, Edgleice S. da Silva explica:

[...] Njinga alternava suas identidades conforme as circunstâncias, transitando entre ngola do Dongo, ambunda; chefe jaga e tembanza, detentora de poderes especiais; e dona Ana de Souza, cristã batizada e inciada na religião dos brancos”. Se o trânsito entre as religiões era um dilema para uma rainha tão poderosa como Nzinga, podemos supor que a dualidade refletia na vida cotidiana do povo. Como o próprio Cavazzi deixa transparecer em alguns momentos, a rainha também sofria pressão direta do seu povo e de alguns conselheiros mais próximos para manter suas obrigações com seus antepassados. Ao passo que, os administradores portugueses e os padres católicos a impeliam constantemente para aceitar o catolicismo (SILVA, 2018, p. 103).

3. O romance *A Rainha Ginga*: a problemática da religião e da cultura angolana

A África é um dos continentes que contém hoje cinquenta e quatro países com religiões, culturas e tradições diferentes. Um continente que era, antes da chegada dos colonizadores, independente no plano geopolítico e espiritual ou religioso. Logo, esse continente harmonioso seria objeto de invasão pelos países da metrópole com o objetivo de expandir a fé cristã e levar a civilização, conforme a reflexão de Maria Flavia Carvalho:

Durante o período da União Ibérica (1580-1640) as possessões coloniais portuguesas foram governadas pelo Conselho de Portugal – instituição sediada em Madri, que posteriormente teve suas atribuições transferidas para o Conselho Ultramarino. Nesse período a política filipina discursava sobre a importância das atividades missionárias junto às almas pagãs dos africanos, e defendia o estabelecimento de contatos pacíficos com as autoridades africanas. Nas entrelinhas dessas intenções identificamos nos ideais evangelizadores do resgate uma excelente oportunidade para a obtenção de escravos destinados aos mercados atlânticos. Os tratados teológicos procuraram durante todo o período escravista justificar e normatizar a captação e o cativo africano (CARVALHO, 2011, p.18).

Com o decorrer do tempo, esse espaço foi dividido e invadido pelos europeus. Como se vê na citação acima, foi muito a forte contribuição do teologismo europeu nesse processo de dominação e exploração dos africanos. Assim, o que nos interessa é a África Central, particularmente Angola, um dos países colonizados por Portugal. Situado no sudoeste da África, Angola é vizinha da República Democrática de Congo ao noroeste e ao nordeste, da República de Congo ao noroeste, da Zâmbia a leste-sudeste e da Namíbia ao Sul. O país é um quadrilátero situado entre África Central francófona e a África Austral anglófona. Essa antiga colônia portuguesa é membro da comunidade dos países de língua oficial portuguesa (CPLP).⁵

Angola, como todos os países de África, geralmente antes da chegada dos europeus, geopoliticamente tem reinos e socialmente viveu em sociedade tradicional. Para ser mais claro, Angola, fusão de reinos “Ndongo, Matamba etc”, foi dirigida pelos

⁵ Esclarece-se que esta dissertação não pretende apresentar um curso de geografia ou de história de Angola, mas apenas apresentar ou delimitar o espaço de pesquisa no romance de maneira geral ao particular.

“reis e/ou rainhas com base nas regras e leis estabelecidas convenientemente. “N’gola”, topônimo de atual Angola, era o nome ou apelido do primeiro rei do reino de “Ndongo” no tempo pré-colonial, vizinho e aliado dos reinos de Matamba e Kongo, e juntos combateram a presença portuguesa nessa zona. Os três reinos com suas realidades, tradições, culturas e crenças específicas foram invadidos por Portugal no âmbito da expansão territorial e religiosa, com o auxílio do Vaticano (Roma, Itália), que implantou a companhia dos jesuítas e os capuchinhos, para levar a civilização, visto que consideravam a gente daquele espaço bestas, pagãos e próprias para o comércio de escravos. Como salienta Agualusa, a primeira entrada dos Franciscanos no século XV na Etiópia Ocidental incluiu os três reinos:

foi isto no Reino do Sonho, ou Soyo, talvez na mesma praia que lá pelos finais do século XV viu entrar Diogo Cão e os doze frades franciscanos que com ele seguiam, ao encontro do Mani-Soyo — o Senhor do Sonho. A mesma praia em que o Mani-Soyo se lavou com a água do batismo, sendo seguido por muitos outros fidalgos da sua corte. Assim, cumpriu Nosso Senhor Jesus Cristo a sua entrada nesta Etiópia ocidental, desenganando o pai das trevas. Ao menos, na época, eu assim o cria (AGUALUSA, 2014, p.13).

De realidade histórica à ficção, o autor descreve o primeiro contato entre os reinos de África Acidental e os missionários católicos. Com efeito, como insinuou a personagem, os franciscanos encontravam nessa zona povos com fé, ou seja, que cultuavam livremente os ancestrais no Reino de Sonho. Esse tipo de culto logo foi objeto de difamação, como aponta o narrador na chegada de Jesus Cristo para libertar o pai das trevas, falando de Mani-Soyo, o Senhor do Sonho. A denominação precisa de Mani-Soyo, como Senhor do Sonho, suscita novos pensamentos sobre a existência das crenças politeístas na Ethiopia Ocidental, como, por exemplo, o Senhor de Água, de Ferro de Terra etc. Religiões politeístas certamente apresentam vários caminhos contrários ao cristianismo monoteísta, mas que tem a mesma finalidade que é a adoração de grande Senhor Deus. Segundo os historiadores, reinos como Ndongo, cujo primeiro rei foi Ngola-Mussuri, não deixaram pisotear sua soberania, destruir suas tradições, desvalorizar suas crenças e culturas, conforme as reflexões dos pesquisadores: “[...] o processo de colonização portuguesa em Angola encontrou grande resistência da população local que lutavam por suas crenças e tentavam garantir intacta a história de seus antepassados (SANTOS, et al., 2016, p.2). Então, começou a luta anticolonial, em que muitos reis e rainhas de maneira sucessiva e temporal não hesitaram em defender sua soberania, suas crenças tradicionais e culturais, acontecimentos ficcionalizados pelos vários escritores africanos/angolanos.

Em *A Rainha Ginga*, Agualusa ficcionaliza o caso da rainha Ginga Mbandi, que lutou no seu tempo contra os portugueses para preservar as tradições, as crenças e as culturas do povo que denominamos de angolanos, pois ela liderou muitos povos que não foram necessariamente de sua etnia (ambundo). Assim, com base no romance *A Rainha Ginga*, do escritor angolano José Eduardo Agualusa, esta seção procura compreender esse confronto entre as crenças tradicionais e culturais angolanas e a religião imposta pelo colonizador português, destacando as consequências de tal relação. Trata-se de analisar os discursos, os pensamentos individuais ou coletivos das personagens, suas crenças etc. Isso permitirá descobrir os principais fatores diferenciadores no contexto religioso e cultural.

Para entender a problemática da religião e da cultura angolana a partir da leitura crítica da narrativa *A Rainha Ginga*, é necessário revisar o contexto histórico de tal confronto. No tempo colonial, precisamente no século XVII, com a política de expansão do cristianismo pelos sertões de Angola, os jesuítas tornam-se visíveis nos arredores do reino de Ndongo, onde a protagonista feminina da narrativa agualusiana reinava, como aponta Macedo:

[...] os jesuítas tinham se instalado em Luanda no final do século XVI, e sua missão evangélica esteve desde muito cedo vinculada ao ensino. As aulas na escola primária começaram em 1604, e constituem o ponto de partida da formação do Colégio de Luanda. Em 1625 abririam um novo colégio, dessa vez em São Salvador do Congo, com dois ou três religiosos (MACEDO, 2013, p.71).

O ensinamento era o fator da expansão do cristianismo, já em volta do reino Ndongo, precisamente no reino vizinho Luanda, vinte e um anos antes da ascensão de Ginga Mbandi ao trono, começou a evangelização. E depois, entre 1605-1606, apenas dois sacerdotes, o padre Gaspar de Azevedo e o irmão António de Sequeira, tentaram evangelizar os sobas⁶, convertendo as crianças e destruindo as casas dos ídolos cultuados tradicionalmente por aquelas populações. Segundo Macedo, grandes possibilidades de evangelização se apresentaram aos missionários, pois em Ndongo estariam as pessoas mais predispostas da África a receber a nova fé (MACEDO, 2013, p.72). O reino de Ndongo, como outros, foi conquistado pelos missionários, após a tirania dos jesuítas. Partindo da versão da literatura de ficção, através do estudo do romance *A rainha ginga*, essa invasão católica no reino não homogeneizou a adoção do catolicismo no tempo da

⁶ Denominação dos chefes nos reinos antigos de Angola.

personagem Jinga Mbandi, que resistia com o seu povo à opressão católica, como testemunhou o narrador Padre no romance:

Cheguei num momento de insídia e inquietação, estava o reino dividido, umas fações contra os portugueses e outras a favor; umas contra a Igreja e contra os padres, que acusavam de destruir as tradições indígenas, o que era certo, e outras defendendo a rápida cristianização de todo o reino. Também os irmãos jesuítas se não entendiam. Logo descobri que à maior parte destes religiosos apenas interessava o número de peças que podiam resgatar e enviar para o Brasil, encontrando-se ali mais na condição de comerciantes da pobre humanidade do que na de pastores de almas. Poucos agiam com verdadeira misericórdia e caridade para com aquele infeliz gentio que, afinal, nos cabia instruir e converter (AGUALUSA, 2014, p.25-26).

Em Ndongo, reino onde o processo de conversão ao catolicismo foi atrapalhado por várias causas, notam-se as divergências entre a Igreja Católica e a população local. Assim, pela citação acima, entende-se de maneira satírica que a evangelização deixou de ser a única preocupação dos religiosos: uns correram atrás das oportunidades, outros ficaram fiéis às missões. As pretensões missionárias não estavam interligadas com teorias, teologias ou mesmo com um impulso evangelizador. As bases da missão, pelo menos para os jesuítas da época, eram políticas e comerciais. E isso se demonstraria na disposição com que igrejas e mosteiros eram construídos (SILVA, 2018, p.50-51). De acordo com Edgleice Santos, os jesuítas, após estudarem o espaço anteriormente, conhecendo todos os lugares lucrativos, construía igrejas para ter acesso pleno ao espaço. A construção das supostas casas de Deus camuflava suas pretensões exploradoras. No entanto, ciente dos comportamentos ilegais e desumanos, o Papa Gregório criou a Propaganda Fide para regularizar a atuação dos portugueses e da Igreja Católica na África central, particularmente em Angola, como esclarece Carvalho:

No ano de 1622, o papa Gregório XV criou a Propaganda Fide, instituição que defendia o fim do exclusivismo português nas atividades missionárias. Eram favoráveis à abertura dos trabalhos de evangelização para outras ordens religiosas, contrariando dessa forma os interesses da Companhia de Jesus. Esse conflito evidenciava os atritos entre a Coroa portuguesa e o Vaticano, e teve desdobramentos decisivos para história da África Centro Ocidental, evidenciando as alianças entre os poderes locais e os membros religiosos, muitas vezes defensores dos interesses de seus países (CARVALHO 2011, p.19).

Nesse prisma, Lacerda (2007, p.103) pensa que ambas as entidades, a política e a religiosa, são retratadas em suas fraquezas e vícios, de modo que nós, leitores, assistimos à desconstrução histórica pela ficção, revelando-nos a verdadeira face de duas entidades que, no nosso imaginário, pareciam ser instituições, pelo menos burocraticamente,

exemplares. Da mesma forma, a partir de histórias individuais, de fragmentos de vida, de episódios soltos, é retirada a máscara de uma sociedade hipócrita e injusta.

Nessa situação, voltando à narrativa, entendem-se críticas contra a igreja católica, que não tinha objetivo claro e fixo no reino de Ndongo, o que resultou no fim da evangelização exclusiva dos portugueses, criando uma situação de cisma entre o Vaticano e a Coroa portuguesa, ambos à procura de dominação absoluta exclusiva, como afirma Carvalho. Assim, os nativos encontraram-se em divergência no que diz respeito à tentativa de “conversão de todo o reino”, conforme a teoria da personagem Padre.

Ainda embaixadora do seu irmão-rei e líder da resistência contra o colonialismo e a cristianização, Ginga Mbandi exibiu totalmente a sua posição reticente frente ao adversário português. Ao primeiro contato com o Padre ficcionalizado, ela refutou toda conexão com o catolicismo europeu e não hesitou em manifestar seu desinteresse quando ela trocou palavras com o narrador José de Santa Cruz, enviado pelo governador Luis Mendes de Vasconcelos, para o papel de secretário dela. Para tirar suas dúvidas, conforme o narrador, Ginga Mbandi

quis saber se eu estava ali com o propósito de a servir como secretário e como conselheiro, conforme lhe havia sido prometido pelo governador português, Luís Mendes de Vasconcelos, ou antes para — com malícia — a converter à fé de Cristo, pois bem via pelas minhas vestes ser eu um padre. Ela pedira um secretário, não um sacerdote (AGUALUSA, 2014, p.15).

Como já afirmamos, Ginga Mbandi, cujo nome dá título ao romance, é uma mulher de vários estados, é símbolo da resistência angolana ao colonialismo, personificação da Angola que tentou preservar sua identidade cultural e tradicional, bem como guardiã das crenças ancestrais. Ela proclamou oficialmente que “toda a sua fé se achava naqueles adereços, e num cofre, a que os ambundos chamam mosete, onde guardam os ossos dos antepassados” (AGUALUSA, 2014, p.16). De etnia ambundo, mas representante de diversos povos refugiados nos seus reinos, Ginga é adepta de seus antepassados que cultuou plenamente por meio de algumas relíquias, ato que ultrapassa o entendimento do narrador José Francisco. Luara Pinto Minuzzi contesta seu protagonismo na narração do enredo e sugere que:

Para contar a vida e as conquistas da rainha africana a partir de uma perspectiva diferente da oficial, Agualusa poderia ter escolhido a própria Ginga como narradora ou algum outro africano seu súdito. Não é isso o que o escritor faz: quem nos narra as peripécias da soberana é um padre a serviço da coroa portuguesa – e, com isso, poderíamos pensar que o autor angolano elege o

ponto de vista dos europeus brancos, mas, novamente, o romance mostra-se mais complexo do que isso (MINUZZI, 2016, p.200).

Igualmente, Gonçalves afirma:

A escolha desse personagem narrador contribui para a criação da contranarrativa historiográfica, visto que ele representa uma união de muitos povos: o brasileiro, o africano e o europeu, é um mestiço, e se torna uma voz que denuncia as atrocidades causadas pela igreja, ou seja, a narrativa surge pelo relato de alguém que se opõe ao discurso histórico e apresenta uma nova perspectiva do relato da nação, tendo como objetivo enaltecer a grande figura de resistência dessa nação: a rainha Nzinga Mbandi (GONÇALVES, 2019, p.29).

De acordo com os autores destacados, se o escritor ficcionalizou Angola como espaço dominado pelas conquistas duma rainha africana, precisamente angolana, seria perfeito dar palavra à própria Ginga, que conhece mais do que qualquer pessoa sua própria vivência. Isso faria a diferença, visto que em muitos livros a história de Ginga ou mesmo de Angola é contada pelos autores europeus com muitos preconceitos e estigmatizações. Portanto, de um lado, a anotação do sincretismo e das influências religiosas e culturais no romance justificaria a necessidade de dar voz a um outro que se identificou primeiro com a fé diferente daquela de Ginga; de outro lado, como disse Gonçalves, o narrador é escolhido, porque é capaz de assumir o papel de árbitro no sentido em que ele é construído também por escritor como a voz de diáspora na história angolo-portuguesa. Todavia, na narrativa, as discussões das personagens, a saber Domingos Vaz e Padre José de Santa Cruz, todos o serviço da Rainha, exaltaram preconceitos sobre algumas cerimônias e “superstições” da localidade, quando o narrador declarou que seu interlocutor:

Domingos Vaz narrou, com preciosa soma de detalhes, algumas das cerimônias e superstições gentílicas a que assistira. Senti, escutando-o, que estava entrando em pleno Inferno e enchi-me de terror. Tantos anos decorridos, olhando sobre os meus débeis ombros para o alvoroço do passado, sei não serem tais práticas mais diabólicas do que tantas outras de que eu mesmo fui testemunha no seio da Igreja Católica. Violências, injustiças, infundáveis iniquidades, que a mim se me afiguram ainda mais torpes do que as cometidas pelos ímpios, pois se aqueles ignoram Deus, os cristãos erram em nome Dele (AGUALUSA, 2014, p.16).

Por meio dessa conversa, Agualusa ficcionaliza os pensamentos colonialistas pela boca de suas personagens sobre as práticas culturais locais. O padre José, ainda com ideia cristã, imaginou o lugar desses praticantes de cerimônias como o “inferno” e, no entanto, admitiu ter assistido também a outras formas de pecados cometidos no seio da Igreja Católica. Entendemos sua reflexão como uma crítica aos povos nativos/locais, que ele considerou ignorantes de Deus, e aos cristãos, que estão com o grande Senhor. Porém, é possível afirmar que o narrador do romance de Agualusa não possui nação ou identidade

muito bem delineada, tendo, como herança, sangue de diversos povos – o que o transforma em um observador menos parcial: ele é capaz de enxergar os pontos positivos das práticas culturais do reinado de Ginga e da personalidade da mulher, por não ser um português extremamente crente da santidade da empreitada colonial e da primitividade dos negros; por outro lado, ele igualmente pode perceber aqueles aspectos negativos por não ser um africano e não estar preso às tradições (MUNIZZI, 2016, p.200). Isso justifica ainda o papel arbitrário que ocupa na narrativa.

Luara Pinto, na análise da narrativa, afirma que:

[...] não só os vocábulos “inferno” e “terror” apontam para o preconceito bastante comum na época, que colocava a África como um lugar onde habitariam seres horrendos, distantes de Deus e do caminho correto. Também a escolha pelo termo “superstições” para designar as crenças e ritos dos africanos evidencia o movimento no sentido de rebaixar e inferiorizar suas práticas e costumes. De um lado existiria a fé católica, uma crença legítima, elevada, positiva; de outro, as tradições dos negros, superstições diabólicas, ilegítimas e negativas, sendo necessário, dessa forma, convertê-los e tirá-los do pecado. A colonização seria, portanto, uma prática visando o bem dos colonizados (MUNIZZI, 2016, p.201).

Pinto destaca que o discurso do Padre Fernando José insinua a procura por uma justificção para legalizar sua missão de expandir a fé em Cristo e por isso estabelece uma comparação subjetiva e arbitrária entre as crenças locais e as europeias, negando a legitimidade das práticas culturais, tradicionais de Angola.

Na narrativa, o escritor ficcionaliza uma posição ambígua do Padre José, que ainda não assumiu sua posição. Assim, a sua fala ou narração tem que ser analisada com cuidado, sobretudo quando ele revela sua afinidade com a personagem Domingos, que contaria alguns aspectos culturais das pessoas nativas que ele designa pejorativamente de “gentios”. Com efeito, o narrador Padre disse, quando Domingos Vaz imaginou o desejo dele para com a personagem Muxima, “ser costume nos sertões de Angola oferecer uma das mulheres, de modo geral a mais nova, aos forasteiros, ou a alguém por quem se nutra particular afeto (AGUALUSA, 2014, p.21-22). E assim autorizou o camarada que podia deitar-se com ela, a sua mais nova esposa de nome Muxima, se tal fosse o desejo dele. E o Padre replicou: “Recuei, com horror. Como podia propor-me tal abominação, sendo a moça sua esposa — ainda que apenas segundo os rituais gentílicos — e eu um servo de Deus?” (AGUALUSA, 2014, p.22). O padre revela também que, “quanto à batina, sabia ele de muitos padres que se deitavam com mulheres, com elas procriando, e até, em muitos casos, criando e educando essa descendência como se fosse legítima. — O Deus

dos Cristãos está muito longe — acrescentou Domingos Vaz. Ouvindo-o, estremei.” (AGUALUSA, 2014, p.22). Esse trecho da narrativa deve ser analisado com espírito crítico, pois a existência ou a veracidade dessas afirmações ou fatos nos costumes e cultura tradicionais de Angola fica pendente: primeiro, visto que no decorrer da narrativa nenhuma outra personagem naturalmente de sertões de Angola confirmou a veracidade da declaração de Domingos Vaz; segundo, porque o ato é revelado e discutido só pelas duas personagens estrangeiras, todas provenientes de Brasil e com descendência parcial de homem branco, adversário dos habitantes locais do reino Ndongo. No entanto, o escritor através desta parte da narrativa informa a crueldade dos religiosos europeus que sabotaram as crenças ancestrais, tradições e culturas em nome do seu único Deus, que nunca lhes permitia fornicar ou cometer adultério, como afirma o padre na citação precedente. Assim, pode-se imaginar que o cristianismo era apenas uma cobertura para alguns religiosos coloniais manterem ou favorecerem seus negócios individuais ou coletivos. Agualusa pintou a hipocrisia e a falsidade dos religiosos europeus coloniais, que eram simultaneamente predadores sexuais, que se escondiam sob o nome de Deus e favoreciam o tráfico dos povos angolanos, conforme se vê a seguir:

Joana Gorjão Henriques (2016) deixa bem claro que os angolanos para além de serem vendidos como mercadorias também eram usados como moeda viva em troca de produtos, tudo isto com a conivência da Igreja Católica. Nos engenhos e fazendas, eram utilizados como mão-de-obra e tratados como animais selvagens: enjaulados, amordaçados, silenciados, mutilados, torturados (Sartre 1968). As mulheres eram subjugadas, violadas e martirizadas sistematicamente, como se verifica no romance: “Muitas vezes entrava de noite pela sanzala e, apanhando alguma infeliz a dormir, erguia-lhe a saia e lhe metia uma luz acesa pelas partes baixas, queimando-a barbaramente (Agualusa, 2014:127) (FERREIRAS, 2018, p.154).

Nesse trecho, Ferreira salienta as atrocidades cometidas pelos Padres. A teoria subjetiva da Igreja Católica qualificando a África cheia de bárbaros, povos praticantes de ações demoníacas, contrariamente aos europeus e padres considerados mais humanos, mais próximos de Deus e civilizados, foi refutada ou/e contranarrada pelo escritor na sua narrativa, quando revela a crueldade dos homens europeus que tinham se declarado servos de Deus, mas que agiam contra as recomendações e ordens de Jesus Cristo.

Esses pretendentes religiosos sabotaram as práticas tradicionais dos povos mbundos, considerando-as de opressão às mulheres, de barbárie, de crueldade. Mas qual ato criminoso ultrapassa o de queimar as partes genitais dessas mulheres subjugadas e violadas? Em resposta às reputações negativas dos antigos reinos de Angola, escritos pelos autores europeus, José Eduardo Agualusa advogou a teoria pela boca da

personagem Domingos, de que nos sertões de África não havia nenhum demônio. “Antes da chegada de Diogo Cão não existia em África a figura do demo. Os portugueses trouxeram o cão nas caravelas. Melhor seria que o levassem de volta” (AGUALUSA, 2014, p.30). Oposto à teoria eurocêntrica, a personagem-narradora clarificou que os portugueses introduziram a imagem de diabo na África. A palavra “Cão” é a personificação irônica do navegador português Diogo no sentido figurado de indivíduo mau, vil e perverso.

Nos reinos pré-coloniais de Angola, os povos acreditavam na vivência dos ancestrais sob forma de espírito no mundo invisível e incluídos no seu cotidiano. Antes da chegada do navegador Cão, as pessoas daquelas regiões adoravam os antepassados. Viviam numa sociedade formada culturalmente com o culto dos ancestrais. A ancestralidade pode ser uma forma de legado material, imaterial e espiritual que permite a autoidentificação de um povo, de um grupo familiar, mas também ajuda a manter viva a memória e a herança cultural legadas pelos antepassados. Então, por essas razões, imploravam Deus por nome dos ancestrais em qualquer situação. A sabedoria ancestral dos angolanos e seu vínculo com o sobrenatural é representada com a interpretação negativa pelo personagem Padre, missionário português, quando ele afirmou que os “gentios” cultuam os antepassados; “acreditam, à maneira dos antigos povos pagãos, que os mortos podem manifestar-se aos vivos sob a forma de animais, ou de plantas, ou até de impulsos da natureza, como o vento soprando entre os canaviais, a chuva caindo, um relâmpago abrindo o céu” (AGUALUSA, 2014, p.30). Com efeito, a manifestação dos antepassados na vida dos vivos, como salientou a personagem José, ignorante ainda das culturas e tradições desses povos, tem uma grande significação, porque tanto anunciavam (antepassados) boas quanto más notícias, ou vinham fazer prevenção de acontecimentos do futuro. Essa conexão com os ancestrais e a interpretação de suas mensagens emanavam do nível de saber das pessoas culturalmente bem instruídas, como salienta o narrador no seguinte trecho:

[...] entre os gentios, homens que se reputam como magos, a que se chama quimbandas e pelos quais se mostra sentida veneração. Os quimbandas afirmam-se capazes de escutar e decifrar as vozes dos espíritos. Assim, O soba Ngola Mbandi, um quimbanda afamado, pois é frequente os reis, que tudo podem, serem também magos, viu revoarem nos céus os seus avós e escutou as suas queixas, enquanto eu apenas vi uma chusma de grandes pássaros negros enervando o azul vibrante. Acreditam nisto. Acreditam ainda em certas divindades que se ocultam sob as águas dos rios e dos lagos, às quais chamam quiandas, e que alguma semelhança me parece ter com as fabulosas sereias de que falei atrás. Não temem, contudo, nenhum ente que encarne o mal. — Por

isso afirmei — disse Domingos Vaz, concluindo a sua pequena heresia — que o Diabo nunca terá caminhado por estes sertões (AGUALUSA, 2014, p.30-31).

O culto ou a conexão com os antepassados é recorrente na narrativa e, embora tenha sido reputada ou qualificada de satânica por evangelistas, gerou efeitos por intermédio dos elementos de natureza que representam uma criação relevante na cultura tradicional angolana. Nesse contexto, a pesquisadora Carvalho esclarece que:

Os Ngolas tinham seu poder marcado pelo sobrenatural, seriam os grandes responsáveis por trazer a chuva. Sua função era estratégica para a manutenção da unidade do reino, mesmo quando para muitos sobas essa vertente mística era a única reconhecida. Para os mbundus o controle da natureza era uma atribuição do Ngola, relacionando essa prática ao dom de comunicação com os ancestrais, elemento estranho aos colonizadores portugueses, que precisaram de tempo para compreender a forte presença da ancestralidade e do componente mágico da figura real no processo de reconhecimento de seu soberano (CARVALHO, 2011, p.11).

Explicitando essa teoria, entende-se que os adeptos da ancestralidade, por exemplo, os ambundos no reino Ndongo, acreditam na existência dos mistérios dos elementos naturais, sejam eles físicos, líquidos, vivos ou abstratos, e assim cultuam as divindades que a natureza contém e que podem lhes dar algum benefício ou ajudar em uma situação qualquer. No romance, observa-se o caso da presença dos grandes pássaros negros no reino de Ngola Mbandi, que seriam seus avós a reclamar a vingança contra os colonizadores. Esse contato e culto das divindades dos elementos naturais, como águas dos rios e dos lagos, garantiu a abundância de substâncias nutricionais ou alimentares no domínio da agricultura, da pesca e da caça, atividades dominantes nos reinos, conforme a narrativa. Domingos Vaz, a personagem estrangeira que morou muito tempo na coroa de Ginga Mbandi, testemunhou e acreditou em resultados do culto das divindades naturais que protegeram os ditos quimbandas contra qualquer mal e concluiu que o Diabo nunca caminhara nos sertões da Angola, o que insinua que o Diabo, mesmo assim, é abominado nos reinos que formam hoje o estado de Angola.

A questão da religião e da cultura nos antigos reinos de Angola na narrativa é mais complexa. Em análise aprofundada, sobressaem mais outros assuntos embutidos, como a questão da raça. Com efeito, os lusitanos e missionários católicos combateram as tradições culturais dos nativos e, por consequência, conseguiram batizar massivamente os angolanos, propagando a ideologia de que o homem branco é o único servidor confiável e fiel ao Jesus Cristo. No livro *a Rainha Ginga*, é ficcionalizada mais uma realidade - a teoria de que o homem branco/europeu é o mestre em todos domínios -

criando, assim, a discriminação ou o racismo institucional/estrutural contra todos os futuros cristãos pretos que provavelmente seriam padres, como forma de garantir ao homem branco/europeu o lugar de liderança nas casas de Deus. Esta ideologia preconceituosa é encenada na narrativa, quando o narrador relata as circunstâncias de batismos, destacando o tipo de cor de pele (padre branco) que batizou a Ginga Mbandi, ainda embaixadora de seu irmão, o “rei” Ngola Mbandi, de modo diferente daquele (padre preto) que o governador português enviou para batizar o mesmo rei. O narrador diz:

Ao rei desgostara muito que lhe tivessem enviado um padre preto. Argumentava Ngola Mbandi que à sua irmã, a Ginga, a batizara um padre branco, e não um qualquer, senão um dos maiores, tomando como um insulto que lhe enviassem a ele o filho de uma das suas escravas (AGUALUSA, 2014, p.49)

O narrador prossegue seu relato, desmontando a ideologia discriminatória e racista propagada por religiosos católicos para criar um sentimento de desconfiança e ódio entre os pretos nos reinos:

A cor da pele não diminuía o padre Dionísio no seio da Igreja, antes o agigantava, atendesse ele ao caso de São Benedito, preto, filho de pais mouros, porém siciliano de nascimento. São Benedito goza de enorme prestígio na Igreja, e até em Luanda o povo o cultua, através de uma delicada imagem que pode ser visitada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário. No Brasil é, e creio que continuará sendo durante os séculos vindouros, um dos santos mais venerados pelo povo. Além de São Benedito há também o brilhante exemplo de Santa Efigénia, de cor muito preta (AGUALUSA, 2014, p.50).

Como se vê, o escritor angolano José Eduardo contrariou o pensamento discriminatório e advogou a valorização do homem preto por boca de seu personagem Padre. A reflexão da personagem narradora mostra até quando a cor e a raça não devem importar na casa de Deus, porque, tomando exemplo de São Benedito, um homem com progenitores mouros, certamente muçulmanos, também diferente da raça branca, tornou-se um famoso padre nas Igrejas católicas de Angola e no Brasil, igualmente a Santa Efigénia, de cor preta, que ganhou confiança enorme por seu trabalho e fidelidade para com o Jesus Cristo.

Percebe-se, através desta parte da narrativa, que o colonizador português aspirou a ser o referencial religioso e por isso tentou desconectar angolanos de suas crenças e tradições, a fim de criarem ideias de mestria/superioridade do homem branco frente ao preto no contexto religioso. Portanto, seguindo a análise profunda da narrativa, percebemos que o escritor salienta a questão do hibridismo religioso e cultural encenado por personagens de diferentes identidades. A narrativa mostra também que esse confronto

entre portugueses e angolanos produziu consequências mais complexas. Agualusa destaca que o colonialismo português, nos reinos de Angola, não foi somente benéfico em favor dos invasores. Se, de um lado, os evangelistas conseguiram batizar um maior número de habitantes locais, aculturar os notáveis, de outro, o cristianismo perdeu filhos em favor das culturas e das tradições dos angolanos. Assim, a questão da identidade religiosa e cultural perdeu sentido, quando o líder ou representante da Igreja católica, um missionário do governo português, a personagem Padre José de Santa Cruz, que tinha missão de expandir a fé cristã, afastou-se de sua missão, influenciado pela cultura e tradição dos povos locais. Como aponta a própria personagem:

O padre Jerónimo estranhou a minha intimidade com a Ginga. Aconselhou-me a acompanhá-los no regresso a Luanda. Isto, acrescentou, lançando-me um olhar desconfiado, se eu fosse ainda um homem livre. Assegurei-lhe que sim, que me sentia senhor das minhas ações. Preferia permanecer na Quindonga, no meu ofício de secretário, e também para assistir a todos os que nos últimos meses haviam tomado as santas águas do batismo. Jerónimo Vogado deve ter sentido a sombra da incerteza velando as minhas palavras porque voltou a enterrar nos meus os seus duros olhos de santo. Espetou um dedo áspero no meu peito e citou um dito ambundo: por muito tempo que um tronco permaneça no rio nunca se transformará num crocodilo (AGUALUSA, 2014, p.61).

A longa permanência do Padre José no cortejo da rainha Ginga no cargo de secretário permitiu-lhe se acostumar à cultura local. Por conseguinte, aquele a quem a coroa portuguesa e a Igreja Católica confiaram a missão de transformar a identidade cultural da outro, tornou-se sujeito transformado. José descarregou-se livremente de sua função religiosa e abraçou o seu estatuto de secretário, proclamando ser “senhor de minhas ações”, o que significa que a Igreja deixou de ser a sua preocupação. Ao lembrar da opinião do pai, José afirma que aquele “se opôs a que eu fosse para África. Dizia, e com razão, que no Brasil também havia ignorância, e que mais valia continuar por ali, junto aos meus, salvando almas e ensinando os índios a ler, do que me exilar num fim de mundo tão distante de Deus (AGUALUSA, 2014, p.68).

Ainda na perspectiva de buscar compreender a problemática da religião e da cultura angolana, o estudo deste romance permite perceber de maneira imaginária as vicissitudes da invasão portuguesa nos reinos de Angola. Agualusa contranarra que o contato não foi sempre e totalmente triunfal no lado europeu. Ele destaca, por meio da literatura de ficção, os aspectos velados deste confronto de crenças, que não se limita a cristianismo/animismo ou paganismo e/ou de Portugal/Angola. No decorrer na narrativa, o escritor toca também no islamismo, que se entende como consequência da escravidão.

Portanto, o autor destaca os dois principais negócios dos portugueses nos territórios de Angola - tráfico humano e evangelização. Como apontam igualmente os pesquisadores, “[...] a primeira, do ponto de vista de um missionário que buscava expandir a fé católica e a segunda do militarismo conquistador” (SANTOS, et al., 2016, p.2), resultaram em consequências mais complexas. No entanto, nessa missão percebe-se que o catolicismo europeu foi também infectado da tentativa de imposição da fé cristã e do negócio lucrativo de tráfico humano. O narrador faz a seguinte afirmação:

[...] foi vendido em Argel a um fabricante de lentes, ocupando-se no polimento destas. Vivendo entre a mouraria não lhe custou fazer-se turco, isto é, renegar a fé em Cristo, que, de resto, tanto mal lhe fizera, convertendo-se à de Maomé. Ao vê-lo muçulmano, o seu senhor libertou-o, prática que me dizem ser comum entre alguns nobres mouros, aos quais repugna escravizar homens de idêntica fé. O português mudou o nome para Abdullah, casou com uma etíope, chamada Aícha, que lhe deu cinco filhos, e pouco a pouco foi-se esquecendo de Évora e de toda a vida passada (AGUALUSA, 2014, p.80)

Esse trecho da narrativa insinua que a questão da religião foi mais política, do que espiritual. Portugal integra o território angolano com suas políticas expansionistas, com a justificativa de propagar a fé católica e extrair riquezas, obter mais terras para o cultivo de cana-de-açúcar, explorar a mão-de-obra escrava e lucrar na venda de escravos até o século XIX (SANTOS, et al., 2016, p.1). Por consequência, com a resistência dos subjugados, conseguiram capturar membros da coroa lusitana que seriam reciprocamente escravizados e vendidos por vingança em África Austral, espaço dominado pela expansão arábica, onde reinou o islamismo. Agualusa reescreve esse processo da colonização portuguesa, mostrando as falhas de imposição católica, quando dá voz a sua personagem Cipriano Gaivoto, o português que, simbolizando uma entidade do povo lusitano na narrativa, tornou-se Abdullah, nome islâmico, negando o catolicismo e sua identidade em prol de outras culturas, e justificando seu ato através dum pensamento subjetivo: “que o Deus dos cristãos, o Deus dos mouros, o Deus dos judeus, que era, afinal, o mesmo único e irado Deus” (AGUALUSA, 2014, p.81). Essas palavras do personagem português defendiam a universalidade de Deus e advogavam a liberdade de culto e de crença de todas as raças, etnias, povos, contrariando a ideologia da Igreja católica ou dos Padres. Ele defendia que:

como Valentino de Alexandria e outros panteístas, que tudo o que existe é Deus, incluindo cada homem e cada pedra, e que esse Deus que somos todos não é nem bom nem mau, ou é tudo isso sem distinção e alheadamente. Deus, disse-me Cipriano, é o que somos dormindo (AGUALUSA, 2014, p.81-82)

Cipriano, logo que descobriu as culturas e crenças dos mouros, estabelece uma comparação subjetiva entre os padres/portugueses e mouros/islamitas. Oposto a sua nação e sua religião, o português reconheceu a ilegitimidade da ação portuguesa no processo impositivo do cristianismo em Angola. Sustentou a teoria da universalidade de Deus, que é o SENHOR de todos os seres humanos e que apenas adotamos diferentes maneiras de adorá-lo. Ainda, entende-se que, pela boca do personagem português Cipriano, o escritor baniu a maneira monopolista e exclusiva do catolicismo português como meio/forma de adoração a Deus nos territórios de Angola. Em outras palavras, o catolicismo não é a única religião que permite conectar as criaturas com o grande criador, pois outras formas de cultos também, sobretudo aquelas dos locais, têm a mesma finalidade. Logo, é ilegal e desnecessário difamar as crenças e tradições culturais de outros povos.

Compartilhando o mesmo pensamento sobre o livre-culto e pertencimento a religiões e crenças, o padre José assumiu sua responsabilidade: “[...]eu fizera uma escolha. O Paraíso deixara de ser para mim algo abstrato e remoto. O Inferno também. O Paraíso era ela e o ar que ela respirava, e o Inferno a ausência dela. A toda a volta só havia demónios” (AGUALUSA, 2014, p.72). Nessa situação, qual seria o motivo de Padre José, servidor da coroa portuguesa, trair aqueles com quem ele compartilhava a língua e a fé em Jesus Cristo? A resposta a essa questão fica bem clara na narrativa: “[...] Deus deu ao homem o livre-arbítrio. O homem escolhe ir para o Inferno ou para o Paraíso” (AGUALUSA, 2014, p.72). Se tal foi o motivo da personagem Padre José, então percebe-se que o escritor insinua que nenhuma religião ou/e crença garantiria o paraíso para o homem. Ele (homem) mesmo escolhe ou prepara o seu lugar no outro mundo. Outro motivo, talvez mais forte, foi o amor do padre pela africana Muxima, esposa mais jovem do angolano Domingos Vaz, criado de Ginga: “O meu destino estava ligado ao de Muxima, para sempre, para além de existir tempo e o veneno do tempo, e não havia pecado nisso, pois não havia pecado. Já não era mais um servo do Senhor Jesus, era um homem livre” (AGUALUSA, 2014, p.54).

Ainda no imaginário da narrativa, compreende-se que Agualusa, por boca do narrador, julgou ilegal e ilegítima a expansão e a imposição do cristianismo nos sertões de Angola, concluindo que “[...] o Senhor Deus, na sua infinita generosidade, criou um ser livre, capaz de escolher, de forma consciente, os seus próprios caminhos. O homem pode optar entre o bem, que é uma emanção de Deus, ou o mal, que é a ausência do bem. Sim, eu conhecia todas aquelas teses. Lera e relera.” (AGUALUSA, 2014, p.83).

As divergências ou incompreensões, que provocaram críticas ou difamações da cultura, e crenças tradicionais dos angolanos, aparecem a partir do capítulo três da narrativa. Agualusa dá voz à personagem Padre, com visões eurocêtricas e discursos evangelistas, para possibilitar uma restauração definitiva do catolicismo europeu. Nesse prisma, ele começa a contestar que “a feitiçaria é obra do demo. Ao receber a sagrada água do batismo, a Ginga teria de renunciar aos seus ídolos e badulaques e imundícies infernais” (AGUALUSA, 2014, p.39). Se o padre, assim como muitos evangelistas, achava a feitiçaria uma prática satânica, por ignorância, também os angolanos consideravam os milagres do cristianismo como pura “feitiçaria” e “magia”, ambas práticas de demo. Como interpretado por alguns historiadores, as razões de conversão de Jinga Mbandi, representante do povo angolano no livro, é evocada pela boca do narrador: “Vaz adivinhou a minha amargura. Disse-me, sorrindo, que me não amofinasse, pois a decisão da Ginga não era de natureza espiritual e sim política. Ao converter-se reforçava a aliança com os portugueses e, ao mesmo tempo, tomava para si uma parte da magia dos cristãos” (AGUALUSA, 2014, p.39). Se analisarmos as expressões do narrador, “[...] renunciar aos seus ídolos e badulaques e imundícies infernais” e [...] “tomava para si uma parte da magia dos cristãos”, subentende-se uma ideia de defesa em favor da “magia dos cristãos”, exprimida tanto com verbo “tomar”, quanto com o verbo “renunciar”, que expressa uma ideia de refuta “dos ídolos, badulaques e imundícies infernais” qualificados de feitiçaria. A “magia” seria o sinônimo de “feitiçaria”, ou seja, teriam o mesmo processo de prática e de finalidade. A escolha por esses dois termos de prática na narrativa poderia ser feita para mostrar também a similaridade do culto entre a crença local ou catolicismo africano, como designam alguns historiadores, e o catolicismo europeu que se autodeclara monoteísta, mas faz recurso à magia ou à feitiçaria dos povos mbundos/angolanos, como meio de propaganda capaz para impressionar e ganhar adeptos através de seus resultados.

Esse aspecto justifica a utilidade/importância da feitiçaria no seio mesmo da igreja católica, apesar de ser camuflada ou recusada por padres ficcionalizados. A similaridade reflete um ponto de convergência entre as práticas religiosas dos cristãos europeus e dos angolanos. Portanto, o narrador estabeleceria uma dicotomia entre a “magia dos cristãos” e a “feitiçaria dos angolanos”, considerados “descrentes, pagãos”. Então, a feitiçaria sofreria de preconceito, e angolanos, de racismo ou/e intolerância religiosa. Além dos pensamentos divergentes das personagens anotados na narrativa entre as crenças locais e europeias, de maneira geral, na África Central existiram pontos convergentes no que diz

respeito as práticas religiosas, que denominamos como similaridade através das palavras “feitiçaria” e “magia”, na narrativa de Agualusa. No âmbito das práticas espirituais de reino de Congo, Santos informa:

Entretanto, Costa e Silva (2002) dá outra explicação para tal adoção: as semelhanças entre as duas religiões. Essas características semelhantes entre o catolicismo e o paganismo propiciaram para os nativos africanos uma melhor aceitação da crença. O autor conta que a população do reino do Congo se apropriou de alguns atributos cristãos justamente por estes serem bastante parecidos com sua religião, como, por exemplo, a crença de ambos na existência de feiticeiros, as procissões do catolicismo e os rituais africanos para pedir chuva e as pequenas cruzeiras e medalhas de santos que se assemelhavam aos saquinhos mágicos e talismãs que também se penduravam no pescoço (SANTOS, et al., 2016, p.4).

Essa citação traz mais informações sobre a semelhança de práticas entre o catolicismo português e a crença cultural dos povos de congo, que é o mesmo certamente dos angolanos, visto que, além de serem reinos vizinhos, têm muitas coisas em comum sobretudo no plano religioso/espiritual e cultural. Nessa perspectiva de sincretismo religioso, Edgleice Santos (2018, p.80) retoma as diferentes teorias:

[...] a ambiguidade dos convertidos é pauta de discussão de vários pesquisadores que estudam Congo e Angola, principalmente entre os séculos XVI e XIX. Autores como John Thornton falam em um cristianismo africanizado, partindo do princípio que os centroafricanos incorporaram elementos do catolicismo em suas práticas. James Sweet se refere a uma bi-religiosidade, na qual o catolicismo e as religiões locais eram praticadas em simultaneidade, entre outras hipóteses além das aqui apresentadas.

No contexto angolano, a aceitação e a prática simultânea das religiões ou crenças foi uma das políticas da Rainha Ginga para restaurar a paz nos reinos, ainda conforme a reflexão de Edgleice Santos:

[...] a conversão pode ter ocorrido em um momento de mais tranquilidade entre os reinos, e assumir uma postura diante do seu povo demonstra mais uma vez a flexibilidade da rainha. Mesmo com a declaração pública da volta ao catolicismo com forma de influenciar o povo a conversão, muitos continuam prestar homenagens aos seus antepassados, ao mesmo tempo que iam na missa por convocação da rainha. (SILVA, 2018, p.10).

Então, se essa bi-religiosidade política, evocada por James Sweet na passagem transcrita, foi aceita pela Igreja católica em Angola ou não manifestou nenhuma contestação, isso prova ainda a resistência dos angolanos pela manutenção de sua cultura, fato que provocou a concepção de atraso cultural e espiritual que estaria ligado à ausência da religião verdadeira, e na oposição entre Deus e o Diabo (SILVA, 2018, p.76). A Igreja Católica, considerou todos os credos que não seguissem os dogmas da instituição

praticantes de ações demoníacas. Nesse sentido, para os missionários católicos também, qualquer religião que não a sua era considerada um veneno para a humanidade.

Retornando à narrativa, o narrador destaca as causas ou razões dessa mistura religiosa e cultural, enfatizando o estatuto da Igreja católica e os padres como fatores incontestáveis, através de suas ideologias e ações que incitavam muitas personagens, tanto o povo subjugado, quanto membros de coroa portuguesa, a abraçarem reciprocamente a cultura ou a religião/crença do outro. Para compreender as causas do sincretismo religioso na narrativa, analisam-se os discursos das personagens sobre a Igreja católica.

O português Cipriano, que logo se tornou muçulmano com nome Abdallah, ciente da ação política da instituição religiosa no reino de “Ndongo”, assim como nos outros reinos, blasfemou que “o erro da Igreja foi ter inventado o Demónio, disse, e assim que o disse me lembrei do meu amigo Domingos Vaz — o que seria dele? — o qual acreditava em impiedades semelhantes.” (AGUALUSA, 2014, p.111). E sobre as ações da Igreja católica colonial nos reinos, Cipriano Gaivoto e o narrador opinam ainda no seguinte trecho:

Na opinião de Cipriano, a Igreja só conseguirá triunfar quando, ao invés de aterrorizar os homens com a feiura de Satanás, for capaz de os atrair com o fulgor dos anjos. Fui padre, respondi-lhe, e nunca vi nem anjos nem demónios. Cipriano fixou em mim os pequenos olhos trocistas. Contou que o pai trabalhara em jovem na construção do Mosteiro de Santa Maria de Belém: — O meu pai esculpia demónios — explicou. — O Mosteiro de Santa Maria de Belém, como tantos outros lugares de culto e devoção, está cravado de demónios” (AGUALUSA, 2014, p.111).

Aqui fica clara a imagem da Igreja ou o nível de credibilidade que ela tinha em meio ao povo. Na opinião destas duas personagens, o narrador padre e Cipriano, o “Demo” ou “Diabo” é pura invenção da Igreja. Para eles, a Igreja Católica está enganando os povos com a teoria das coisas que não existem na realidade. A teoria da igreja católica com a dicotomia “Deus” e “Diabo” perdeu sentido e é banalizado aos olhos dos subjugados que não manifestam nenhum signo de medo ou credibilidade, como mostra a conversa do narrador com um notável do reino Ndongo:

[...] — Os padres não gostam de mim, por que vieste?
 — Já não sou padre. A Igreja expulsou-me...
 — Não te martirizes com isso. Os brancos têm boas obras, mas a Igreja não é uma delas. Porque é que os padres insistem em nos importunar com o seu Deus e o seu Diabo
 — Eles acham que têm o dever de salvar os africanos (...) (AGUALUSA, 2014, p. 251-252).

A tomada de consciência do povo local sobre o “Deus” e o “Diabo” cristãos foi bem sublinhada na narrativa pelo escritor. Para os angolanos, essa teoria não é mais um assunto relevante e preocupante, e tem preconceitos sobre as razões dessa insistência dos padres. O verbo “achar”, na citação acima, insinua uma ideia de pensamento incerto ou de irreabilidade/incerteza da missão dos padres, que pretendem salvar os africanos com a figura de “Deus” e do “Diabo”, que não suscitam mais significação. Na cabeça do Padre, como assinalou Gonçalves, J. (2019, p.33), “[...]Deus e o Diabo passaram a ser vistos por ele como vazios de significação, instâncias não dignas de crença.” E ele esclareceu que “a existência e universalidade do Diabo é doutrina da Igreja, e os teólogos concordam haver verdade nisso” (AGUALUSA, 2014, p.30). Na nossa imaginação, conforme os ditos do narrador Padre, se a Igreja achar que o “Diabo” existiu em todos lugares, e o consideram “[...] inimigo, e apresenta-se de muitas formas, algumas vezes colérico e outras com modos suaves, doce como um cordeiro (AGUALUSA, 2014, p.30), então, seria melhor que os padres começassem a combatê-lo desde o seio da Igreja, que já está sob a influência do Diabo, visto que “sob o falso argumento da salvação de almas, grande parte desses representantes da fé católica aliavam-se aos colonizadores e, assim como eles, por meio do tráfico de escravos e demais irregularidades, enriqueciam (GONÇALVES, 2019, p.98).

Para Gonçalves J.(2019, p.33), no desenvolvimento da narrativa, constrói-se o discurso segundo o qual o bem e o mal seriam denominações ligadas diretamente às figuras de Deus e do Diabo, respectivamente, impostas aos africanos com o pretexto da salvação, mas, na verdade, eram, muitas vezes, apenas instrumentos para a dominação e, conseqüentemente, mascaravam a ânsia de poder e a ganância. Igualmente, Lacerda (2007, p.129) pensa que, “tão poderosa quanto a dominação de portugueses e holandeses é a Igreja, enquanto instituição religiosa, pela força de sua ideologia, pela forma como foram manipuladas as ideias que influenciaram mudanças comportamentais e determinaram novas posturas mentais.” Da maneira como está representada, a religião alimentou a dominação, os preconceitos, e ajudou a cercear a liberdade de muitos em nome da fé e da salvação da alma. Além dessas características da Igreja Católica nos reinos, Agualusa fabula sobre os comportamentos racistas dos padres para com os povos locais, fazendo uma comparação pela boca de sua personagem Cipriano entre chefes religiosos do catolicismo e do islamismo. Cipriano diz:

Consta que os mouros tratam melhor os cristãos que chegam às suas terras, como cativos ou homens livres, do que os cristãos tratam os mouros. Um cristão que se converta em mouro é logo aceite por eles e tratado como um igual. Nunca ouvi falar em «mouros velhos» e «mouros novos.» (AGUALUSA, 2014, p.149).

As expressões “mouros velhos” e “mouros novos” insinuam as ideias de “racismo”. Tampouco aqui Cipriano enfatiza a falta de racismo no seio dos mouros ou islamitas. A religião islâmica é pintada como uma religião onde existiu a tolerância, a igualdade entre os adeptos sem distinção de cor nem de raça, contrariamente ao catolicismo português, onde mesmo os batizados pretos sofrem de racismo, de intolerância por partes dos padres. Como destaca o narrador, que sofreu da intolerância de seus colegas, “Todos manifestavam por mim um formidável desprezo, cuspiendo no chão quando me aproximava, e alguns recusavam-se a falar comigo, por me considerarem traidor à raça e à bandeira” (AGUALUSA, 2014, p.138). Nessa situação, o narrador proclama: “[...] Encolhi os ombros. Deus não me assustava. O Diabo não me assustava. Só temia os homens” (AGUALUSA, 2014, p.111). Se buscarmos a história da Igreja Católica e a intolerância e a crueldade dos padres ou chefes religiosos, compreenderemos por que o narrador Padre afirmou ter mais medo dos homens do que de “Deus” e “Diabo”. Na óptica dos pesquisadores:

Essa ideia de agir “em nome de Deus” e cometer atrocidades fundamentadas em Seu nome é tão antiga quanto o próprio catolicismo enquanto instituição. As barbaridades cometidas pela Igreja sob essa justificativa foram inúmeras, dentre elas algumas mais conhecidas como, por exemplo, as Cruzadas na Idade Média, onde o clero persuadiu a população europeia a combater o islamismo e “reconquistar” Jerusalém, cidade natal de Cristo (SANTOS, et al., 2016, p.3).

Igualmente, os autores acrescentam a afirmação de Harris sobre as catástrofes da Igreja Católica na época medieval:

A Igreja Católica também foi protagonista do episódio conhecido como “caça às bruxas” (também no período medieval) que queimava pessoas vivas – em sua maioria mulheres – em praças públicas sob acusação de coagir com o diabo para destruir o homem cristão. Entretanto, nenhuma dessas atrocidades foi tão bem aproveitada a benefícios próprios por seus fiéis quanto a escravidão de pessoas negras. O clero acreditava que a pele de cor preta dos africanos vinha da linhagem de Cam, filho amaldiçoado de Noé, e que, por esta razão, os mesmos estariam sentenciados à escravidão perpétua, justificando, assim, o cárcere e maus tratos sofridos pelos negros (SANTOS, et al., 2016, p.3-4).

Essas afirmações ou reputações negativas sobre a Igreja Católica e sua ação histórica contra a população europeia e os islamitas destacam as prováveis razões de o Padre ter medo dos homens. Informado do percurso fatal dos padres e sua instituição religiosa, de seus pensamentos sobre a cor preta no passado, o Padre declara-se descrente

de qualquer crença. Igualmente, imagina a sua fuga da Igreja católica como forma de busca de paz interior, mas infelizmente ele será perseguido conforme a sua declaração seguinte:

Os portugueses gostariam de me haver à mão, castigando-me de forma cruel, a mais cruel possível, para que servisse a todos como exemplo do que aguarda um traidor. — Também tu és um traidor — retorqui numa cólera súbita. — Tão traidor quanto eu, ou mais traidor ainda. pois serves não só à Ginga, mas também a sarracenos, abjuraste a Nosso Senhor Jesus Cristo e até mouro te tornaste” (AGUALUSA, 2014, p.117-118).

Entende-se através desta revisão panorâmica da história da Igreja Católica, que sua política de aculturação em favor da cultura e religião europeias, sua violência e intolerância para com seus membros criaram consequências na sociedade dos habitantes locais e no seio da Igreja mesma. Pessoas foram obrigadas a adotar novas identidades. Assim, novas identidades, seja religiosa ou cultural, são fabuladas na escrita de Agualusa e construídas como conceitos móveis e variáveis. A personagem Muxima, angolana de origem, adepta da cultura e tradição *ambundo*, logo se encontra num grupo social que lhe deu o nome Inês de Medonça, abraça uma nova religião, como aconteceu com o português Cipriano, depois Abdullah. Igualmente, essa variação de “identidade” e “nação” em torno das personagens Padre José (Melchior), Cipriano Gaivoto (Abdullah) e Muxima (Inês Mendonça) são os aspectos divergentes e convergentes entre a religião (o catolicismo português) e a cultura (tradicional angolana). Agualusa mostra como a integração social das personagens num outro grupo social influenciou de maneira recíproca a cultura e a crença de ambos os grupos sociais, a saber angolanos e portugueses. Já a integração da personagem Padre ao grupo social dos ciganos é uma forma de enfatizar a influência negativa dos ciganos para com a identidade cultural e religiosa do colonizador português. Para o narrador, é o grupo social a que se pertence que deve determinar a identidade de qualquer pessoa ou esta última deve adotar a identidade ou cultura do seu novo grupo. Então, o homem move-se com uma nova identidade, seja religiosa ou cultural, cada vez que viveu num grupo social diferente. De Padre José a Melchior Boa-noite ou do português ao cigano, destaca-se o seguinte registro:

Diz o povo que o hábito não faz o monge. É falso. O monge resulta do hábito e do efeito que este provoca nos outros. Um monge é aquele a quem os outros tratam como tal. Continuei a ser padre, mesmo depois de ter perdido a fé, enquanto as pessoas acreditavam nisso — e porque as pessoas acreditavam nisso. Vestido de cigano, já os ciganos me tratavam como a um deles. — Como o vamos chamar? — perguntou Sula. E logo ela própria me batizou: — Melchior, tem cara de Melchior. Vamos chamar-lhe Melchior Boa-Noite, porque tem cara de Melchior e a noite está bonita (AGUALUSA, 2014, p.109-110).

Padre José, na coroa portuguesa e na igreja católica, é agora Melchior Boa-noite, no grupo social cigano. Nessa variação de identidades, Agualusa problematiza igualmente como os padres históricos no período de colonização se distanciaram de sua religião por causa de seus interesses individuais ou por causa da forte influência da cultura local. Banido pelos portugueses, o padre José ganhou refúgio no povo Cigano, no contexto de busca de seu amor Muxima.

Em resumo, a representação da presença dos lusitanos e dos religiosos portugueses nos reinos de Angola permite a compreensão das realidades vividas por ambos os povos, portugueses e angolanos, geralmente ocultadas nos manuais históricos europeus. No romance, sob o pretexto da salvação, os padres aculturavam povos, incentivam o comércio dos pretos escravizados objetivando o lucro. Ao analisar a narrativa de Agualusa, descobrimos a figura da igreja católica e dos chefes religiosos caracterizados por Lacerda como “escravistas, ambiciosos, corruptos, mentirosos, fazendo uso da religião para obterem privilégios e serem respeitados: discriminadores: quando muito, omissos. (apud, GONÇALVES, 2019, p.78-79).

Nessa perspectiva, o foco temático de Agualusa na narrativa é exibir a maldade dos padres e sua instituição religiosa, bem como a resistência dos angolanos para a preservação de seus valores tradicionais e culturais, apesar da grande influência recíproca de um grupo social sobre o outro, que resultou na adoção de diferentes identidades pelas personagens. Denúncias são feitas sobre os verdadeiros motivos que guiavam as ações desses religiosos. De acordo com Gonçalves (2019, p.77), “a figura desses padres representa o contrário do que se buscou registrar no decorrer da história: os representantes da Igreja foram mais a representação do mal do que do bem na vida dos colonizados”.

3.1. A literatura angolana como ferramenta de construção da identidade cultural tradicional

Denys Cuche, no livro *A noção de cultura nas ciências sociais*, aborda a questão da identidade em relação à cultura. Para o autor (1999, p. 175 - 176), o conceito de identidade começou a se modelar a partir dos anos 1970, na perspectiva de prolongar o fenômeno da exaltação da diferença que conduz a tendências ideológicas muito diversas e até opostas a fazer a apologia da sociedade multicultural, por um lado, ou, por outro lado, a exaltação da idéia de "cada um por si para manter sua identidade". Observa-se que

naquela década já começaram movimentos de libertação no continente africano. Sobre a ideia de uma identidade angolana, Luís Filipe França Valentim Baptista explica:

[...] a afirmação de uma identidade surge nas sociedades coloniais no geral, e principalmente em Angola, quando aquele segmento da população que possui características dos dois polos cria um meio-termo para fundamentar um ideal imaginário de identidade cultural, ao mesmo que quer tomar aspetos de participação política, não na tomada de decisões, mas como poder político-social (BAPTISTA, 2014, p.19).

Geralmente, aquele segmento da população designado de “intelectuais” formou movimentos que reclamavam primeiro no plano político a independência, em seguida, os assuntos sociais, a saber, a identidade cultural e seus componentes (religiões, tradições etc) prejudicadas pelo colonialismo. Assim, as culturas africanas se viram misturadas, negligenciadas ou mesmo refutadas e, no decorrer do tempo, perderam a identidade, como apontou Jeremias Soares (acesso em 08 junho 2022, p. 7):

Reis perderam tronos, rainhas suas linhagens e passaram a ser reconhecidos apenas como escravos. Legados à inferioridade e à irracionalidade, foram despojados de seus valores, de suas crenças, de sua tradição, enfim da sua cultura. Decorre daí a necessidade de reinterpretar sua tradição oral como meio de valorizar a cultura de um povo marginalizado.

Com efeito, a busca pela restituição dos valores culturais geriu a criação de novas identidades, e a literatura africana tornou-se uma ferramenta pertinente para a construção das identidades culturais tradicionais. No contexto angolano, após o período colonial, a literatura “busca o reconhecimento de sua identidade cultural e histórica a partir da reconstrução de sua tradição, mesclando-a com a modernidade tanto na poesia militante quanto na ficção metafóricamente política do romancista contemporâneo Pepetela” (SOARES, acesso em 08 junho 2022, p.7). Reitera-se que a literatura angolana nasceu antes da independência, em 1975, ao lado do movimento panafricanista “Negritude”, por volta dos anos 1950, gerando particularmente o “Movimento Novos Intelectuais de Angola”, geralmente com o objetivo de defender a raça e a civilização negras. “Estes escritores africanos de expressão portuguesa, da década de cinquenta, assentam numa estética do retorno às origens, do reencontro com o passado glorioso, transformado numa utopia da felicidade, referindo-se com orgulho à raça e às culturas tradicionais” (SOARES, acesso em 08 junho 2022, p. 10).

Segundo Cuche (1999, p.182), a identidade é construída em função dos contextos sociais que determinam e orientam as posições, escolhas e caminhos dos agentes dentro das trocas sociais com o “outro”, “estrangeiro”, “intruso”, que pode ser o invasor

colonialista. A invenção ou busca da identidade opõe-se à concepção que vê a identidade como um atributo original e permanente que não poderia evoluir (CUCHE, 1999, p.183). Se a identidade se constrói a partir das relações sociais, então, paralelamente, a historiografia literária consolida-se com as experiências/vivências sociais. Assim, literatura e identidade tornam-se conceitos móveis e indissociáveis. Para entender a reconstrução da identidade cultural angolana, recorreremos brevemente à historiografia literária angolana.

A literatura angolana passou a ser escrita a partir do século XX e, nesse sentido, para sua definição, “não pode perder de vista aquele segmento a que se chama literatura oral (SOARES, acesso em 08 junho 2022, p.8), que Helio Chatelain considera como um acervo de textos orais que podem presentemente ser conservados com recurso à escrita (apud, SOARES, acesso em 08 junho 2022, p.8). Principalmente no século XX, “a literatura tornar-se-ia um dos instrumentos da luta de libertação e da construção da nação angolana” (CARVALHO FILHO apud, SOARES, acesso em 08 junho 2022, p. 8), servindo de ferramenta de luta contra o colonialismo que afeta as identidades culturais. Na sua evolução, a literatura angolana atravessou pelo menos duas fases com o objetivo “a construção dum ideal nacional”. A primeira seria nomeada de literatura colonial, e a segunda, pós-colonial:

Tendo por base estas duas divisões de carácter histórico e literário, constata-se a existência de algumas fases intermédias. As balizas cronológicas da época colonial datam-se desde o aparecimento de esparsos e escassos textos antes de 1849, altura em que surge o livro de José da Silva Maia Ferreira, até à independência em 1975. A época pós-colonial surge após a independência, altura em que a poesia se vai libertando da lei da vida colonial, até à actualidade. Não apontando datas para a delimitação das fases, uma vez que oscilam de autor para autor, consideramos a existência de uma primeira fase caracterizada por uma época em que está provado ter havido alguma actividade escrita, mesmo antes da instalação da imprensa em 1844, considera-se um período extenso e de escassa produção (SOARES, acesso em 08 junho 2022, p.9).

Entende-se dessa passagem que a literatura angolana de fonte oral foi escrita com mimetismo; logo, gêneros literários como a poesia adotaram códigos nacionais na época liberal, seja pós-colonial. “A literatura angolana nasce no centro de uma dramática realidade: o choque diário e violento de dois grupos profundamente antagónicos: colonizados e colonizadores” (ANDRADE apud SOARES, acesso em 08 junho 2022, p.13). E segundo Nehone (apud SOARES, acesso em 08 junho 2022, p.13), “a literatura angolana escrita surge não apenas como simples necessidade estética, mas como uma

arma de combate pela afirmação do homem angolano”. Para se afirmar, o angolano precisa recuperar ou reconstruir sua identidade cultural através do texto literário, como afirma Jeremias Soares (acesso em 08 junho 2022, p.7): “atualmente, em tempos de globalização, a cultura nos países de língua portuguesa precisa de ser preservada e, como tal, a literatura exerce um papel importante como um dos seus alicerces”. Nessa capacidade de preservar culturas por meio da literatura, com os gêneros literários, os escritores expõem elementos da tradição oral para sublinhar a identidade ou criar sua identidade a partir da tradicionalidade. Assim o texto sustenta a cultura ou inventa uma identidade da sociedade/povo a partir do discurso oral: o “processo de valorização da voz como representação de um contexto cultural mais amplo” (MACHADO, 1995, p.21). Com efeito, neste caso, a linguagem do texto literário se torna um fator de identificação em relação ao espaço em que é emitida. Nessa óptica, Bhabha (1998, p.64) assevera:

O processo enunciativo introduz uma quebra no presente performativo da identificação cultural, uma quebra entre a exigência culturalista tradicional de um modelo, uma tradição, uma comunidade, um sistema estável de referência, e a negação necessária da certeza na articulação de novas exigências, significados e estratégias culturais no presente político como prática de dominação ou resistência.

O mesmo assegura Ashcroft (2001, p. 156):

O lugar nunca é simplesmente um local, nem é estático; uma memória cultural enterrada pela colonização. Pois, como a cultura, o lugar está num contínuo e dinâmico estado de formação, um processo intimamente ligado com a cultura e identidade de seus habitantes. Sobretudo, o lugar é um resultado de habitação, uma consequência dos modos como pessoas vivem num espaço.

Então, os escritores apoiam-se no conceito de “lugar da fala”, produzindo uma categoria narrativa que busca e reafirma a identidade cultural. Nesse caso, os autores assumem a dupla função ou papel de “autores-sujeitos cujos discursos se apresentam em constante interação” (MACHADO, 1995, p.94). Para Soares Jeremias, metodologicamente, “o escritor angolano estabelece um distanciamento para preservar o valor cultural da oralidade e da tradição crioula num espaço de construção pós-colonialista que tende a privilegiar a escrita” (SOARES, acesso em 08 junho 2022, p. 15). De fato, percebe-se que o escritor angolano reafirma sua identidade cultural com a implicação dos elementos orais que criam um espaço de representação de valores tradicionais desenraizados pela história impositiva colonial. Para a realização desse projeto, eles criaram em 1975 a “União dos Escritores Angolanos”, com o objetivo de “permanecerem na vanguarda, face às grandes tarefas de libertação e reconstrução

nacional” (SOARES, acesso em 08 junho 2022, p. 18). Em busca de independência cultural por meio da reevocação dos valores tradicionais da oralidade nas narrativas, os autores angolanos não se dedicaram exclusivamente ao valor estético das obras, mas focaram também nos gêneros discursivos, em que a questão cultural é verbalizada para estabelecer estratégias de manutenção, de circulação e sobretudo de exposição de tradições culturais nas relações sociais. Em outras palavras, como assegurou Rojo (apud SOARES, acesso em 08 junho 2022, p.24), a melhor literatura é aquela capaz de criar um mundo seu, rico e poderoso, mas que ao mesmo tempo ofereça certa interpretação do mundo real. Também para Roland Walter:

A literatura não somente desafia ou sustenta dimensões sociais de memória ao preservar ou subverter significações culturais. Ela também, e principalmente, deve ser considerada uma forma específica de memória cultural: um complexo lugar de memória com suas próprias formas e estratégias de observação e escrita baseadas em memórias mais antigas e as diversas representações delas (WALTER, 2010, p.2).

Assim, entendem-se os diferentes papéis da literatura em relação à cultura ou num projeto de construção de identidade cultural. Nesse sentido, Roland aponta que a literatura, de forma independente, pode ser um espaço memorial e “desta perspectiva, a memória de textos literários pode ser encontrada em estratégias dialógicas de representação; estratégias estas que podem ser identificadas e problematizadas pelos leitores” (WALTER, 2010, p.4). Nesse prisma, os leitores e sobretudo os escritores angolanos, ao se despedirem do mimetismo de uma literatura europeia geralmente problematizada, precisavam arranjar um conjunto de elementos angolanos, destacar as tradições africanas em convívio com a cultura que então se hibridizava, angolanizar cada vez mais o idioma português, levar o que se considerava próprio da oralidade à escrita, perturbando as regras da gramática da língua do colonizador, conforme Jeremias Soares (acesso em 08 junho 2022, p.43). Conforme Campos:

(Re) construir o texto em novas bases linguísticas e, simultaneamente, trabalhar com a (re) construção do sujeito e da nação angolana equivale a colocar em cena personagens capazes de se locomover com toda a liberdade, cantando e dançando em harmonia (...). Mas, para aí chegar, temos que falar da travessia. Longa e dolorosa travessia. Entre a palavra viva, realidade natural que brota, que cresce, que tem seu poder fundado na ancestralidade e a palavra reinventada com habilidade e subtileza para minar a força do invasor (CAMPOS, 2002, p. 20-1).

Voltando-se para o papel da literatura angolana para a construção da própria ideia de nação, Inocência Mata afirma: “A imagem do país continua a construir-se ainda com o subsídio da literatura.” (2012, p. 15). Nesse sentido, as produções literárias que

impactam a literatura nacional agem e continuam a se afirmar como ferramentas de resistência, reafirmação de identidades e divulgadoras também da cultura do país, fatores fortemente atingidos e até mesmo negados pelo sistema colonial e pelo contexto de guerra civil que fragilizou a nação atingida, conforme aponta Jéssica Perreira Gonçalves (2019, p. 25). A busca pela afirmação identitária sufocada sobretudo pela colonização é um dos projetos permanentes da literatura angolana, como afirma Roland Walter: “A reapropriação do espaço via memória, portanto possibilita a colocação do colonizado na sua própria história. A renomeação do seu lugar e da sua história significa reconstruir a sua identidade, tomar posse da sua cultura” (WALTER, 2010, p.3). Sobre esse aspecto, Duarte também acredita que “só por meio da afirmação da identidade é possível afirmar a diferença, garantindo às nações vítimas do processo de colonização, a preservação de valores tradicionais tão longamente negados” (DUARTE, 2012, p. 32). Deduz-se que as reflexões levantadas pelos autores apontam que as literaturas africanas de língua portuguesa particularmente angolana encontram no universo literário uma solução para ressuscitar as identidades culturais condenadas pela potência do colonizador.

De acordo com Oliveira Mendes (apud SILVA; MAIA, 2019, p. 174), é preciso entender a “identidade narrativa” como algo construído no discurso e que se torna um mecanismo articulador de múltiplas experiências. Exemplo disso é a narrativa *O Vendedor de Passados*, de Pepetela, publicada em 2004, em que as personagens buscam construir identidades próprias a partir da relação entre a identidade individual e identidade social. Ainda nessa perspectiva de construir a identidade a partir das narrativas, no livro *A Rainha Ginga*, de Agualusa, “a própria personagem da Rainha Ginga é um índice no romance e no próprio imaginário da cultura angolana de uma identidade nacional, uma identidade unificadora para o povo de Angola” (SILVA, MAIA, 2019, p. 179). E “a figura da Rainha Ginga na história assim como na literatura dispare um grande número de reflexões que conectam temas como raça, identidade nacional, resistência à colonização, história, memória, passado, ficção e gênero (SILVA, MAIA, 2019, p.181). Ainda quanto à identidade, pode-se também rever a definição desse conceito na perspectiva da pós-modernidade, partindo das teorias de Stuart Hall no âmbito dos Estudos Culturais, que defende que a identidade do sujeito pós-moderno é uma identidade mutável, efêmera. Para o autor, o sujeito identifica-se distintamente em diversos contextos sócio-histórico-culturais (HALL, 2011). Como constatamos na narrativa *A Rainha Ginga*, as personagens Francisco da Santa Cruz, Muxima e Cipriano Gaivotto perderam a identidade original em

favor duma outra nos contextos sociais diferentes. Por isso, afirma Granja, na literatura produzida por Agualusa, “identidade e nação se constituam como conceitos móveis, passíveis de serem articulados em diferentes instâncias segundo diferentes interesses e necessidades dos indivíduos e dos grupos” (GRANJA, 2009, p. 24).

Considerações finais

Estudar a problemática da religião e da cultura angolana através da leitura crítica da narrativa *A Rainha Ginga* (2014), de José Eduardo Agualusa, constituiu o objetivo geral desta dissertação. Para a sua concretização, inicialmente, foram propostas definições ou/e concepções dos conceitos de religião e de cultura, que embasaram/fundamentaram o trabalho na perspectiva antropológica e sociológica. No primeiro capítulo, um dos objetivos foi a fundamentação teórica. A revisão do conceito de religião sob o ponto de vista do investigador José Pereira Coutinho, resultou em duas definições. No lado substantivo, a religião é conceptualizada como um sistema cujo objeto é o sagrado, composto por crenças, ritos, rituais, práticas e valores legados pela cultura tradicional religiosa. A religião caracteriza-se pela conexão do homem a algo superior ou transcendente, por diversos intermediários visíveis (profetas, mensageiros) ou invisíveis (antepassados, espíritos). Ela se diferencia da magia por sua organização institucional (igreja, associação etc), pela espiritualidade de caráter coletivo, de superstição por sua independência sistemática. Ainda na concepção de Coutinho a religião apresenta um lado que permite estabelecer padrões (normas e regras), incentivar o coletivismo e “fortificar a vontade (estimulante), dar sentido à vida (significante), possibilitar a experiência do sagrado (experiencial), crescer e amadurecer (maturativa), proporcionar identidade (identitária) e ministrar salvação” (redentora).

Quanto à cultura ou civilização, , vimos que ela se define como um todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, leis, moral, costumes, e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade. Essa definição, com a qual alguns autores se discordam, torna o conceito de cultura um objeto de discussões divergentes e, por consequência, passou a ser definido em relação a outros conceitos, como sociedade, personalidade e civilização. Ele recebeu numerosas definições sob forma descritiva, normativa, histórica, psicológica, estrutural etc. Claude Lévi-Strauss foi o antropólogo que elaborou detalhadamente a noção de cultura na

perspectiva linguística, definindo-o como um conjunto complexo de códigos que asseguram a ação coletiva de um grupo. Também Clifford Geertz (2008) conceituou a cultura como “um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas (...)”, sendo que os símbolos são considerados como partes deste sistema cultural, sobretudo nas sociedades denominadas complexas. No acervo cultural do ocidente, particularmente na Alemanha, o conceito da cultura distingue-se do de civilização, ou seja, a cultura era ligada à espiritualidade, e a civilização, ao materialismo, dois conceitos contraditórios por significação ou definição. Entende-se também que cultura e religião/crença espiritual são conceitos movéis ou que a cultura modela a religião/crença no tempo e no espaço. Da diferença cultural das sociedades resulta a dicotomia no seio das religiões, em que as pessoas identificam-se como católicos, cristões, Judeus, islamistas, animistas etc. Essa dicotomia seria politizada por algumas sociedades/povos para invadir outras/os, o exemplo dos europeus nas supostas missões de “civilizações” e/ou “evangelizações” no continente africano, desde o século I, até o século XVII, nos reinos Ndongo, Matamba e Congo de África Central.

Objetivamente, no mesmo capítulo, revisou-se a questão do catolicismo português perante a cultura religiosa (espíritual) dos reinos Ndongo, Matamba e Congo, espaços de narração marcantes no romance de Agualusa. O século XVII era uma época agitada pela colonização/colonialismo europeu no continente africano. Os portugueses invadiram os reinos de África Central por motivos de expansão territorial e busca de recursos naturais e humanos. Politicamente, com auxílio da Igreja Católica, Portugal colocou em jogo o catolicismo que contrariou e tentou aculturar religiosamente os habitantes nativos. A política era vencer os espíritos e corações com as palavras da religião considerada certa. Assim, subalternizou os corpos para trabalhos forçados e serem mercadorias. De outro lado, os centro-africanos, precisamente povos dos três reinos citados, mantinham posturas de conservação de suas crenças tradicionais consideradas como uma religião. Nessa região, os antepassados e espíritos eram cultivados no estatuto de intermediários entre o mundo visível e invisível, ou seja, entre Deus e pessoas, por meio de ritos, rituais e oferendas. Praticamente, manobras de evangelização para adoção dum novo sistema religioso com padrões católicos começaram a se impor no espaço, sufocando o culto da ancestralidade, dos espíritos etc., e, conseqüentemente, entre imposições e resistências, a

colonização portuguesa promove um sincretismo religioso nos reinos de Ndongo, Matamba e Congo.

Também no segundo capítulo, em consonância com os objetivos específicos, foi apresentada e analisada a história da protagonista feminina Ginga/Jinga Mbandi da narrativa de Agualusa, partindo da leitura de diferentes concepções construídas sobre a pessoa/personagem no campo histórico e literário. Da análise das diferentes percepções sobre a história, o percurso da pessoa/personagem Ginga Mbandi, anotamos que na história os grandes autores, principalmente Antonio Montecullo de Cavazzi, reputavam negativamente Ginga Mbandi como canibal, poliandra, desumana, escravota, cruel etc. Nesse sentido, ela foi mais problematizada por Cavazzi, que lhe atribui identidades desprezíveis.

Na versão literária, observamos uma reconstrução da imagem de Ginga Mbandi pelos escritores Manuel Pedro Pacavira, Agostinho Neto etc., que representam Ginga como uma guerreira que resistiu, defendeu seus povos e sua cultura. Assim ela é também referenciada pela Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura. No contexto social angolano, ela é honrada como uma heroína nacional que lutou para a preservação das suas culturas e a proteção de seus povos. Também a consideram como oponente ao tráfico dos africanos escravizados para o Brasil.

No entanto, nesse aspeto, a nossa pesquisa mostra tanto na ficção quanto na história que Ginga Mbandi foi também escravocrata devido à situação econômica do século XVII sustentada pelo comércio humano. Porém, a escravidão seria muito delicada no seio dos reinos de Ginga, o que levaria alguns fugitivos a se refugiarem junto dela. Ainda descobrimos que a Rainha Ginga optou por políticas para reprimir o envio dos africanos para Brasil, fiscalizando intensamente as embarcações e fazendo a cobrança de taxas exorbitantes.

A sua personagem no livro de Agualusa, *A rainha ginga: e de como os africanos inventaram o mundo*, nem sempre foi construída em favor total de sua pessoa, mas o objetivo poderia ser imortalizar e/ou reiterar a trajetória de uma mulher africana/angolana na historiografia de três continentes: Europa (portugal), África (angola), América (Brasil). No livro de Agualusa, observamos a figura de Ginga Mbandi como uma protagonista da história de colonização, de expansão do catolicismo e da escravidão em África Central, no século XVII. Para alguns autores, Ginga foi uma boa atriz e para outros

não. O certo é que o nome dela é indispensável na história colonial e no comércio de pessoas escravizadas.

No terceiro capítulo, analisamos a questão da religião e da cultura angolana na narrativa *A rainha ginga*. Abordamos a história de expansão do catolicismo em Angola, focando na personagem de Padre José Santa Cruz e sua missão evangelista. Ele representa a Igreja Católica em Angola, simboliza o europeu/português católico que foi salvar os angolanos, os pagãos. E a personagem Ginga Mbandi encarna a heroína angolana que defendeu seu povo e sua cultura.

A pesquisa mostra que, na sua missão, o padre conseguiu batizar muitos angolanos, aculturá-los em termos de prática religiosa/espiritual. Porém, o próprio padre, assim como outras personagens que se identificam católicos e europeus (portuguêses), logo se afasta de sua identidade religiosa em favor da cultura angolana, seja por razões lucrativas (as igrejas), seja por interesses pessoais (padres e outros católicos portugueses). Assim, resultaram convergências e divergências entre a religião e a cultura angolana. Quando a Igreja Católica perdeu o seu padre (José) e alguns de seus adeptos portugueses, como a personagem Cipriano Gaivoto, mas angolanos, como Muxima, Ginga Mbandi e sua irmã aceitavam o catolicismo, o romance mostra a convergência entre a religião e a cultura angolana. Ainda outros pontos convergentes, no contexto social/cultural e religioso, são o casamento de Padre José com a angolana Muxima, sua adaptação ao meio dos ciganos com o nome Melchior; a conversão à mouraria (islamismo) e o casamento de Cipriano Gaivoto (Abdullah) com uma etiope (Aîcha). Desses nasceu a hibridização religiosa/espiritual e cultural.

No final das contas, a nossa pesquisa mostrou também as divergências em termo das práticas religiosas/espirituais entre angolanos e portugueses. O culto dos ancestrais, o trabalho dos curandeiros e a feitiçaria recorrentes na cultura angolana, ou seja, na cultura dos povos dirigidos pela Ginga Mbandi, são considerados pelos religiosos portugueses como obras satânicas, enquanto os angolanos viam os milagres e mistérios dos católicos como puras magias ou/e evocação aos demônios. Esse sistema cultura-tradicional angolano, que compreende o culto dos antepassados, a crença em divindades, cerimônias tradicionais, como reportado na narrativa *A Rainha Ginga*, com os quais angolanos buscam se identificar, está no processo de desaparecimento. Para revigorá-lo, a literatura angolana posiciona-se para sua manutenção.

No último subcapítulo, a pesquisa objetivou verificar como a literatura angolana se responsabiliza pela construção de uma identidade cultural tradicional, o exemplo de *A rainha ginga*, de José Eduardo Agualusa. A responsabilidade da literatura ficcional ou não angolana para a construção da identidade cultural tradicional demonstra o amor patriótico dos escritores angolanos. Representar os valores culturais tradicionais e reinventar fatos históricos nas narrativas é conscientizar sobre a identidade e imortalizar o passado que permite uma construção melhor do futuro. E para isso, podemos dizer que a literatura angolana está servindo, pois através dela os povos angolanos se relembram, mantêm suas culturas, suas tradições e leem novas versões de sua história geral pela boca do homen angolano.

Esta dissertação, por meio dos objetivos destacados nos diferentes capítulos, alarga o campo de conhecimento sobre a religião e a cultura, dois conceitos que ainda estão nas pautas de debates nas sociedades. Hoje, por princípios religiosos e culturais, divergem povos, nações e populações, dando lugar à violência e à intolerância. As diferentes concepções de religião e de cultura trazidas nesta pesquisa abrem caminhos para melhor compreensão de suas funções, seus papéis para as boas condutas nas sociedades, bem como para a liberdade de culto religioso, de expressão cultural que devem ser entendidas como uma oportunidade de descoberta de algum novo a ser anexado utilmente à identidade pessoal. A dedicação de um capítulo desta pesquisa para a revisão da cultura religiosa dos reinos de Ndongo, Matamba e Congo perante o catolicismo impositivo sustenta e fortalece a prática das religiões de matriz africana de diáspora, a saber o candomblé e a umbanda, que sofrem de preconceitos e intolerância. Ainda com o estudo da pessoa/personagem Ginga Mbandi nos seus reinos, inclusive com suas características culturais, contribuirá para o respeito e igualdade dos direitos dos gêneros inatos e também para a valorização dos estudos ancestrais e a aceitação das diferenças culturais.

Referências Bibliográficas

AGUALUSA, José Eduardo. **A rainha Ginga e de como os africanos inventaram o mundo**. Portugal: Quetzal, 2014.

ANDRADE, Costa, Prefácio, In: JACINTO, António. **Poemas de António Jacinto**. Luanda: Inald, Porto, Limiar, 1982. p. 5-9.

ASHCROFT, Bill. **Post-Colonial Transformation**. London: Routledge, 2001.
ASSMANN, Aleida. *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*. München: C.H. Beck, 1999.

BAPTISTA, França Valentim, Luís Filipe. **Filhos da Rainha Ginga: Sociogénese da Nação e do Estado Angolano**, setembro 2014.

CALEY, Cornélio. Nota de abertura. In: A rainha Nzinga Mbandi: **História, Memória e Mito**. Edições Colibri. 2014

CAMERANO, Ana Claudia Santos et al. **A invisibilidade das narrativas africanas em relações internacionais: o caso da Rainha Nzinga**. 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/188593>. Acesso em 16/08/2021 às 11h

CAMPOS, M. do C. S. **Estórias de Angola: Fios de aprendizagem em malhas de ficção**. Niterói: Ed. UFF, 2002.

CARVALHO, Flávia Maria. O Reino do Ndongo no Contexto da Restauração: Mbundus, Portugueses e Holandeses na África Centro Ocidental. **Sankofa** (São Paulo), v. 4, n. 7, p. 7-28, 2011.

CAVAZZI, de Montecúculo, João Antonio. **Descrição histórica dos três reinos, do Congo, Matamba e Angola.** Lisboa: JIU, 1965. 2 v.

COUTINHO, José Pereira - Religião e outros conceitos Sociologia, **Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**, Vol. XXIV, p. 171-193, 2012.

COSTA, Bruno Silva; PEREIRA, Rita de Cássia Bianchi. **Reino do Ndongo: culturas e dinâmicas sociais múltiplas.** Ars Historica, n. 16, p. 41-58, 2018.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais.** Tradução de Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 1999. 256p.; 19cm. - (Vermum) ISB N 85-86259-59- 4

DUARTE, Zuleide. **Outras Áfricas: elementos para uma literatura de África.** Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2012.

FONSECA, Mariana Bracks. **Nzinga Mbandi e as guerras de resistência em Angola. Século XVII.** 2015. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

_____. **Nzinga Mbandi e as guerras de resistência em Angola. Século XVII.** 2012. 177 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de História Social, História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

FERREIRA, Helena; FERREIRA, Aline. **A Rainha Ginga—o queer não se deixa colonizar.** Moderna språk, v. 112, n. 1, p. 153-164, 2018.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** 1.ed., 13. reimpr. - Rio de Janeiro: LTC, 2008. 323p.

GONÇALVES, Jéssica Pereira. **Releituras dos primórdios da colonização de Angola nos idos do século XVII em A rainha Ginga, de Agualusa e a Sul. O sombreiro, de Pepetela.** 2019. Disponível em: <http://tede.bc.uepb.edu.br/jspui/bitstream/tede/3428/2/TCC%20-%20J%C3%89SSICA%20PEREIRA%20GON%C3%87ALVES.pdf>. Acesso em 15/03/2022.

GRANJA, Sofia Helena de Vasconcelos Horta. **As teias da palavra: análise das estratégias de desconstrução do discurso de nacionalidade na obra de José Eduardo**

Agualusa. Dissertação de mestrado. Juiz de Fora: Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Universidade Federal de Juiz de Fora, 2009.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

_____. **A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo**. In: Educação & Realidade. jul/dez. 1997. p. 15-46.

HOMI, K. Bhabha. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Glaucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte. Editora UFMG, 1998.

LACERDA, Wanilda Lima Vidal de. **O olhar de Pepetela sobre Angola**. João Pessoa, 2007. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual da Paraíba. Pós-graduação em Letras.

MACEDO, José Rivair. **Jagas, Canibalismo e "Guerra Preta": os Mbangalas, entre o mito europeu e as realidades sociais da África Central do século XVII**. História (São Paulo), v. 32, p. 53-78, 2013.

_____. **Escrita e conversão na África central do século XVII: o catecismo kikongo de 1624**. História Revista, v. 18, n. 1, 2013.

MACHADO, Irene A, **O romance e a voz: a prosaica de Mikhail Bakhtin**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1995.

MATA, Inocência. **Ficção e história na literatura angolana: o caso de Pepetela**. Lisboa: Edições Colibri, 2012.

_____. **Representações da rainha Njinga/Nzinga na literatura angolana. A rainha Nzinga Mbandi: história, memória e mito**. Lisboa: Edições Colibri, p. 23-46, 2014.

MENDES, José Manuel de Oliveira. **O desafio das identidades**. In: SANTOS, B. S. (Org.) A globalização e as ciências sociais. São Paulo: Cortez, 2002.

MINUZZI, Luara Pinto. **AGUALUSA, José Eduardo. A rainha Ginga e de como os africanos inventaram o mundo**. Rio de Janeiro: Foz, 2015. 236 p. Navegações, v. 9, n. 2, p. 200-202, 2016.

PINTO, Alberto Oliveira. **Representações culturais da Rainha Njinga Mbandi (c. 1582-1663) no discurso colonial e no discurso nacionalista angolano**. 2014. Disponível em: <https://repositorio.ul.pt/handle/10451/12027>. Acesso em 14/9/2022

SANTOS, P. J. A; LOURÊDO, F. G; DE SOUSA, M. K. H. **Exploração portuguesa na África colonial: cristianismo como forma de dominação e estratégia política dos reis africanos**. VIII ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA. ANPUH BA, FEIRA DE SANTANA, 2016. Disponível em: http://www.encontro2016.bahia.anpuh.org/resources/anais/49/1474756381_ARQUIVO_ExploracaoportuguesanaAfricacolonialcristianismocomoformadedominacaoeestrategiapoliticadosreisaficanos.pdf. Acesso em 03/01/2022.

SILVA, Mariana Alves; MAIA, Helder Thiago. **Queerizando as rainhas gingas de José Eduardo Agualusa: Propondo reflexões a partir duma “DONZELA-GUERREIRA”**. Disponível em: http://www.editorarealize.com.br/editora/anais/desfazendo-genero/2018/TRABALHO_EV129_MD1_SA36_ID1173_21082019192711.pdf. Acesso em 06/11/2021.

_____. **As Rainhas Gingas De José Eduardo Agualusa: Uma Análise A Partir Dos Livros “Nação Crioula” (1997), “O Ano Em Que Zumbi Tomou O Rio” (2002) E “O Vendedor De Passados” (2004)**. Revista Crioula - nº 24 - Dissidências de Gênero e Sexualidade nas Literaturas de Língua Portuguesa, 2019, p. 173 -181

SILVA, Edgleice Santos da. **Mundos que se entrelaçam: religião e política na África Centro Ocidental (século XVII)**. 2018. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/7899>. Acesso 25/10/2021.

SOARES, JEREMIAS. **Monografia correção FINAL – NZINGA NDUNGUE**. [s. d.]. Disponível em: https://www.academia.edu/26325502/MONOGRAFIA_correc%C3%A7ao_FINAL_NZINGA_NDUNGUE. Acesso em 08/06/ 2022.

SWEET, James Hoke. **Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)**. Trad. Lisboa: Edições 70, 2007.

VELHO, Gilberto; CASTRO, EV de. **O conceito de cultura e o estudo das sociedades complexas: uma perspectiva antropológica**. Artefato: Jornal de Cultura, ano, v. 1, 1978.

WALDMAN, MAURÍCIO. **A Memória viva da Rainha Nzinga: Identidade, Imaginário e Resistência.** Disponível em: <https://www.bol.com/nl/nl/p/a-memoria-viva-da-rainha-nzinga/9200000056223634/>. Acesso em 10/06/2021.

_____. **Retratos da Rainha Nzinga.** Série Africanidades Nº. 22. São Paulo (SP): Editora Kotev. 2018.

WALTER, Roland. **Literatura, história e memória no contexto pós-colonial.** In: Eutomia, Recife, n.1. 2010

WIESER, Doris. **A Rainha Njinga no diálogo sul-atlântico: gênero, raça e identidade.** Iberoamericana, Lisboa, v. 17, n. 66, p. 32-53, jan. 2014.

WEBER, Priscila. **Nzinga Mbandi: representações de poder e feminilidade na obra do padre Cavazzi de Montecúcolo.** Revista Aedos, v. 3, n. 7, 2011.