

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião

Cipriano Kasase Mateus

**A EVANGELIZAÇÃO PRIMEIRA: CRISTIANIZAÇÃO E RESISTÊNCIA NA
TRADIÇÃO OVIMBUNBU**

Mestrado em Ciência da Religião

SÃO PAULO
2025

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião

CIPRIANO KASASE MATEUS

**A EVANGELIZAÇÃO PRIMEIRA: CRISTIANIZAÇÃO E RESISTÊNCIA NA
TRADIÇÃO OVIMBUNDU**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em CIÊNCIA DA RELIGIÃO, área de concentração: Estudos Empíricos da Religião. Sob a orientação do Prof. Dr. Fábio Leandro Stern.

SÃO PAULO

2025

Folha de Aprovação

Banca Examinadora

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com o apoio da fundação São Paulo (FUNDASP).

This work was carried out with the support of the São Paulo Foundation (FUNDASP).

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento e Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) número do processo 88887.895275/2023-00.

This work was carried out with the support of the Coordination for the Improvement of Higher Education Personnel – Brazil (CAPES) process number 88887.895275/2023-00.

AGRADECIMENTOS

Ainda não chegamos lá, no entanto, já não nos encontramos no ponto que em partimos. À passos lentos, porém, constantes chegamos por esta paragem com o coração transbordando de alegria, sorriso nos lábios, e com os olhos brilhando de ardente expectativa pelo que ainda está por vir. E antes que a ansiedade pelo futuro me roube o privilégio de viver o presente com equilíbrio, quero olhar para o passado e celebrar o fato de que a vitória de hoje é o resultado do contributo de várias mãos ao longo desta jornada acadêmica. Esta é uma vitória coletiva.

Cheguei aqui, mas não cheguei só, vim carregado pela fé dos que acreditaram além de mim, pelas palavras de motivação e conselhos de sabedoria, pelo suporte espiritual e emocional, pelo apoio material e financeiro de amados amigos e amigas nomináveis e inomináveis de longe e de perto, estes marcaram minha história com tom indelével, a estes votos de saúde e bem.

Minha jornada acadêmica embora marcada pelo rigor metodológico e científico que lhe característico, não é de forma alguma antagônica a minha jornada de fé, antes, a fortalece, alimentado cada vez mais a consciência e anelo pelo que transcende a tudo. Por esta razão antes de tudo minha mais estridente gratidão a Suku Tolõ (o Deus supremo), criador e sustentador da minha vida, a Este que tem os dias de minha existência sob seu rigoroso controle, muito obrigado pelas dadas indizíveis.

A minha mãe Felipa Chilombo Mateus e ao meu pai Gabriel Mateus vocês continuam sendo minha maior força e motivação para não desistir, obrigado pelo exemplo de resiliência e pela sabedoria uma eternidade seria pouco para expressar na totalidade minha admiração, respeito e honra que tenho por vós.

À minha amada esposa Joisse Nandola Caloia Mateus e a minha querida filha Felipa Chilombo Caloia Mateus vocês enriquecem minha vida de modo extraordinário, obrigado pela paciência e compreensão, por me permitirem muitas vezes estar ausente para responder as demandas ao longo do processo acadêmico.

Tenho ainda algumas figuras as quais não devo de forma alguma deixar de proferir algumas palavras de gratidão por sua participação direta e efetiva *nesta trajetória acadêmica...*

À Andreia, secretária do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, PUC – São Paulo. Lembro-me como se fosse hoje, caminhando de forma tímida, meus pés titubeantes, meu aperto de mão era frágil e minha voz tremula, perguntei a respeito do programa, quando abriria o processo seletivo, e se havia chances de ser admitido. Não me lembro ao certo qual foi sua resposta, mas o que ficou marcado foi a maneira como ela estava disponível para me ouvir, sabe ouvir com intencionalidade, ela escutava atentamente cada palavra que eu proferia, eu não

era invisível diante dela, naquele dia eu fui acolhido. que fique registrado nos anais da história a forma meiga e amável a qual fui tratado por você, muito obrigado, pessoas como vocês nos lembram que a vida não é só sofrimento e desespero, existe bondade e esperança, obrigado Andreia.

Gratidão especial ao Dr. Fábio Leandro Stern, meu orientador, grato por aceitar o desafio de acolher minha aventura, obrigado por me ajudar a encontrar o caminho, pelo seu contributo inestimável, pela paciência e carinho, pelas leituras e sugestões assertivas e engrandecedoras no meu texto.

Ao Dr. Wagner, Coordenador do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, PUC – São Paulo, obrigado pelo acolhimento, sua vida tem sido para mim um lembrete de que não fazemos ciência pela ciência, que a ciência não é um fim em si mesma, pelo contrário a ciência serve para uma finalidade ainda muito mais gloriosa que ela, a construção de uma sociedade pacífica, amorosa que acolhe e escuta. Grato por me lembrar da responsabilidade moral do cientista da religião e do seu compromisso com o outro.

À Dra. Patrícia obrigado por acreditar em mim e na minha pesquisa, obrigado por me ensinar a amar mais a minha pesquisa e aprender a apresentá-la com entusiasmo para outros professores e colegas, sua amizade foi a calma que eu precisava para enfrentar os dias tumultuosos da jornada, quando perdido e equivocado suas palavras de sabedoria me encontraram e fizeram achar o caminho de volta, muito obrigado.

Ao muito amado por todos, professor Dr. Ênio Brito, que pode ser dito a teu respeito que ainda não tenha sido proferido por qualquer estudante que tenha passado pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da PUC, São Paulo? Seu senso de humanidade é por demais evoluído, e isto transforma tudo, seu modo de inspirar de lidar com a ciência, suas aulas incomparáveis deram um grande contributo para que esta pesquisa ganhasse forma, muito obrigado.

A vida acadêmica apesar de muitas vezes ser marcada pelo silêncio, solidão e até mesmo circunstâncias extremas pela solidão, não obstante, ela se desenvolve na coletividade, no companheirismo, por isso ela tem sido o solo no qual brotam verdadeiras amizades. E como seres sociais que somos, temos uma necessidade biológica, psicológica, e até mesmo espiritual de construirmos relacionamentos que muitas vezes começam de forma tímida e quando nos damos por conta nos vemos imersos numa relação de amizade com certas pessoas como nos conhecemos a vida inteira.

Ao longo de minha jornada acadêmica tive o privilégio de construir algumas amizades, amizades que tem enriquecido sem maneira a minha existência desde então, por esta razão,

gostaria aqui mencionar alguns amigos que surgiram nesta minha doce e simultaneamente árdua aventura em Ciência da Religião.

Ao meu nobre amigo Gustavo Sanches, sua amizade livrou-me de uma jornada solitária, das muitas qualidades que você tem e que com certeza para todos aqueles que te conhecem dispensa qualquer comentário; sua bondade, gentileza são impressionantes e tua diligência acadêmica sempre inspiradora. Sua amizade foi um grande presente.

À minha grande amiga Vaneska Costa, pessoa maravilhosa, um misto de ternura e coragem, gentileza e força, um espírito livre aventureiro e equilibrado, obrigado por este tempo de caminhada acadêmica, perdi a conta de quantas vezes ajudou-me a ver os tímidos raios do sol em dias nublados, obrigado.

E mais... tal como afirmei no começo, a lista é enorme faltar-me-ia espaço para mencionar a todos quanto deram seu contributo para que chegássemos até aqui! Aos amigos de longe e de perto, o nosso muito obrigado. Finalmente, ao Brasil e aos brasileiros, obrigado pelo acolhimento, *twapandula!*

RESUMO

A evangelização primeira: cristianização e resistência na tradição Ovimbundu, configura-se num contributo nos esforços decoloniais que vem sendo imprimidos com a intenção de valorizar e emancipar culturas e povos antes marginalizados e privados do privilegio de viver e narrar sua história em primeira pessoa. Situa os povos Ovimbundu no universo Bantu e apresenta suas características culturais distintivas. Discorrendo a respeito do valor e centralidade da religião nas sociedades Ovimbundu e da descrição do Ocimbundu como um sujeito religioso, que interpreta e experiência o mundo e a realidade a partir das crenças e práticas religiosas. Demonstrando como a colonização e o processo de cristianização constituíram-se em instrumentos de violência, destruição e apagamento da cultura e da religião tradicional dos povos Ovimbundu. Lançando mão num empreendimento de investigação bibliográfica através das lentes da teoria decolonial foi possível enxergar a viabilização de uma guinada interpretativa como ato de insurgência as tendências universalizantes que intentam perpetuar ações históricas de apagamento de povos e culturas e manifestações simbólicas não ocidentais como é o caso dos povos Ovimbundu. E demonstrar que apesar dos impactos da cristianização a religião tradicional destes povos encontrou formas de sobrevivência resistindo até os dias hodiernos onde compartilha dos espaços sociais com outras religiões. E também foi possível demonstrar nesta pesquisa a utilidade do conceito de pluriversidade como perspectiva epistemológica decolonial que possibilita uma interpretação da religião tradicional na sociedade moderna onde os empréstimos simbólicos entre as mais variadas vertentes religiosas acontece a todo instante.

Palavras Chaves: Ovimbundu, Tradição, colonização, cristianização, decolonização, resistência.

ABSTRACT

The first evangelization: Christianization and resistance in the Ovimbundu tradition, is a contribution to the decolonial efforts that have been made with the intention of valuing and emancipating cultures and peoples that were previously marginalized and deprived of the privilege of living and narrating their history in the first person. It situates the Ovimbundu peoples in the Bantu universe and presents their distinctive cultural characteristics. It discusses the value and centrality of religion in Ovimbundu societies and the description of the Ovimbundu as a religious subject, who interprets and experiences the world and reality based on religious beliefs and practices. It demonstrates how colonization and the process of Christianization became instruments of violence, destruction and erasure of the culture and traditional religion of the Ovimbundu peoples. By undertaking a bibliographical research project through the lens of decolonial theory, it was possible to see the viability of an interpretative shift as an act of insurgency against universalizing tendencies that attempt to perpetuate historical actions of erasure of non-Western peoples and cultures and symbolic manifestations, such as the Ovimbundu people. And to demonstrate that despite the impacts of Christianization, the traditional religion of these peoples found ways to survive, resisting to the present day, where it shares social spaces with other religions. And it was also possible to demonstrate in this research the usefulness of the concept of pluriversity as a decolonial epistemological perspective that enables an interpretation of traditional religion in modern society, where symbolic borrowings between the most varied religious strands occur at all times.

Keywords: Ovimbundu, Tradition, colonization, Christianization, decolonization, resistance.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. RAÍZES, ROSTO E MEMÓRIAS DE UM POVO	15
1.1 O que fere a coxa afeta o joelho.....	22
1.2 Mais velhos não erram	27
1.3 O futuro está no passado	30
2. OURO, TERRA, CANELA E CRUZES EM TODO LUGAR	35
2.1 O que dizem eles sobre nós?	49
2.2 Eles nos tocaram e já não somos os mesmos	57
2.3 O alvorecer de um novo dia	62
3. OS OVIMBUNDU: RESISTÊNCIA E INOVAÇÃO	69
3.1 Características da religião tradicional	82
3.2 Tradição e resistência Ovimbundu.....	93
3.3 Religião tradicional e modernidade	105
4. 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS	112
REFÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	114

INTRODUÇÃO

É na ribalta reluzente onde corpos pensantes titubeiam e se questionam das certezas dadas, fervilhando de entusiasmo quando zonas limítrofes do conhecimento são desafiadas, é nesta conjuntura em que a presente pesquisa se propõe em trazer mais uma vez à mesa do diálogo acadêmico, da escuta, e da alteridade uma exposição da rica herança religiosa que as gerações passadas dos povos africanos e de modo particular os povos Ovimbundu criaram, praticaram e transmitiram aos seus filhos.

O Brasil tem sido para mim um espaço sagrado, um lugar de redenção e redescobrimento, um lugar de encontro com o meu eu profundamente marcado pela religião. Mas, antes desta redenção, redescobrimento e reencontro comigo mesmo, vivi um tempo de dúvidas e insegurança e na busca de respostas, percebi que esta era uma crise existencial compartilhada entre mim e meus irmãos angolanos e de modo especial aqueles que como eu nasceram e foram formados como pessoa dentro do grupo étnico linguístico, Ovimbundu.

Minha crise de identidade nasceu do fato de que me fora tirado o elemento ou pelo menos fui induzido a olhar como demoníaco, insignificante e no mínimo sem valor o único elemento que poderia proporcionar-me a sensação de segurança na vida e pertencimento, isto é, a religião tradicional dos povos Ovimbundu.

Deste modo a se iniciou uma imersão nos estudos culturais dos povos Ovimbundu com ênfase especial na religião. Como resultado mais uma vez se fortaleceu o entendimento de que o estudo da religião como o referencial da vida dos povos não deve ser negligenciado uma vez que é da religião que flui os pilares de sua formação cultural, isto se aplica aqui, de modo especial aos povos africanos. Pois, em África a religião e a cultura estão profundamente entrelaçadas de tal formas que ao passo que a religião é uma manifestação cultural, a cultura é de igual modo sustentada e transformada pela religião.

A religião se constitui como elemento indispensável para a compreensão do povo africano, uma vez que é através das lentes da religião que por muito tempo estes povos tem interpretado o mundo, a vida e a realidade em sua volta, a religião, está impregnada na vida dos povos africanos de tal formas que é nela em que reside o senso de identidade e segurança na vida. Estas “religiões tradicionais permeiam todos os setores da vida, de modo que não há distinção formal entre o sagrado e o secular, entre o religioso e o não religioso, entre as áreas espirituais e materiais da vida” (Mbiti, 1969, p. 41).

Por religiões tradicionais africanas entende-se, como “o produto do pensamento e das experiências de nossos antepassados pais e mães, ou seja, homens, mulheres e crianças das

gerações anteriores” (Mbiti, 1969, p. 41). Esta é a rica herança histórica dos ancestrais que ao longo dos anos como diz Mbiti:

Formaram ideias religiosas, formularam crenças religiosas, observaram cerimônias e rituais religiosos, contaram provérbios e mitos que carregavam significados religiosos e desenvolveram leis e costumes que salvaguardavam a vida do indivíduo e de sua comunidade (Mbiti, 1969, p. 42).

Dado que a religião permeia a totalidade da vida do africano em particular do Ovimbundu, ela se constitui como bussola e referencial para a interpretação e ressignificação da realidade, isto é, do mundo, da sociedade e sobre os modos de pensar, ser, estar e agir nas mais diversas circunstâncias da vida.

É a partir da pressuposição de que a religião dentro das cosmogonias dos povos Bantu permeia a totalidade da existência, quer a nível pessoal quanto social, que a pesquisa em evidência, tem como proposta de seu empreendimento científico a tradição religiosa dos povos Ovimbundu. O tema está inserido na área de concentração dos estudos empíricos da Religião, e se propõe não somente em fazer um levantamento de dados como acima de tudo lançar mão de teorias que promovam uma superação dos impactos da cristianização na tradição Ovimbundu. O que conseqüentemente poderá gerar um resgate não só da identidade religiosa como também, do indivíduo dentro do seu universo cultural.

O processo de colonização guiado por uma visão restritamente etnocêntrica – eurocêntrica, caracterizado por atos de destruição, violência e descaracterização do inventado outro. De modo particular, a colonização e cristianização dos Ovimbundu a partir da instrumentalização da força bélica e do discurso religioso de subalternização, consistiu-se na negação deliberada da cultura, no sepultamento da história seguida da demonização da religião do povo e suas mais diversas manifestações.

Em Angola, o início do processo de colonização portuguesa é demarcado a partir da chegada dos portugueses em finais do século XV. Onde, “imbuídos do desejo de ampliar seus domínios políticos e econômicos, em 1482, amando do reino português, Diogo Cão aportou na foz no rio Zaire chegando pela primeira vez no atual território angolano” (Caregnato, 2022, p. 07).

Nesta altura já existiam em Angola “reinos política e socialmente organizados, dentre os quais os reinos Ovimbundu: Bailundu, Ciyaka, Citata, Caconda, Cingolo, Ngalangui, Kalukembe, Huambo, Sambu e Viye” (Da Costa, 2014, p. 06). De acordo com os estudos de Heimer, “os reinos Ovimbundu eram formados por várias aldeias governadas por um ancião, o

sekulo, que pertencia à linhagem dos fundadores da comunidade. Esse sekulo estava subordinado ao Soma (rei) do reino” (Da Costa, 2014, p. 07).

Os Ovimbundu, representam a maior porcentagem da população de Angola. Eles vivem majoritariamente na região conhecida hoje como Planalto Central Angolano, mas também podem ser encontrados em Luanda, Lubango e Namibe. Este grupo étnico-linguístico, também foi vítima do processo de colonização a que todo o território angolano fora submetido pelos colonos portugueses.

Importa salientar que partindo dos primeiros contatos entre os portugueses e os Manikongo, isto, aquando da chegada de Diogo Cão na foz do rio Zaire a intensão dos portugueses era que “estas relações estivessem centradas na conversão ao catolicismo, como foi o caso do Manikongo Soyo (rei do reino do Kongo) convertido ao catolicismo e recebendo o nome de Dom João I, quando batizado” (Caregnato, 2022, p. 08).

Os colonos portugueses enxergavam o fator religião como o meio através do qual a colonização seria efetivada. Todo o processo de colonização em Angola de modo específico no povo Ovimbundu, ocorreu de mãos dadas com a catequização e conversão aos sistemas de fé quer sejam estes, católicos ou protestantes. Conforme Renata pontua em sua pesquisa, no processo da colonização, a Sociedade de Geografia de Lisboa (SGL), “visualizava o trabalho missionário, como meio mais nobre, mais eficaz e mais econômico de conquistar, de civilizar e de assimilar o indígena” (da Costa, 2014, p. 08).

A este fato, Gonçalves elucida ao afirmar que:

Este processo missionário-teológico tanto católico quanto protestante, em períodos históricos distintos, não levou em consideração a complexidade cultural dos povos ... evangelizou colonizando e colonizou violentando, em nome de um cristo guerreiro que já havia lutado em outra frente de batalha, as cruzadas (Gonçalves, 2018, p. 460)

Na implosão do que é tecnicamente conhecido por evangelização primeira, o cristianismo é tido como a religião civilizada e portanto, única portadora do discurso verdadeiro sobre a realidade espiritual, não houve qualquer disposição seja da parte de padres católicos ou de missionários protestantes, de considerar as religiões indígenas, estudá-las e compreendê-las, pelo contrário, eles estavam convencidos de manter uma posição implacável e enfatizar que a religião ensinada por eles se opõe as religiões tradicionais já existentes, e que estas devem dar lugar a nova religião, no caso, ao cristianismo.

Diante deste quadro, surgem indagações que demandam respostas, sem o seu referencial religioso de onde os Ovimbundu extraem o senso de identidade e propósito? Qual o sentido da vida? Nascimento, crescimento, casamento, trabalho, morte? Como estes povos podem situar-

se diante da imensidão do universo e da complexidade da vida? E em um mundo globalizado, de aproximações, como podem eles relacionarem-se com horizontalidade e respeito mútuo com outras nações?

Estes questionamentos revelam a importância e a necessidade da religião tradicional como parte essencial da vida do povo. Por esta razão, na presente pesquisa é nutrida a convicção da necessidade de jogar luz ao assunto e propor novos olhares e modos de leituras que contribuíssem para a promoção de uma superação dos impactos que o processo de cristianização impôs sobre a tradição religiosa dos povos Ovimbundu, e com isto, promover um reencontro do indivíduo Ovimbundu com a sua cultura religiosa.

O resultado direto do posicionamento desrespeitoso, violento e intransigente que caracterizou a evangelização primeira, a religião tradicional fora demonizada, reduzida ao feiticismo, magia e ao animismo, esta depreciação da religião tradicional empobreceu a cultura e a identidade dos povos Ovimbundu.

É em vista disto, e a partir de uma consideração profunda da riqueza cultural e da centralidade da religião na vida dos povos Ovimbundu, que a presente pesquisa se desenvolve norteada por um questionamento: como a superação dos impactos da cristianização na religião tradicional pode devolver a riqueza cultural e o senso de identidade dos povos Ovimbundu?

Através do recorte metodológico orientado pelas pressuposições teóricas decoloniais, amparado por um amplo referencial bibliográfico tendo em vista a relevância acadêmica da temática proposta na pesquisa em destaque, depreende-se que a superação dos impactos da cristianização sobre a tradição religiosa Ovimbundu proporcionará: A oportunidade de reconstruir o passado através da valorização da herança religiosa histórica, para melhor compreender o presente reafirmando sua identidade cultural e planejar eficazmente o futuro em todas as esferas da vida.

Possibilitará por outro lado, uma correção das noções, impressões equivocadas e alterações acerca da religião tradicional dos Ovimbundu perpetuadas por missionários cristãos, antropólogos e pesquisadores afins que usaram terminologias erradas para descrever ou qualificar a religião tradicional Ovimbundu. E finalmente, em um mundo globalizado, onde culturas outrora distanciadas agora cada vez mais próximas umas das outras, a pesquisa em eclosão ajudará a tornar conhecida a visão de mundo Ovimbundu para os demais povos e compartilhar sua rica herança cultural.

1. RAÍZES, ROSTO E MEMÓRIAS DE UM POVO

A ideia de uma Angola vazia, presa no obscurantismo ao longo de tempos imemoráveis até a invasão portuguesa em 1482 conforme vociferado por historiadores e filósofos modernos, tem sido superada à medida que os povos e as nações angolanas tem se assumido como sujeitos de sua própria história e despertado para a valorização de suas produções culturais e simbólicas que através de uma longa tradição de partilha e transmissão tem chegado e influenciado as novas gerações.

Estes novos modos de interpretar a realidade constituem-se em esforços conjuntos que vem sendo imprimidos por uma gama de estudiosos africanos que tem como finalidade desmitificar a “a visão, muitas vezes legitimada pelas ciências humanas e sociais, de uma África homogênea, selvagem, barbara que acabou por povoar o imaginário e a ideia de África” (Mudimbe, 1994, p. 39).

Desta forma, segue-se que estes esforços acadêmicos se enquadram no cumprimento de duas tarefas irredutíveis, que em paralelo permitem de um lado,

ressituar e ressignificar a história do continente africano na sua heterogeneidade e pluralidade, e por outro lado, formular proposições teóricas e metodológicas que melhor permitem captar as formações sociais africanas, em uma perspectiva endógena (de Carvalho et al, 2014, p. 20).

Certamente o estudo da história pré-colonial de qualquer um dos povos que constituem o estado-nação Angola, não é feito sem desafios a serem superados principalmente no que diz respeito as fontes dado que,

são poucas as fontes da época de que dispomos atualmente, uma vez que o mais antigo manuscrito existente data somente de 1492, e as incipientes escavações efetuadas em Shaba e no baixo Zaire (Congo) e em outras regiões, não nos podem fornecer um quadro cronológico bem definido (Vansina, 2010, p. 623).

No entanto, os resultados das escavações arqueológica somados aos estudos linguísticos tem possibilitado aos historiadores e a pesquisadores das mais diversas áreas do saber cuja consistência dos resultados de suas pesquisas exija uma averiguação do passado pré-colonial, tem ajudado a marcar passos consideráveis nesta direção. Como diz Vansina, o estudo deste período histórico é possível quando se propõe a reconstrução histórica

a partir dos dados arqueológicos e linguísticos que temos, relativos ao período em estudo e ao período anterior, cotejando-os com os testemunhos mais recentes. Dessa forma construiremos um quadro ligando os fios mais antigos aos mais novos – embora este conjunto, afinal, não passe de uma soma de hipóteses a serem verificadas (Vansina, 2010, p. 627).

Diz a professora Leila Leite Hernandez que

os testemunhos escritos permitem-nos identificar as principais organizações sociais e políticas na África pré-colonial, de 1500 a 1800, genericamente denominados “reinos”, “estados” e “impérios”, significando ora sistemas de governo, ora modos de centralização ou descentralização administrativa. Por sua vez, os testemunhos escritos também permitem afirmar o papel fundamental das trocas regulares que deram origem ao desenvolvimento de redes comerciais internas na África, desde o século VII, chegando ao apogeu entre os séculos XII e XVI, estendendo-se, em especial, da zona saheliano-sudanesa ao Magrebe (Hernandez, 2008, p. 33).

Esta mesma percepção histórica foi captada pela professora Analúcia Danilevicz Pereira, que ao destacar o processo de islamização do norte e nordeste de África e suas solidas interações com a Europa mediterrânea, asia ocidental e meridional, do mesmo modo, ela descreve um grande movimento que ocorria no restante do continente, isto é, no sul do continente, onde de acordo com a professora,

houve um grande processo migratório, territorialmente amplo e cronologicamente longo, primeiramente de leste para oeste e, depois, em sentido inverso e por fim, rumo ao sul. Ao longo desse período ocorreram não apenas a formação de reinos e impérios africanos, mas também intensas mestiçagens bem como o surgimento de novas culturas (Pereira, 2013, p. 17).

O grande processo migratório a que a professora Analúcia Danilevicz Pereira se refere, é o mesmo denominado a título de exemplo por Vansina de “expansão migratória Bantu” (Vansina, 2010, p. 625), ou simplesmente “expansão Bantu” (e Silva, 1992, p. 183).

Embora o termo Bantu vem circulado nos mais diversos espaços de domínio na contemporaneidade, no entanto, a compreensão do verdadeiro sentido deste conceito não é tão popular assim. O seu significado infelizmente tem sido reduzido a formas empobrecidas de adjetivação. Um entendimento correto deste termo é aquele que o interpreta a luz do vasto parentesco entre as mais variadas línguas africanas e das pessoas que falam estas línguas.

A palavra foi utilizada pela primeira vez em 1862, por W. H. I. Bleek, para designar as numerosíssimas falas aparentadas – mais de 300 ou cerca de 450, conforme, conforme os critérios de classificação adotados – que cobrem uma superfície de uns nove milhões de quilômetros quadrados, ao sul de uma linha quase horizontal, a cortar o continente africano, da baía de Biafra a Malinde. O termo Bantu aplica-se também aos povos – e somam mais de 130 milhões de pessoas utilizam um daqueles idiomas (Silva, 1992, p.183).

A palavra Bantu é a forma “plural de umuntu, que significa pessoa, e é baseado no radical ntu mais o prefixo plural aba, significando literalmente pessoas” (...). O filólogo alemão já mencionado, Wilhelm H. I. Bleek, “cunhou o termo como referência é esta vasta multiplicidade de línguas e povos do sul do continente africano” (Meredith, 2017, p. 39).

Oliver e Guthrie propõem uma teoria sobre as origens dos Povos Bantu, segundo eles, as origens da grande massa dos povos Bantu é situada desde “Shaba e na região adjacente do nordeste da atual Zâmbia. Esta área de proveniência dos Bantu poderia estender-se, a oeste, até o oceano atlântico” (Guthrie *apud* Vansina, 2010, p. 625). Conforme Oliver, foi nesta região em “que se desenvolveu um estilo de vida Bantu, fundado numa agricultura basicamente de cereais e no emprego intensivo de ferro” (Oliver *apud* Vansina, 2010, p. 625).

No entanto esta teoria tem sido “rejeitada como inverossímil por numerosos linguistas” (Vansina, 2010, p. 625), a teoria das origens mais provável é aquela defendida por Meredith, segundo a mesma, o grande fluxo migratório Bantu,

foi iniciado por um grupo de comunidades de língua Bantu que vivia em uma região de terras altas entre os rios Nyong e Sanaga, no que é hoje o sul de Camarões. O grupo era parte de um conjunto mais amplo de povos da África ocidental que pertencia à família linguística nigero-congolesa. O que motivou a migração não é claro. Mas a localização de suas origens foi encontrada por estudiosos do século XX engajados na classificação das línguas africanas. Eles descobriram que quase todos os moradores da metade sul Africanas. Eles descobriram que quase todos os moradores da metade sul da África falavam idiomas intimamente relacionados entre si (Meredith, 2017, p. 39).

Até antes de “1500 a expansão Bantu já havia se encerrado, e estes povos se estabelecido em toda a parte sul do continente” (Vansina, 2010, p. 625), inclusive já haviam se estabelecido em toda extensão geográfica do atual território angolano com todos os seus característicos “deslocamentos, interações, e fusões que permitiam o surgimento de novas entidades” (Pereira *apud* Visentini, 2013, p. 16).

Estas digressões históricas dão conta do fato indubitável que a história de Angola é anterior e independente das consequências expansionistas dos portugueses ainda que estes últimos tenham exercido certo impacto e influencia na dinâmica desta mesma história. No entanto o ponto aqui e que não se deve perder de vista de forma alguma é que muito antes da invasão portuguesa, já existiam no atual território angolano vários povos ou grupos etnolinguísticos que se organizavam em reinos política e economicamente muito bem estabelecidos que viviam em profusa interação comercial e diplomática.

Estes reinos ou territórios, correspondiam ao espaço de suas vivências étnicas, que poderiam ser de vasta extensão territorial, desde que o viajante encontrasse nos confins de outras terras pessoas do seu agregado étnico, falando a mesma língua que ele. Dispunham duma organização social e política própria e uma economia baseada na subsistência que lhes garantia uma relativa autonomia econômica e sobrevivência material (Otinta, 2012, p. 59).

Estes reinos, constituídos pelos grupos étnicos, de acordo com Vansina, sua formação teria se dado muito antes dos anos 1500 (Século XVI) onde,

o caso mais bem conhecido é o dos Imbangala, formados pelos Lunda, Luba, Ovimbundu e Ambundu. A influência das comunicações se constata especialmente na bacia central, onde uma tripla divisão do trabalho ligava agricultores, caçadores (pigmeus, em sua maioria) e pescadores. Estes últimos mantinham intensos contatos tanto com os agricultores, a quem vendiam peixe e cerâmica, em troca de produtos vegetais e de carne, como com os pescadores dos canais de água doce mais próximos. Esse entrelaçamento de interações, por toda a bacia central, explica por que as línguas mongo permaneceram tão uniformes nessa região (Vansina, 2010, p. 627).

Os dados históricos dão conta que os grupos Bantu, vindos da região dos Camarões, progrediram lentamente pela África Central, oriental e Austral. Como consequência,

a migração destes primeiros agricultores, no espaço de Angola, tomou três direções a saber: pelo Norte, descendo os rios e a costa, atravessando o Baixo Zaire; pelo oriente e pelo Nordeste, ao longo do Zambeze e do Planalto do Catanga e, finalmente, pelo Sul, desde o norte do Kalahari até às terras do sudoeste de Angola (Zau, 2002, p. 38).

A movimentação destes povos não foi rápida e instantânea pelo contrário, foi um processo lento, decorrendo ao longo de muitos séculos, acabando por ir dando corpo às diferentes etnias que se distribuem pelo atual território angolano. Na presente pesquisa não se toma por descaso a tamanha dificuldade da definição e categorização destes grupos étnicos. O padre Estermann tendo prestado um excelente trabalho etnográfico em terras angolanas e mesmo sendo sagrado como uma das vozes autorizadas no assunto, mostra com grande clareza que

o problema da diferenciação étnica em Angola constitui uma preocupação e que, do ponto de vista metodológico, quem quisesse saber quantas tribos, ou pelo menos quantos grupos étnicos existem em Angola? ou quais são as suas designações étnicas?, teria que ter em conta pelo menos duas coisas: em primeiro lugar, o reconhecimento linguístico que abranja toda a área da província, não se vê como possa merecer mais confiança do que o étnico; em segundo lugar, nem sempre pode empregar-se este critério para determinar o substrato étnico dum povo. Noutras palavras: pode um grupo étnico falar um idioma que pertence propriamente a um agregado rácico diferente. [...] Há, por exemplo, a viverem no meio dos Cuanhamas e à maneira deles pequenos núcleos “kedes”, que já não sabem falar outra língua que a dos seus vizinhos. No entanto racicamente diferem completamente deles. Não há, pois, que ver, em rigor científico, quando nos queremos referir a etnias e proceder a estudos (Coelho, 2015, p. 34).

A natureza destes grupos etnolinguísticos é definida conforme “por um conjunto de valores, onde se reconhecem semelhanças entre os diferentes grupos, detectáveis na estrutura sócio-política e na identificação de idiomas com a mesma origem” (Zau, 2002, p. 38).

Como resultado direto deste processo, na atual conjuntura social do território angolano podem ser identificados grupos étnicos não Bantu como os Khoi Khoi e San, Bosquimanes, Vátuas e Mukwise. Os grupos Bantu sem mencionar seus subgrupos são devidamente discriminados em: “Ovambo; Herero, Xindonga, Ngangela, Nyaneka-Humbe, Kwanyama, Bakongo, Ambundu, Lunda-Cokwe e os Ovimbundu” (Coelho, 2015, p. 09).

Estes últimos, Os Ovimbundu, se constituem como parte do Objeto de estudo da pesquisa em questão. Atendendo o fato de que a pesquisa se propõe em trazer a mesa do diálogo acadêmico, o encontro entre o cristianismo e a tradição religiosa destes povos, por uma questão de coerência é imprescindível uma contextualização destes povos sua localização geográfica e identidade cultural.

Tendo em consideração que a presente pesquisa apesar trazer dados históricos sua pretensão não é fundamentalmente revisitar a história, antes, a história e outras disciplinas como geografia e antropologia fornecem dados que enriquecerão a abordagem, pavimentando o caminho para uma discussão científica da religião, isto é, da cristianização destes povos e os modos em que a tradição encontrou de resistir a este processo e quais resultados advêm deste processo.

Hoje não é possível nutrir uma compreensão clara sobre Angola sem uma apreciação intencional dos povos Ovimbundu. Estes povos tem marcada de forma considerável a história económica, social, política e cultural da porção de território que hoje se chama Angola. Existem ainda outros fatores que tem renovado o interesse pelo estudo destes povos.

Na verdade, este grupo étnico destacou-se muito cedo. Assim, temos a referir, em primeiro lugar, a resistência tenaz contra o invasor colonialista; em segundo lugar, a sabedoria de alguns dos seus reis, o que lhes permitiu estender as suas relações comerciais até à Zanzibar (Oceano Índico); em terceiro lugar, a exploração desenfreada a que foi vítima durante o regime colonial (roças, pescarias, fazendas de algodão, café, etc.) que levou muitos dos Ovimbundu a emigrarem para os países vizinhos. Por último, e na história mais recente, o facto de ter surgido, do seu seio, uma rebelião armada, cujas consequências (para o bem e para o mal) ainda estão para ser descritas (Junior, 2016, p. 213).

Os Ovimbundu se constituem como o maior grupo etnolinguístico de Angola representando cerca de 37% da população, isto é, dos 32 milhões da população total de Angola cerca de 11 milhões são Ovimbundu, geograficamente podem ser localizados

na região que compreende o Huambo (zona de solo fértil e onde se podem cultivar cereais, horticultura, e com boas condições para o gado, especialmente bovino); a Huíla, sobretudo nos municípios de Caconda, Caluquembe e na própria cidade do Lubango, cuja população é maioritariamente Ovimbundu; o Bié, igualmente uma zona fértil e de clima saudável; Benguela, região igualmente com terrenos muito férteis e onde existem minérios de cobre, ferro, enxofre, sulfato de sal, etc. e numa parte do Cuanza Sul, Moxico e Kuando-Kubango (Junior, 2016, p. 10).

Este povo, segundo Gomes, “é difícil saber desde quando o povo em causa passou a ser chamado de Ovimbundu” (Gomes, 2022, p.). No entanto, a designação Ovimbundu usada para identificar esta unidade ela tem sido útil ao longo das interações com outros grupos étnicos porem, esta designação não esgota a complexidade, diversidade e riqueza cultural deste grupo.

Os relatos da tradição oral, afirmam que, os povos Ovimbundu eram dados a guerra, e parte de suas estratégias de guerra era avançar contra seus oponentes de modo sorrateiro em dias nublados, tornando assim sua presença intimidadora imperceptível pelos seus oponentes. Estas narrativas são justificadas pela partícula “mbundu” do termo “ombundu” que significa nevoeiro. Portanto, esta palavra Ovimbundu pode ser traduzida como os que surgem do invisível; os que surgem de modo inesperado; os que surgem de modo espontâneo; os que surgem do nevoeiro.

Certamente a melhor opção a respeito do significado do nome que designa estes povos é aquela apresentada por Malumbu, que segundo o mesmo, “o nome composto deriva de “mbu”, que é uma partícula que designa ou exprime a qualidade do que é preto, negro ou escuro” (Malumbu, 2014, p.). No caso, Ovimbundu é uma referência as pessoas de pele escura, esta é a forma pluralizada, no singular seria Ocimbundu, ou seja, pessoa de pele escura.

Para além de Ovimbundu e Ocimbundu, existem ainda outras formas de se referir ao grupo tais como: Vakwanano, Munano e Ovimbali. Estas formas alternativas são exploradas com mais clareza pelo etnólogo McCulloch, ao dizer que:

A tradução correta no uso nativo é Ovimbundu (singular Ocimbundu) as variações incluem mbundo, m'bundo, vimbundo, quimbundo, quimbandas etc. Umbundu é usado corretamente como adjetivo e para se referir à língua. Referindo-se à tribo, os prefixos Ovi- e Oci são geralmente mantidos hoje para evitar confusão com a tribo Kimbundu (também chamada Ambundu, Ngola ou Ndongo), localizada ao norte dos Ovimbundu em Luanda, e relacionada linguisticamente aos povos do grupo Kongo. Os termos Vakuanano (Vokonano, Vanano ou Munano) e Ovimbali (Mbari, Mambari, Mbali) são algumas vezes usados na literatura como nomes alternativos para os Ovimbundu. Nano significa “interior”, Vakuanano “povo do norte”. (5) Tanto van Bulck quanto Guthrie o dão como um nome alternativo para os Ovimbundu como um todo, enquanto escritores anteriores restringem sua aplicação a um ou outro grupo dentro da tribo. Assim, Serpa Pinto⁶) e Capello e Ivens⁷ usam-no para os habitantes da parte sul do planalto, entre Caconda e o país de Cilenge. Magyar, por outro lado, usa-o como um nome alternativo para o grupo Bailundu, que “por causa de sua bravura, são celebrados em toda parte, sob o temido nome Munano”. Mbali, ou mais corretamente Ovimbali, é corretamente um termo Umbundu para aqueles que imitam os europeus, ou que vivem perto de cidades europeias, que são coletivamente chamados de lupali. Frequentemente usado por escritores antigos - por exemplo, por Livingstone, para se referir aos Ovimbundu das caravanas comerciais (McCulloch, 1952, p. 01).

O arcabouço cultural dos povos Ovimbundu, também constituído por sua cosmovisão, como o conjunto de crenças fundamentais e valores que atribuem sentido a realidade e ao mundo em sua volta é também caracterizado por mitos, ou seja, por “narrativas e/ou histórias que fornecem a base para as crenças e práticas religiosas. Eles contam as origens e a história do mundo da criação dos primeiros seres humanos, e também as origens e a história do mundo da criação e articulam os princípios éticos da sociedade” (Stein, 2023, p. 53). Os povos Ovimbundu

também rastreiam suas origens a partir de seus mitos. O mito das origens do mundo Ovimbundu “foi recolhido por Keiling (1934) e mais tarde retomada por Child (1964)” (Mbela, 2008, p.).

A tradução de Luís Keiling é a seguinte

Um dia um homem, a quem foi dado o nome de Féti (princípio), caiu do céu e deu-se a percorrer a terra e notou que, a par dos milhares de animais, ele era o único homem. Que aborrecimento e enfado sentir-se tão só no meio da criação! Para ver se esparecia, lembrou-se de ir ao Cunene para caçar um pouco. Pegou, pois, nas armas e foi em busca de um hipopótamo, que lhe fornecesse carne e gordura. Horas esquecidas esteve Féti à espera de uma peça de caça, quando, em vez do suspirado animal, viu a surgir das águas uma forma humana, muito semelhante a si mesmo: era a primeira mulher a quem deu o nome de Tchoya, que, derivando do verbo okuoya, quer dizer enfeite, ornato, perfeição. E tão bela, tão garrida a achou o nosso Féti que dela se enamorou e com ela fundou a primeira família que pela luz do sol foi alumada. Passaram dias, passaram meses, e numa bela manhã foram os ecos da mata despertados pelos vagidos de um novo ser, que viera albergar a habitação do felizardo Féti. Não houve ave do céu, nem animal da floresta, que não viesse dar aos pais os parabéns por tão bom acontecimento. Encantados, impuseram os progenitores ao recém-nascido o nome de Ngalangi. Passaram tempos, e eis que em casa aparece um novo bebezinho, desta vez uma menina, a quem chamaram Viyé. Viyé, provém do verbo okuiya, que, em português, se traduz por vir. Queriam os pais significar que aquela filha havia de chamar a si as populações e ser o tronco de uma grande família. E Viyé veio a ser a mãe das raças do norte, isto é, das terras do Bié, enquanto Féti foi o pai das gentes do Sul. Assim, contam os Ngalangi e terminam por afirmar que deles descendem todos os habitantes do Bié, Huambo, Sambo, Cuíma e Caconda (Keiling, 1934, p.).

A despeito do caráter lúdico e lendário desta narrativa, ela não deve ao todo ser descartada, como de fato não tem sido, uma vez que em suas mais diversas formas e variações segue sendo transmitida as mais novas gerações. Os mitos tem seu valor e importância na formação cultural de povos. Tendo por finalidade

explicar o surgimento do mundo e de alguns fenómenos da natureza, dentro de uma lógica estrutural, com um enredo, que entretém as pessoas, mas também mostra o nível de desenvolvimento do pensamento e da cultura de uma determinada comunidade (Chiapini, 2000, p. 18),

os mitos são relevantes na vida das comunidades.

As fontes escritas que certamente não se sobrepõe as narrativas orais dão conta das origens dos povos Ovimbundu como parte da grande genealogia dos povos Bantu, como resultado da miscigenação de vários povos. Para Malumbu, “os Ovimbundu surgiram da fusão dos Proto Ovimbundu com os supostos Jagas e instalaram-se no Planalto Central de Angola nos séculos XVI e XVII” (Malumbu, 2014, p.). Porém, esta ideia, não é adoptada pela maioria dos estudiosos, Gomes por exemplo, defende que os Ovimbundu não migraram, para este autor, os Ovimbundu “são miscigenados de vários povos como: Baluba, Matemba, Baxilele, marutzes do logo Niassa, árabe-swahili, assim como os vankhumbi, Ovambo bem como o Zulu (Gomes, 2022, p. 94).

Uma vez que os Ovimbundu possuem uma natureza heterogênea, não sendo um grupo étnico unitário e tendo em consideração a enorme dificuldade de reduzi-los a especificidades culturais e etnolinguísticas, a maioria dos estudiosos apegando-se aos aspectos linguísticos defendem que,

os Ovimbundu seriam descendentes dos Bakongo, uma vez que, segundo eles, a língua umbundu é uma síntese do Bantu-Kongo e do Bantu-Lunda. Na verdade, esta hipótese, possui uma certa evidência científica, pois os Ovimbundu pela posição que ocupam no planalto central teriam ligações com os Ambundu da baixa de Kasanji; com os Cokwe e os Lunda. E mesmo a sua grande versatilidade, a sua impressionante capacidade de adaptação aos diversos habitat, poderiam ser explicadas a partir desta simbiose, ou seja, desta miscigenação que não se cingiu apenas a aspectos linguísticos e biológicos, mas também à adoção de saberes, técnicas, formas coletivas de luta contra a adversidade da natureza (Junior, 2016, p. 34).

Todo e qualquer povo no mundo tem sua identidade cultural, que o distingue dos demais povos e os Ovimbundu não são exceção a regra. Portanto uma feita a contextualização destes povos no universo Bantu e recorrido sobre suas origens históricas, é oportuno uma digressão a respeito dos aspectos fundamentais que formam a paisagem cultural destes povos.

1.1 O que fere a coxa afeta o joelho

Caveta mupindi, mbwambwangolo kacosile

O que fere a coxa também afeta o joelho.

(Proverbio Ovimbundu)

O proverbio acima é qualidades extraordinárias, é curto porem profundo, simples, no entanto, enriquecido de indizível significação. É portador de um dos fatores sociológicos mais importantes da cultura dos Ovimbundu. Este proverbio revela aspectos fortes da estrutura social destes povos, diz Gyekye que,

a existência de uma estrutura social é, de fato, uma notável característica necessária de todas as sociedades humanas. Uma estrutura social é desenvolvida não só para dar efeito a certas concepções da natureza humana, mas também para fornecer uma estrutura para a realização dos potenciais, metas e esperanças dos membros individuais da sociedade e da existência contínua e sobrevivência da sociedade (Gyekye, 2022, p. 01).

Quando este proverbio é precedido pela grande máxima que invoca autoridade ancestral na expressão: *a kulu wo cimundu wata olosapo ati*” ou seja “os mais velhos Ocimbundu tem um proverbio que diz”, em seguida é então proferido o proverbio em questão, os Ovimbundu expressam parte de seus modos de estar no mundo, um modo de viver que é modelado pela ética da solidariedade e fraternidade, que compreende não somente a existência do outro, mas

também assume um compromisso com o bem do outro. Uma ética que reconhece o fato de que ninguém vive para si mesmo, antes, cada um desenvolve uma vida que está para o outro.

As sociedades Ocimbundu são culturalmente caracterizadas por uma vivência coletiva onde como diz Redinha, para o Ocimbundu, a comunidade vem antes do sujeito e coletividade antes do indivíduo” (Rendinha, 2016, p. 23).

Os Ovimbundu vêm a si mesmo como uma “epata linene”, ou seja, uma grande família humana ligada por fortes laços de amor, fraternidade, generosidade e solidariedade uns com os outros, e estes verbos preciosos são expressos no desejo sincero de harmonia entre os seres humanos e tantos os vivos quanto os vivos mortos (os ancestrais).

O que fere a coxa também afeta o joelho, expressa a relação de interdependência entre os membros da comunidade. Do mesmo modo que o joelho tem dificuldades de exercer suas funções caso a coxa esteja quebrada e vice-versa, entre os Ovimbundu o bem estar de um é determinado pelo do outro. Isto fica mais evidente na célebre frase “Yetu a Yetu”, ou seja, “nós, por nós”, que é mais conhecida a nível global pela versão Zulu, ubuntu, “que se situa na máxima: eu sou porque nós somos. Com esta máxima, o homem é convidado a se abrir ao diferente e a percebê-lo como parte de si” (Mussagy, 2024, p. 08).

Nesta configuração social a existência dos indivíduos é compreendida a luz de sua participação na vida da comunidade, é uma ética que “defende a antecendência do nós sobre o eu” (Malumbu, 2014, p. 14), como afirma Kenyatta, semelhante aos Gikuyu, também entre os Ovimbundu “ninguém é um indivíduo isolado. Ou melhor, sua singularidade é um fato secundário sobre ele; em primeiro lugar e principalmente ele é muito vinculado e bastante coexistente a diversas pessoas” (Kenyatta, 1965, p. 275).

No contexto Ovimbundu a vida começa na família e se desenvolve para o bem da família, de formas que nestas sociedades o ato de nascer se constitui como um dos aspectos proeminentes na dinâmica da cultura do grupo, pois não é uma realidade particular que fecha a pessoa em si mesma, pelo contrário, tal como afirma Lukamba, “como afirmou é um fato evidente que cada povo enfatiza nas relações entre si, garantindo o respeito, a fraternidade, a unidade, a solidariedade” (Lukamba, 2010, 44). a vida é essencialmente caracterizada pelas relações entre todos e com tudo, nestas sociedades “a pessoa não é um número, mas um membro vivo que se desenvolve e se realiza plenamente” (Lukamba, 2010, p. 44).

No pensamento Ovimbundu, família não se refere necessariamente a família no seu sentido restrito (Pai, mãe e filhos), como acontece no ocidente, antes fala-se da família no sentido mais amplo, a família extensiva. Todo o grupo se percebe como membros de uma única

e grande família compartilhando em última análise do mesmo ancestral. Uma das práticas mais comuns é o registro histórico das chamadas “ocikote cepata”, ou, a “arvore genealógica”.

A centralidade da família entre os Ovimbundu é uma questão inegável e deveras autoevidente. Na sabedoria ancestral esta centralidade e importância é expresso no adágio “epata l’Kola”, ou seja, “a família é sagrada”, neste provérbio está implícito o fato de ser a família a maior preciosidade que uma pessoa pode ter, riqueza e abundância é definida por uma vida de relações interpessoais cada vez mais pulsante. Como diz Ngoma, “a família é tudo o que se pode ter e com a qual se pode contar em qualquer contexto e circunstância da vida” (Ngoma, 2023, p. 56).

Dada esta centralidade da família, é natural que entre os Ovimbundu as decisões e ações são geralmente tomadas feitas tendo em consideração não somente os ganhos e perdas para o indivíduo, mas, acima de tudo tem-se em grande estima os seus impactos na vida comunitária. As relações são coesas o indivíduo não consegue se imaginar numa vida solitária, não é por força do acaso que um dos maiores sofrimentos que se poderia imprimir sobre um indivíduo é priva-lo da participação ativa da vida comunitário, ou seja priva-lo do convívio social.

Embora o foco da abordagem aqui seja acerca dos aspectos culturais próprios dos povos Ovimbundu, e isto não se deve perder de vista certamente, no entanto, não se deve ignorar o fato de que o fenômeno da globalização¹ tem sido responsável por uma relação de partilha maximizada de crenças, valores e práticas culturais diferentes. Na contemporaneidade há uma ênfase cada mais sonante no indivíduo, com isto, é importante salientar que a ênfase no indivíduo como um fator dependente da comunidade, não anula a autonomia e as ações de cada indivíduo como pessoa, pelo contrário, o indivíduo e a comunidade caminham juntos numa relação de interdependência.

Gyekye enriquece esta relação de interdependência entre o indivíduo e a comunidade quando diz que,

uma pessoa humana individual não pode desenvolver e atingir a plenitude de suas potencialidades, sem o ato concreto de se relacionar com outras pessoas individuais. Além disso, ao passo que o indivíduo nasce em uma comunidade existente, não em um deserto solitário, e é naturalmente orientado para outras pessoas (Gyekye, 2022, p. 07).

Ainda sobre o valor e a importância deste modo comunitário de experienciar a realidade ao modo das sociedades Ovimbundu, Gyekye é conclusivo ao referenciar que,

¹ A globalização se refere àqueles processos, atuantes numa escala global, que atravessam fronteiras nacionais, integrando e conectando comunidades e organizações em novas combinações de espaço-tempo, tornando o mundo, em realidade e em experiência, mais interconectado (HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2006).

A comunidade sozinha constitui o contexto, o espaço social ou cultural, em que a realização das possibilidades do indivíduo pode tomar lugar, desde que o indivíduo tenha oportunidade de expressar sua individualidade, para adquirir e desenvolver sua personalidade e para se tornar plenamente o tipo de pessoa que ele/ela quer ser, ou seja, para atingir o estatuto, objetivos, expectativas de ser e etc (Gyekye, 2022, p. 07).

É no contexto da família, seja esta a família restrita quanto da família mais ampla, a comunidade, onde acontece a transmissão e partilha das crenças, valores e costumes fundamentais que tem por finalidade fortalecer os laços, a memória coletiva e garantir a continuidade do grupo. Tudo isto se torna possível porque as sociedades Ovimbundu tem um sistema social muito bem estruturado.

Importa referenciar que todo este arranjo social e cuidado para com a comunidade é possível devido uma estrutura já existente entre os Ovimbundu, esta estrutura social vem caracterizando os grupos Ovimbundu desde tempos inomináveis, e certo que devido aos impactos da colonização sofreu influências que no esforço de resistir a estes impactos algumas coisas foram se transformando tomando novas formas e configurações, e hoje esta estrutura enfrenta o desafio da forma de governo do estado angolano.

Apesar de existirem certas diferenciações dependendo do grupo que se estuda, via de regra as sociedades Ovimbundu

são formadas por várias aldeias governadas por um ancião, o “Sékulo”, que pertencia à linhagem dos fundadores da comunidade. Esse Sékulo estava subordinado ao “Soma” (rei) do reino e tinha inúmeras funções como: representar a aldeia em assuntos oficiais, recrutar trabalhadores, distribuir as terras, organizar o trabalho e enviar informações militares quando solicitadas pelo Soma. Contudo, a figura do sékulo não retira dos chefes de família o direito de participarem das decisões referentes ao funcionamento da comunidade. Pelo contrário, prevalecia nas aldeias a ideia de cooperação e tolerância entre seus membros, em função das ligações de parentesco entre eles. Isto é bem diferente, diferente da forma de governo, centralizada e hierárquica, exercida pelo Soma, que controla o sagrado, os caminhos de passagem e o recolhimento dos tributos das aldeias, com a colaboração de seu exército permanente (da Costa, p. 41).

O Soma ou rei é o regente máximo que governa o grupo em todas as questões da vida, ele governa a partir da Ombala, que é simultaneamente um grande centro diplomático, tribunal e templo. Pois, é ali onde o rei recebe seus aliados, visitantes e onde são realizados acordos de cooperação com outros grupos. É também o espaço onde são julgados os de conflitos e lígios graves existentes no grupo, e finalmente, a Ombala é também um grande templo cujo o sacerdote principal é o rei, as funções religiosas e diplomáticas do rei fundem-se, isto é natural uma vez que na cosmo percepção dos povos Ovimbundu o dualismo sagrado e profano é inexistente como ficara evidente mais adiante.

Enquanto isto, o Sekulo é o líder representante do rei nas aldeias, estas são o somatório de vários clãs. A liderança do Sekulo ou ancião é exercida a partir do Ondjango que literalmente em Umbundu significa “alpendre comunitário” (Ngoma, 2017, p. 23) também é conhecido como ondjo yukulihinso”, em português é a casa de sabedoria ou do conhecimento, (mais adiante será explorado este caráter do Ondjango como o grande centro educacional dos Ovimbundu), o Ondjango é então o espaço comunitário a partir do qual o Sekulo exerce suas responsabilidades em relação ao grupo.

Para além das aldeias existem os clãs que são constituídos por um número considerável de famílias. A vida de cada clã é desenvolvida dentro um espaço geográfico denominado por Kimbo, este, é liderado pelo chefe de família como responsável sobre cada pessoa e bens debaixo de seus cuidados. Nas famílias as responsabilidades são muito bem definidas, de acordo com a historiadora Renata da Costa,

Dentro da divisão de tarefas, as mulheres produziam cerâmicas, cuidavam do abastecimento de água, da fabricação de bebidas, do tingimento de tecidos, da coleta de lenha, e, sobretudo, da subsistência, tendo como encargo maior, a responsabilidade pela agricultura, podendo algumas vezes receber ajuda de escravos. Os principais produtos cultivados eram o milho e vários tipos de feijão. Todavia, é importante ressaltar que o papel fundamental das mulheres não eliminava a participação dos homens na agricultura. Cabia a eles a limpeza dos campos. Além disso, eram encarregados especialmente das atividades nas caravanas comerciais de longa distância. Também realizavam a caça, a produção de ferro, trabalhos com madeira e tecelagem (da Costa, p. 42).

Ainda hoje embora algumas atividades já não são nas mesmas ou pelo menos não mais desempenhadas da forma que era no passado, a divisão de tarefas entre homens e mulheres é uma realidade. E estas distinções de tarefas não podem ser justificadas pelo machismo que muitas vezes é projetado sobre as culturas africanas por olhares externos e etnocêntricos, que desconhecem os códigos mentais que sob o qual as culturas Bantu estão assentes. E também não é uma consequência de uma obediência aos dogmas cristãos cuja as interpretações equivocadas geram mais uma batalha sexista que um benefício comunitário.

Diferente de qualquer uma das opções mencionadas acima o que acontece nas sociedades Ovimbundu é análogo aos demais grupos etnolinguísticos da África subsaariana, onde a maioria dos estudos “têm defendido que essa separação de serviços tinha como objetivo, simplesmente, garantir o funcionamento da vida em sociedade”. Portanto, alegar a diferença entre homens e mulheres com base em aspectos físicos ou biológicos, cognitivos, emocionais são “alegações que só justificam pela colonização que acentua a diferença entre homens e mulheres” (Afisi, 2010, p. 229).

Para além da separação de tarefas por sexo, isto é, entre homens e mulheres, existe também entre os Ovimbundu uma diferenciação pela idade, como diz Childs, “entre os Ovimbundu, os principais fatores de diferenciação eram o sexo e a idade. Os meninos, desde a infância, eram treinados pelos seus parentes homens, enquanto as meninas permaneciam com as mulheres da família e aprendiam coisas sobre o universo feminino” (Childs, p. 41).

Além disso, a cultura dos povos Ovimbundu é marcada por um respeito indizível pelos mais velho, envelhecer é honra e dadiva dos deuses. Os velhos e velhas são afortunados de prestígios dentro de suas comunidades como portadores da experiência e sabedoria para a vida. Isto, conduz a abordagem para o próximo tópico.

1.2 Mais velhos não erram

Vomela yu kulu mutunda eyo liavola puai kamutundi ondaka yivi.

Na boca de um mais velho pode sair dente podre, mas não palavras inúteis.

(Provérbio Ovimbundu)

No sistema cultural Ovimbundu, os mais velhos (va-kulu) estão associados a sabedoria. Pessoas mais velhas são consideradas mais avançadas em conhecimento e sabedoria, dada sua riqueza de experiência acumulada.

De acordo com Okoro,

este sistema cognitivo está indiscutivelmente alinhado com a estrutura comunalista de outros elementos e características da cultura africana. Do ponto de vista do sistema cognitivo africano, a realidade é percebida como um todo integrado, incorporando realidades sociais, políticas, econômicas e religiosas. Dado que conhecimento e sabedoria são funções da experiência prática acumulada, eles são amplamente incorporados nos idosos (Okoro, p. 65).

As experiências dos idosos são sempre consideradas tesouros de grande valor, que não devem ser banalizados nem perdidos. Seus pensamentos incorporam grandes lições, bem como valores culturais e tradicionais; por isso, um ditado popular diz: “as palavras de nossos pais são palavras de sabedoria”. Dizem que uma única conversa à mesa com um homem sábio vale um mês de estudo de livros.

Certamente as obrigações morais de respeito e estima para com os mais velhos em uma cultura integrada tem um fundo religioso,

acredita-se que os mais velhos da comunidade estão mais próximos dos ancestrais. Como consequência são eles que exercem maior influência no modo de interagir com eles. Os anciãos decidem o que agrada aos antepassados, a quem culpar pelo descontentamento deles e quem interpreta a vontade ancestral. Como emissários e

mediadores, os idosos falam pelos antepassados quando intervêm e resolvem conflitos (Olupona, 2023, p. 52-53).

A sociedade contemporânea cada vez mais utilitarista e consumista tende a reduzir a dignidade da pessoa humana quando em condições extremas são usados como justificativa para atos que violentam os valores fundamentais com o cuidado para com os idosos. Uma vez que os idosos se encontram num estágio da vida de produção e consumos reduzidos pelo avançar da idade são muitas vezes relegados a uma condição de invalidez e ostracismo, quer seja no contexto familiar ou de forma extensiva na sociedade.

Somado ao utilitarismo e ao consumismo, está o etarismo, “também conhecido no idioma português como idadismo ou ageísmo, é o nome que se dá para as práticas discriminatórias realizadas contra uma pessoa com base em sua idade” (2024). O etarismo também sido responsável pela projeção de estereótipos sobre os idosos e, portanto, responsável pela discriminação. Não é por acaso que muitos idosos vivem hoje debaixo de forte pressão e ansiedade na tentativa de provar sua jovialidade e desperdiçando assim o perder o privilégio de viver esta fase maravilhosa submetendo o corpo sob a violência da indústria esteticista.

Nisto, as perspectivas das tradições Bantu podem oferecer um contributo, apresentando um caminho alternativo que enquadra os idosos de forma saudável e os valoriza no contexto da família e da sociedade, como aqueles que carregam em seus corpos saberes e experiências que podem enriquecer as novas gerações para responderem as exigências da vida e aos desafios do cotidiano com sabedoria, equilíbrio e coragem.

A título de exemplo é o que acontece na tradição Ovimbundu, onde há uma relação inseparável entre os idosos e os processos de ensino e aprendizagem.

Dada a natureza oral da cultura e tradição Ovimbundu, não possuindo livros escritos em grande escala, os seus valores são transmitidos principalmente de forma oral de uma geração para outra. Oralidade nestas sociedades vai constituir-se no método de “introduzir as pessoas em novos conhecimentos e de as forjar nos usos, nos costumes, nas tradições e nas crenças” (José, p. 10).

Os povos Ovimbundu a semelhança de outros povos Bantu, possuem uma vasta riqueza cultural, que encontra sua expressão de várias formas e modos, os valores culturais estão presentes:

nas artes tradicionais, fábulas, provérbios, expressões idiomáticas, rituais, música, dança, folclores e mitos. Estes constituem os canais para a transmissão de valores socioculturais africanos, pois incorporam os vestígios do passado, as fundações do presente e os embriões das futuras relações sociais em qualquer sociedade africana (Okoro, 2013, p.66).

Neste contexto de Ngoma, que “os idosos de uma geração tem, como um dever sagrado para com a comunidade, transmitir sua riqueza de conhecimento e valores socioculturais para a próxima geração” (Ngoma, 2023, p. 14). Este dever sagrado dos idosos em relação às gerações mais jovens estão diretamente associadas aos processos de educação (okulonga) entre os Ovimbundu.

Concernente à relação entre os mais velhos e a educação entre os Ovimbundu, Ngoma assevera que “as instituições e sistemas culturais na cosmologia Ovimbundu, de forma geral, refletem o saber endógeno como resultado da experiência vivida e transmitida oralmente pelos ancestrais, akulu, os mais velhos” (Ngoma, 2023, p. 63).

As sociedades Ovimbundu tem sua própria instituição que funciona como uma escola para a vida, um lugar de iniciação, onde o sujeito Ovimbundu é lapidado de forma abrangente. Estes processos de ensino e aprendizagem ocorrem dentro do contexto da “epata”, ou seja, no contexto da família. “Dentro desse grupo social, todos os membros são educados, levando em consideração a cultura, os interesses e os objetivos sociais” (Ngoma, 2023, p. 63).

A instituição da educação entre os Ovimbundu se materializa no Ondjango, que é a

escola tradicional reconhecida dentro da estrutura da família alargada aonde as crianças são conduzidas para aprenderem, com os mais velhos, aspectos da vida no sentido geral, que exerce um papel importante na educação, justamente porque reúne os mestres de cerimônia para transmitirem os seus conhecimentos acumulados ao longo dos tempos aos mais novos (José, 2007, p. 188).

Os Ovimbundu sempre tiveram a educação como ponto fulcral e essencial para os seus membros. Uma educação que acontece não de modo isolado antes sim, no contexto do grupo em harmonia aos parâmetros da organização social onde as atividades são realizadas. Como mencionado por Altuna,

os mestres ensinam o que os indivíduos devem saber para cumprir com perfeição os seus compromissos sociopolítico-religiosos. Têm em conta as funções que cada um deve desempenhar no grupo, preparam e proporcionam os meios para a sua realização. (...) empregam diversos processos mágicos que conseguem as virtudes sociais mais valiosas. Os indivíduos chegam a conhecer os segredos tribais através da recitação da tradição oral repetida (ulonga) e acompanhada de danças e cantos (Altuna, 2006, p. 289).

É no ambiente do Ondjango onde acontece a iniciação dos membros do grupo, é ali onde são transmitidos os primeiros valores da vida, é onde o indivíduo é inculturado. É o espaço de socialização cujo objetivo é formar o homem. Nele se aprende a tradição da família, os modos próprios de ser, estar no mundo e reagir a ele de formas a garantir o sucesso e a continuidade do grupo. Neste processo de transmissão os homens são orientados a importância do trabalho

(upange), são orientados para o ekwenje (rito de puberdade, marcado pela circuncisão, e todas as questões envolvidas na sexualidade), é também ali que são instruídos a respeito do ocitunga cokukwela, ou seja, o dever de casar e constituir família.

O casamento é um dos ritos mais importantes na vida do Ocimbundu uma vez que é através dele que o sujeito é então recebido na classe dos adultos, com direito a intervir nos assuntos e decisões de ordem comunitárias. As funções do casamento dentro desta tradição são irrefutáveis, Camuanha lista algumas importantes como:

a função procriativa (okucita omalã), que atende à confirmação da união por meio do casamento (Okulomba, alombamento), (...) com o propósito de continuar com a prole"; seguida pelas funções educativas (okulonga), "com o propósito de educar, ensinar e instruir os membros por meio dos ditames da tradição"; função econômica (usesiyi) "embora o sistema de parentesco seja avuncular e o casamento matrilocal, nesta ordem, o pai (ise) é o garantidor do sustento da família (Camuanha, 2019, p. 89).

Toda esta formação e transmissão de crenças, valores e práticas que salvaguardam a identidade dos povos Ovimbundu estão sob responsabilidades dos mais velhos como bibliotecas vivas. Portanto, disto deriva que os mais velhos e as gerações mais jovens caminham numa relação de troca mútua de valores socioculturais, onde, os idosos enriquecem os mais jovens com sua riqueza inestimável de conhecimento sabedoria e experiência, e os mais jovens cuidam e valorizam os mais velhos.

1.3 O futuro está no passado

Twakulia oku tutunda, okutuenda katwiko.

Conhecemos de onde viemos para onde vamos desconhecemos.

(Provérbio Ovimbundu).

Os povos Ovimbundu vivem tendo o passado como sua referência, para estes povos a vida é celebrada da melhor maneira e com segurança quando o passado é rigidamente levado em consideração. Há uma ênfase na tradição no legado histórico porque para estes povos avançar é equivalente a olhar para trás, é considerar o passado.

É certo que esta percepção do tempo não é uma exclusividade dos povos Ovimbundu, como captado por vários antropólogos, todas as demais etnias Bantu nutrem uma “percepção do tempo caracterizada por uma clara orientação para o passado” (Latouche, 2013, 180), por exemplo, “os Sara do Chade pensam que o que está atrás dos olhos, e que eles não podem ver,

é o futuro, enquanto que o passado se encontra na frente, porque ele é conhecido” (Rist *apud* Latouche, 2013, p. 180).

John Mbiti que certamente foi um dos maiores especialistas em estudos africanos, ratifica a ideia de uma consciência comum em relação ao tempo entre os africanos. Ele afirma que:

o tempo africano tem duas dimensões: um presente dinâmico (*sasa*) e um passado sempre crescente (*zamani*), significando que a história para o africano nunca avança, mas sempre para trás. A dimensão futura é estritamente limitada ao futuro próximo, que em essência permanece apenas uma projeção ou extensão do presente. O tempo na concepção africana não é linear, mas um movimento cíclico que é parcialmente governado pelos ritmos da natureza. Mesmo quando a linearidade parece predominar certos modos de tempo africano (por exemplo, nascimento–iniciação–casamento–velhice–morte), é somente com a introdução do conceito judaico-cristão de escatologia que um futuro distante emerge no pensamento africano (Mbiti *apud* Mbuvi, 2009, p.665).

Deste modo as distinções entre as culturas ocidentais e africanas concernentes a percepção do tempo ficam em evidencia e um claro contraste é estabelecido. “A conceitualização ocidental de tempo como um projétil linear dirigido em direção a um telos (morte e julgamento)” (Mbuvi, *apud* Asante, 2009, p. 665), enquanto que para os povos e culturas africanas, “o conceito de tempo mantém algo de uma espiral que parece infinita, com a morte apenas como uma porta para o universo paralelo dos espíritos e dos mortos vivos” (Mbuvi *apud* Asante, 2009, p. 665).

Estas distinções culturais entre o ocidente e os povos africanos não se limitam as percepções em relação ao tempo apenas, elas abrangem outros domínios da cultura como as crenças, os valores, comportamento e as instituições de cada povo, ou seja, cada povo interpreta e experiencia a vida e a realidade de em conformidade com a sua cosmopercepção. E, portanto, povos diferentes possuem cosmopercepções diferentes. No caso, a cultura dos povos Ovimbundu isto, seus modos de ser, estar e experienciar a vida e a realidade é um produto de sua cosmopercepção.

Os povos Ovimbundu tem suas formas particulares de pensar de construir conhecimento, de crer, entender e se relacionar com as realidades além da matéria, de organizar a vida, enfrentar seus medos e temores. Eles partem de um de um campo epistemológico próprio, que usualmente tem sido chamado de cosmovisão, ou seja, o conjunto de ideias fundantes que influenciam e moldam as crenças, bem como as instituições e as práticas culturais. De acordo com Miller, por cosmovisão entende-se como “o conjunto de premissas mantidas consciente ou inconscientemente, com base nas crenças sobre a composição básica do mundo e sobre como o mundo funciona” (Miller, 2020, p. 54).

Este empreendimento científico não se limita a meras descrições, é de caráter analítico com uma proposta política decolonial por esta razão faz-se aqui uma opção pelo conceito de cosmopercepção em lugar de cosmovisão.

Etimologicamente a palavra é formada por uma combinação dos termos “cosmo”, que se refere ao universo ou à totalidade do que existe, e “visão”, que implica a forma como se observa ou percebe algo, neste caso é uma referência a forma como se enxerga ou se percebe o mundo. A opção pelo termo cosmopercepção em lugar de cosmovisão está embasada na crítica da socióloga nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí, que segundo a mesma, o termo cosmovisão que é usado no ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual” (Oyěwùmí, 2002, p. 93).

Embora hospedes no mesmo mundo, cada povo e cultura vive no seu próprio universo interpretativo, Lebreton expressa este fato de forma vivida na sua celebre ilustração da floresta, diz ele que:

Percorrendo a mesma floresta, indivíduos diferentes não são sensíveis aos mesmos dados. Existe a floresta do coletor de champignons, do passeante, do fugitivo, a floresta do índio, do caçador, do guarda-florestal ou do caçador ilegal, a dos apaixonados, dos extraviados, dos ornitólogos, a floresta igualmente dos animais ou da árvore, a do dia e da noite. Mil florestas na mesma, mil verdades de um mesmo mistério que se esquia e que jamais se dá senão em fragmentos. Não existe a verdade da floresta, mas uma infinidade de percepções a seu respeito segundo os ângulos de aproximação de expectativas, de pertenças sociais e culturais (Le Breton, 1953, 12).

Uma vez que ao experienciar o mundo as pessoas não se deparam com a verdade sobre a realidade, antes, sim uma infinidade de verdades sobre a realidade, o termo cosmovisão é uma forma particular válida para um grupo particular e, portanto, estreito demais para ser universalizado, ou diga-se, aplicado para todas as culturas de forma acrítica.

Na apreciação que a socióloga Oyěwùmí faz ao termo cosmovisão diz ela de forma sensata que, “é eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos” (Oyěwùmí, 2002, p. 93), não se limitando a crítica e ao levantamento de dificuldades relacionadamente ao termo, ela aponta problemas e com a erudição que lhe é característica, prove também soluções, onde, para as culturas que privilegiam outros sentidos além da visão tal como ocorre em grande escala nas culturas africanas e os povos Ovimbundu certamente estão inclusos, o termo cosmopercepção é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes culturas” (Oyěwùmí, 2002, p. 93).

Deste modo, a cosmo percepção dos povos Ovimbundu consiste na maneira como estes povos percebem e interpretam a realidade,

é aquilo que provém com o saber sobre o funcionamento de seu mundo, forma o modelo para o pensamento e a conduta e fornece-lhes um entendimento básico da origem e natureza da humanidade e sua relação com o mundo que a cerca (Stein, 2023, p. 52-53).

Para os povos Ovimbundu a realidade é um todo integrando em permanente interação. Para eles,

O mundo é visto em termos de relações e conexões que ligam os diversos elementos. Todos – terra, plantas, animais, pessoas e deuses – estão reunidos em um todo equilibrado e sistemático, e no âmbito do universo são elementos que se influenciam mutuamente e existem num estado de harmonia (Stein, 2023, p.54-55).

A percepção de mundo destes povos desconhece as dicotomias entre sagrado e secular. A vida é celebrada no invólucro das ideias, valores e práticas religiosas, a religião está presente de forma integrada em todos os aspectos da vida. A religião influencia o cotidiano, formas de produção organização social, educação e política. Entre os Ovimbundu,

as crenças religiosas estão em toda a parte, dando forma a todos os aspectos da vida - abrangem nascimento e morte, casamento, dinâmica familiar, dieta, vestuário e cuidados com a saúde (inclusive com a saúde mental), gasto e economia de dinheiro, interações com amigos e vizinhos, e obvio governança (Olupona, 2023, p. 22).

O Ovimbundu é um sujeito religioso por natureza. É da religião e das ideias religiosas que ele tira os seus referencias para se situar no mundo e ressignificar a complexidade da vida. A religião é a sua forma normal de perceber o mundo, perceber os outros e a si mesmo. É por esta razão, que a religião se encontra em todos os domínios da vida, onde está o Ovimbundu ali está consigo sua religião.

Um dos maiores equívocos cometidos pelos colonizadores e missionários cristãos que atuaram na colonização e cristianização dos povos Ovimbundu, foi a falsa conclusão de que estes eram povos pagãos, no caso, sem religião. Um equívoco que será desmistificado no decorrer desta pesquisa.

Embora não exista no léxico Umbundu uma palavra para religião como tal, no entanto, os Ovimbundu possuem palavras para expressar ideias, práticas, objetos e lugares religiosos. Os Ovimbundu são detentores um rico e vasto arcabouço religioso que encontram suas expressões em milhares de provérbios, adivinhas, adágios, canções, contos, invocações, lendas e mitos, listas de lugares, listas genealógicas e nas produções matérias.

Os povos Ovimbundu possuem uma rica tradição religiosa praticada pelos pais e mais, pelos irmãos e ancestrais, esta tradição vem sendo compartilhada e transmitida de geração em geração “como a constituinte mais importante no contexto tradicional, exercendo maior influência sobre o pensamento e a vida das pessoas envolvidas” (Stein, 2023, p. 53), o respeito

pelos antepassados, sacrifícios, rituais, curas, interpretações de sonhos, e outros elementos constituem esta tradição religiosa.

A tradição religiosa dos povos Ovimbundu não permaneceu intacta, em vez disso, ela fora submetida aos mais severos impactos do processo de descaracterização imprimidos pela colonização e pela cristianização, é neste contexto que a pesquisa em andamento se configura como mais um contributo no processo decolonial de formas a contrapor as logicas de apagamento religioso e descaracterização legadas da colonização que ainda marcam a religião tradicional dos povos Ovimbundu na contemporaneidade.

2. OURO, TERRA, CANELA E CRUZES EM TODO LUGAR

A colonização como processo de desumanização, descaraterização e apagamento da identidade dos povos africanos como sujeitos históricos, no caso particular de Angola, teve o seu nascedouro na transição do período medieval para a modernidade/colonialidade². Onde, em continuidade das políticas expansionista de D. João II, em 1482, atracava sob a foz do caudaloso rio Zaire³ uma expedição portuguesa dirigida por Diogo Cão, então escudeiro da casa real incumbido da responsabilidade de continuar os descobrimentos da costa africana.

Este evento deu início a uma relação que viria a ser responsável pelas radicais transformações geográficas, políticas, culturais e religiosas do território conhecido hoje por Angola. Diogo Cão, “ao aproximar-se do Zaire cuja presença lhe fora anunciada pela corrente caudalosa do rio, torneou estas, entrando no estuário de margens rasas surgido como aparição convidativa e acariciadora (Delgado, 1948, p. 62).”

Vale ressaltar que o enorme rio Zaire desembocava no Atlântico “a uma velocidade de catorze a dezessete km por hora, a correnteza era tão forte que avançava no oceano por cerca de oitenta quilômetros” (Meredith, 2017, p. 118). Certo cronista da época a isto acrescenta dizendo que era “como se esse nobre rio estivesse determinado a testar sua força em uma batalha campal com o próprio oceano e, sozinho, negar o atributo que todos os principais rios do mundo pagam sem resistência” (Meredith, 2017, p. 118).

Abaixo da superfície deste rio, “oceanógrafos modernos descobriram um cânion esculpido pelo fluxo do rio no fundo do mar, com cerca de 150 quilômetros de extensão e 1.200 metros de profundidade em determinados pontos” (Meredith, 2017, p. 118). Com a linguagem imagética que lhe é peculiar, Delgado (ano) descreve o fato histórico do desembarque de Digo Cão e sua expedição nos seguintes termos:

Os marinheiros na margem esquerda, coalhada de gente estupefata; e, tanto por mimica quanto por palavras, Diogo Cão soube encontrarem-se em terras do grande Manicongo, cuja a residência ficava no interior do país, as quais os portugueses logo batizaram com o nome de Congo (Delgado, 1948, p. 62).

Dos aldeões locais, ele conclui que o nome do grande rio era *Nzadi*, que significa “grande rio”, e que tinha ele chegado ao território de um poderoso governante, o *Manikongo*,

² O colonialismo não deve ser concebido somente como algo que acontece em conjunto com outros períodos históricos, é mais sensato afirmar que a modernidade por si só, como uma grande revolução embricada com o paradigma da “descoberta”, tornou-se colonial desde seu nascedouro. Isso leva a uma mudança no modo de se referir à modernidade ocidental: de modernidade simplesmente, como oposto ao pré-moderno ou não moderno, para modernidade/colonialidade, como oposto ao que está além da modernidade. É esse “além da modernidade”, em vez de simplesmente independência, que se torna o principal objetivo da decolonialidade.

³ Os congueses chamavam de *Engaze* ao rio Zaire. Zaire é a corrupção de *Nzade* ou *Nzare*, que significa rio que engole todos os outros.

cuja capital estava muito longe da costa. E na intensão de demarcar a posse efetiva de Portugal sobre as terras do *Manikongo*, Diogo Cão erguera sem demora, “na margem esquerda do estuário” (Farinha, 1969, p. 08), um padrão encimado por uma cruz de ferro em que se haviam esculpido previamente os seguintes dizeres:

neste ano de 6681 do mundo⁴, e no ano de 1482 desde o nascimento de nosso Senhor Jesus Cristo, o mais sereno, o mais excelente e poderoso príncipe, o rei João II de Portugal ordenou que esta terra fosse descoberta e esses padrões fossem erguidos por Diogo Cão, um fidalgo de sua casa (Meredith, 2017, p. 118).

Estes primeiros contatos entre portugueses e o Reino do Congo foram em primeira instancia amigáveis, uma vez que Diogo Cão, antes de continuar sua jornada em direção ao sul, “fez arranjos para entrar em contato com o Manikongo, enviando quatro mensageiros a sua capital, na esperança de busca-los no caminho de volta para casa” (Meredith, 2017, p. 118).

Assim como todo empreendimento humano é teleológico no sentido de ser movido por propósitos e finalidades, sejam estas implícitas ou explícitas, a expedição marítima europeia que culminou com a chegada da comitiva de Diogo Cão na foz do rio Zaire foi de igual modo dirigida por algumas razões, e as explicações de tais motivações são diversificadas partindo desde a busca da terra utópica de Preste João⁵ a motivações mais realistas que expressam como, por exemplo, a busca por hegemonia comercial por parte das grandes potências europeias.

Em conformidade com as impressões de Thorton, “diversos fatores técnicos e geográficos fizeram com que os europeus fossem os mais apropriados para explorar o atlântico e desenvolver seu comercio” (Thornton, 2004, p. 65), porém, tal investida requeria uma combinação de fortes justificativas, certamente uma das justificativas a ser levantada para a expansão marítima europeia é econômica. Isto se evidencia a partir do trabalho de

historiadores portugueses, sobre tudo Duarte Leite e Vitorino Magalhaes-Godinho. Eles enfatizaram que a exploração e as viagens se realizaram gradualmente durante um longo período de tempo e foram estimuladas pela perspectiva de lucros imediatos,

⁴ O "ano do mundo" refere-se a um calendário que conta os anos desde a criação do mundo, segundo interpretações bíblicas. No contexto medieval, diferentes cronologias eram usadas, baseadas em textos como a Septuaginta. O ano 6681 segue uma dessas cronologias, popular na época, que estimava o início do mundo com base nas genealogias bíblicas.

⁵ Rei cristão lendário que os homens daquela época acreditavam habitar um lugar do continente africano, na região da atual Etiópia, de onde notícias muito antigas falavam do cristianismo lá praticado. No percurso das expedições portuguesas ao longo da costa africana, então chamada costa da Guiné, quando o golfo Benim foi atingido e os navegadores contaram que a direção seguida era então rumo ao Oriente, acreditou-se estar próximo de contornar a África e chegar não só a Índia e ao Oriente, como também ao reino do Preste João. Este seria um aliado precioso na luta contra os muçulmanos, que, além de permanecerem numa pequena parte da península Ibérica, marcavam sua presença no Mediterrâneo a partir do norte da África, de onde controlavam as rotas comerciais que atravessavam o Saara, trazendo, entre outras mercadorias muito cobiçadas, o ouro, o sal e os escravos (Souza, 2020, p. 27).

que podiam ser facilmente obtidos usando a existente (ou só ligeiramente modificada) tecnologia (Thornton, 2004, p. 66).

As viagens eram realizadas tendo como meta os altos lucros econômicos de modos que a melhor forma de perceber os avanços tecnológico nos métodos de navegação é concebê-los “mais como consequência do que um elemento condutor das descobertas. A tecnologia era desenvolvida quando havia certeza de que se poderia lucrar com o aperfeiçoamento das técnicas” (Thornton, 2004, p. 66). As motivações econômicas tinham em perspectivas, encontrar um “caminho mais curto para as minas de ouro da África ocidental” (Thornton, 2004, p. 68), uma vez que, por muito tempo, “a África ocidental fora uma fonte de ouro para os países mediterrâneos durante séculos, talvez mesmo desde o período bizantino” (Thornton, 2004, p. 68)

Para além das motivações econômicas,

o cronista do século XV Gomes Eannes de Zurara, destaca sobre tudo motivos geopolíticos, ao mencionar uma lista de razões que impeliram o infante D. Henrique a enviar navios percursores em viagens diretas entre África ocidental e a Europa (Thornton, 2004, p. 66).

Tais motivações incluíam a ocupação de terras para o gado, exploração de madeiras e escravos, os objetivos “geopolíticos jogaram um papel fundamental na expedição portuguesa dirigida por Diogo Cão, que chegara na foz do rio Zaire em 1482” (Thornton, 2004, p. 75), descoberta tal que renderia a Diogo Cão fortuna e fama ora não imaginada. A busca por terras para dominar e as ambições por ouro para o enriquecimento econômico andaram em paralelo na façanha europeia, tanto que, ao chegar à foz do rio Zaire, Diogo Cão

relatou ter alcançado a foz de um rio tão poderoso que suas águas lamacentas chegavam a escurecer o oceano várias milhas adentro. O rei se interessou, pois, tamanho estuário deveria oferecer uma via de acesso para o interior e, quem sabe, para novas terras e riquezas (Lambert, 2001, p. 19).

As motivações econômicas e geopolíticas caminham entrelaçadas uma a outra de tal forma que elas se fundem. Para Thornton, a melhor forma de concebê-las é como duas asas ou duas direções onde,

a primeira foi a asa da África que explorava seus principais produtos, como escravos e depois o ouro, como uma forma de financiar viagens curtas ao longo da costa, e cujos líderes esperavam encontrar habitantes para atacar ou comercializar nos locais percorridos. A segunda direção foi o Atlântico, que buscava terras exploráveis, mas não necessariamente habitadas, onde se poderiam encontrar produtos naturais valiosos ou começar a produção agrícola de produtos cultivados com alta demanda na Europa (Thornton, 2004, p. 70).

Por outro lado, dado o forte avanço dos muçulmanos no norte de África dominando o mediterrâneo dificultando, assim, o acesso às Índias, houve necessidade da busca de um caminho alternativo que desse acesso ao Oceano Índico com o objetivo de se ter acesso as “fabulosas fortunas que circularia através do comercio oceânico, com as ilhas ricas em especiarias da Índia e do sudeste da Asia” (Thornton, 2004, p. 68). Neste caso as viagens de expedição que deram com ímpeto as terras africanas, tinham também como “objetivo solucionar a questão crucial do momento: saber até onde a costa da África se prolongava ao sul para finalmente ceder passagem rumo aos mares orientais” (Lambert, 2001, p. 18).

Tal como se podia esperar, dada a natureza da pesquisa em epitome, junto com as preocupações econômicas, geopolíticas e a busca por um caminho para as Índias, também havia um projeto religioso conversionista entrelaçado as motivações expansionistas europeias ou portuguesa, de forma particular. Por esta razão, intitula-se o presente capítulo: ouro, terras, canela e cruzes em todo lugar. Sim, ouro é utilizado aqui como uma referência as razões econômicas, terras as motivações geopolíticas, canela como uma referencias as especiarias da Índia e, finalmente, cruzes como uma alusão ao projeto da expansão da cristandade.

Souza (ano) foi cirúrgico em sua afirmação quando dizia que

nesse movimento, tão importante quanto a venda de escravos e outras mercadorias e a procura pelo caminho das índias e das regiões fornecedoras do ouro que era comercializado no norte da África, foi a ampliação da cristandade; tarefa assumida pelo reino português com o aval de Roma, ao tomar para si a obrigação de converter ao cristianismo as populações com que entrasse em contato em suas explorações marítimas (Souza, 2020, p. 27).

Por isso não é de se admirar que nas expedições de exploração e comércio, além de técnicos de navegação, iam sacerdotes, encarregados de fazer os serviços religiosos para atender à tripulação do navio e de converter os então chamados gentios encontrados nas terras alcançadas.

Este desejo da ampliar a cristandade e a presença de sacerdotes nas expedições há de jogar um papel preponderante na função e utilização da religião como instrumento de controle, dominação e apagamento dos povos nativos africanos e, de modo particular, da tradição religiosa dos povos Ovimbundu. Pois, é no contexto da estreita relação entre poderes políticos e religiões no império português que o reino do Congo e as demais sociedades do atual espaço geográfico conhecido por Angola, entrou em contato com o catolicismo e posteriormente com outras formas de cristianismos, “novidades que se destacaram no rol daquelas trazidas pela presença de homens brancos na região, com suas embarcações, modos diferentes e produtos novos a serem comercializados” (Souza, 2020, p. 28).

No empreendimento português de conquistar os territórios recém encontrados a pregação católica se destacava como componente central do império, ações conversionistas e o poder político caminhavam numa relação de mutua sustentação. Como afirma Boxer, havia uma “intima relação entre cruz e cora, trono e altar, religião e império, a qual, se constituía numa grande preocupação para os monarcas, ministros e missionários” (Boxer, 2007, p. 97).

No que diz respeito a responsabilidade de catequizar o restante do mundo, Portugal possuía uma percepção de si mesmo por demais elevada. O motivo de Portugal se via assim, como centro do mundo, porque, de fato, Portugal foi a primeira nação da Europa a entrar na Idade Moderna. O problema é que o sistema econômico de Portugal era deveras dependente de sua predação das colônias. Quando veio a crise do ouro e da prata, diferente de França e Inglaterra, que desenvolveram fábricas para manter o fluxo de dinheiro para sustentar seus exércitos, Portugal estava acomodado e não soube lidar com o esgotamento das minas dos países invadidos. Mas, de fato, eles foram o país mais poderoso da Europa por um período de mais ou menos 100 anos, que é esse período deles como o primeiro país a entrar na Modernidade.

“No auge do reinado de Carlos V, um poeta de castelã enalteceu o ideal de um só rebanho para um só pastor sobre a terra, um monarca, um império e uma espada” (Boxer, 2007, p. 97-98). E ainda, “um século mais tarde o mais influente jesuíta português de sua época e geração assegurou ao monarca que Portugal fora criado por Deus com a finalidade específica de difundir a religião católica romana pelo mundo inteiro” (Boxer, 2007, p. 98). E a continuidade de Portugal como um império forte estava condicionada à sua fidelidade a esta vocação.

Isto coloca em evidência a influência da religião no avanço expansionista português, um avanço que acontece sob força rigorosa do que ficou conhecido na história por padroado ou instituição da patronagem real. Em conformidade com Boxer, o padroado real português, de modo geral, pode ser definido como,

uma combinação de direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal na qualidade de patrocinadora das missões católicas e dos estabelecimentos eclesiásticos missionários na África, Ásia e Brasil. Esses direitos e deveres provieram de uma série de bulas e breves pontificios, começando com a bula *Dum Diversas*, de Nicolau V, em 1452, e culminando com a *Praeelsae devotionis*, de Leão X, em 1514 (Boxer, 2007, p. 98).

O padroado é hoje um lembrete das estreitas relações entre religião e o poder político, igreja católica (Catolicismo) e o estado. A impressão é que tais relações não ficaram congeladas nos tempos históricos, pelo contrário, seguem se manifestando nas sociedades contemporâneas

ainda que com as devidas oscilações. É digno de nota que antes do advento dos tempos modernos, caracterizados por uma fragmentação da sociedade em campos distintos e igualmente revestidos de legitimidade e autonomia, as fronteiras entre os poderes políticos e religiosos não eram assim tão definidas, haja vista que por muito tempo o poder político era investido de uma legitimação sagrada. Diz Willaime,

que a autonomização do político com relação a qualquer tutela religiosa que se observa no Ocidente é resultado de um longo processo histórico: a emancipação política em relação ao religioso não foi feita em um dia e, muitas vezes, traduziu ressacralizações seculares (Willaime, 2016, p. 118).

O padroado é corretamente compreendido não como uma usurpação dos monarcas portugueses de atribuições religiosas da igreja católica, mas como uma forma típica de compromisso entre a igreja de Roma e o governo de Portugal. Com isto, importa ressaltar que as origens do padroado estão intimamente ligadas com a origem do próprio reino de Portugal, que nasce “como sequência do movimento de expansão da cristandade latina” (Santos, 2021, p. 21). A isto, Santos acrescenta dizendo que,

como unidade política constituída numa fronteira em movimento para o sul, Portugal desenvolveu-se a partir de um núcleo geográfico no noroeste da Península Ibérica que, embora periférico, já tinha implantada a matriz religiosa e política definidora da cristandade latina. Essa matriz era herdeira dos mútuos ajustamentos entre a igreja cristã e o estado romano durante o século IV da nossa era (Santos, 2021, p. 21).

Na mesma sequência dos fatos históricos, Hoornaert diz que “as origens do padroado devem ser buscadas ainda no século IV” (Hoornaert, 2008, p. 160). De fato, foi nesta era com

a legalização e o favorecimento e do Cristianismo por Constantino (313-324) dera início a sua transformação em religião civil do império Romano, processo que ficou virtualmente terminado com o edito de Teodosio, que o tornava a única religião permitida (Hoornaert, 2008).

Teodosio, ao fazer do cristianismo a religião oficial do império, os bispos cristãos seguiram a prática dos antigos imperadores romanos, que eram simultaneamente chefes políticos e religiosos (*Pontifex Maximus*), onde o governo religioso constituía um departamento de Estado. Ou seja, os poderes políticos e religiosos são melhor descritos como faces da mesma moeda. Nesta lógica,

os imperadores cristãos conservaram essa mentalidade de fusão – e confusão – entre igreja e estado. De Teodósio a Justiniano, no século VI, as leis da igreja passam a ser as leis do Estado, e os inimigos da igreja, os hereges, passam a ser os inimigos do Estado (Hoornaert, 2008, p. 161).

Esta partilha de inimigos comuns (hereges e pagãos) entre a igreja Católica e o Estado vai ser rapidamente materializada nos eventos históricos das Cruzadas, e apesar de os

Evangelhos falarem de paz, para atender aos interesses de Estado, a religião se adapta e cria até mesmo uma guerra santa, embora pareça contraditório com sua própria Escritura. As cruzadas ainda que portadora de uma reflexão teológica no seu substrato, é inquestionável que elas, representaram e certamente seguem representando,

um ponto de virada importante no cristianismo, não só por darem uma expressão ideológica a um enorme processo de expansão e conquista, mas também por terem dado origem a novas formas de perseguição religiosa e a novos conceitos de hierarquias étnicas (Hoornaert, 2008, p. 162).

As Cruzadas trouxeram à tona novos conceitos de hierarquias étnicas porque,

foram acompanhadas por uma importante remodelação de povos e etnias, de identidades individuais e coletivas, resultando das migrações, dos massacres, das mudanças de status, das inversões e criações de novas hierarquias e das conversões e reconversões em massa (Bethencourt, 2018, p. 23).

E de semelhante modo, as Cruzadas se apresentaram como novas formas de perseguição religiosa, haja vista “nos séculos VIII e IX Carlos Magno e seus sucessores dilatarão as fronteiras do Império Carolíngio (Sagrado Império Romano) lutando contra os germanos em nome da religião, sob o lema: Crê ou morre” (Hoornaert, 2008, p. 161). Com isto se evidencia o fato que ao passo que o padroado promoveu a expansão europeia e a expansão do cristianismo como sistema religioso, simultaneamente abriu um capítulo na história das civilizações cujas marcas de abusos e violência jamais poderão ser esquecidas.

Nesta conjuntura, o padroado pode muito bem ser compreendido como a combinação de “direitos, privilégios e deveres concedidos pelo papado à Coroa de Portugal na qualidade de patrocinadora das missões católicas e dos estabelecimentos eclesiásticos missionários de modo particular na África, Ásia e Brasil” (Boxer, 2007, p. 98). A princípio, o direito de patronato ou o *ius patronatus* era concedido ou

constituído pelos direitos e obrigações daquele que fundava, edificava e dotava uma igreja ou outra fundação pia e lhe atribuía os meios necessários para o seu funcionamento ou manutenção (desde os benefícios e as rendas que lhes correspondiam, outras rendas, até às alfaías, ornamentos e instrumentos necessários à realização condigna do culto) (Xavier, Olival, 2018, p. 125).

Ou seja, o direito de padroado era concedido como *a posteriori*, como uma expressão da igreja católica para seus benfeitores. Neste caso, este direito era concedido ao *ius patronatus*, ou então, àquele que fundava, edificava e dotava uma igreja ou outra fundação pia e lhe atribuía os meios necessários para o seu funcionamento ou manutenção (desde os benefícios e as rendas que lhes correspondiam, outras rendas, até às alfaías, ornamentos e instrumentos necessários à realização condigna do culto).

Neste contexto, três palavras resumem os atos que ocorridos em conjuntos ou separados davam o estatuto de padroeiro a um sujeito social ou a uma instituição: “*“fundatio, dotatio e aedificatio.”*” Ou seja, o *ius patronatus* recompensava um serviço feito a Deus, em nome da fé” (Xavier, Olival, 2018, p. 125).

O patronato como um direito juridicamente reconhecido era fortalecido por documentos oficiais emitido pelo papa ou por seus escritórios, no caso particular da atribuição do direito de padroado ao rei de Portugal. Para além das conceições *a posteriori* dos direitos de padroeiro, também é necessário levar-se em consideração as conceições *a posteriori*, uma vez que

as bulas papais dos séculos XV e XVI que constituíram juridicamente o padroado do rei de Portugal *extra territorium*, bem como a extensão de alguns dos seus direitos no interior do reino, devem ser entendidas a partir deste duplo enquadramento. Para perceber o alcance destas bulas, e os problemas de interpretação que geraram posteriormente, torna-se igualmente necessário compreender as várias conjunturas papais em que elas foram sendo atribuídas (Xavier, Olival, 2018, p. 126).

Neste caso, a compreensão do direito de padroado concedido ao rei de Portugal torna-se mais concisa e relevante quando se leva em consideração o contexto histórico e econômico em que tais bulas foram promulgadas. Uma vez que “as bulas iniciais foram promulgadas numa época em que o próprio Papado foi atravessado por várias convulsões, tendo na altura saído em data recente do Cisma que dividira a Igreja do Ocidente” (Xavier, Olival, 2018, p. 126).

A partir disto, é plausível e conclusiva a hipótese de que

a delegação de poderes encerrada nas bulas de Nicolau V tenha resultado de um contexto papal particularmente complexo, no qual o Papado (ele próprio, muito heterogéneo) não dispunha de recursos suficientes para avançar com a evangelização dos territórios reconhecidos e/ou conquistados pelos monarcas portugueses (Xavier, Olival, 2018, p. 126-127).

Através das promulgações das bulas papais, o papado passa a exercer um novo poder: “o de autorizar determinadas entidades a tratar da difusão do catolicismo em espaços considerados novos para os europeus” (Xavier, Olival, 2018, p. 127). A partir destes documentos, os reis de Portugal passaram, então, a atuar nas terras descobertas, colônias e terras por se descobrir com plenos domínio de ordem política e religiosa.

Dentre os mais diversos documentos que definem as características dos direitos de padroado *extra territorium* do rei de Portugal, os que diretamente se relacionam com esta pesquisa são: a bula papal *Dum Diversas* do papa Nicolau V de 1452, a *Romanus Pontifex* de 8 de janeiro de 1455, a bula papal *Inter Caetera* de Alexandre VI de 1493, e a bula papal *Dum Findei Constantiam* de Leão X de 1514.

Estes documentos dialogam de forma eloquente com a pesquisa em andamento, uma vez que as mesmas compartilham um teor de desumanização, assaltos e exploração e uma postura conversionista implacável que, por meio da catequese (enquanto instrumento de difusão da fé do colonizador), inculcavam valores, práticas, técnicas e símbolos estranhos aos povos africanos, culminando no reducionismo e esvaziamento das crenças destes povos.

A Bula papal *Dum Diversas* buscava consolidar os interesses econômicos e políticos de Portugal na África Ocidental. Esta bula foi emitida dez (anos após a bula *Illius Qui* de Eugenio IV em 1442, que “elevou as incursões de escravos organizadas pelo Príncipe Henrique na África Ocidental ao status de uma cruzada religiosa” (Adiele, 2017, p. 309). Escrevendo a respeito disso, Saunders observou que:

Dez anos depois, os portugueses procuraram a confirmação de que poderiam escravizar infiéis capturados na cruzada. O papa respondeu com “*Dum Diversas*” que permitiu-lhes conquistar e conduzir à escravidão perpetua todos os sarracenos e pagãos e outros infiéis e inimigos de Cristo na África Ocidental (Saunders, 1982 *apud* Adiele, 2017, p. 309).

Esta foi a primeira bula que falava explicitamente sobre a escravização da África negra e sobre o direito de confiscar suas propriedades. Na parte introdutória desta Bula, Nicolau V deu a conhecer a suas intenções. A bula não foi emitida por outra razão senão a de

eliminar os chamados inimigos da fé cristã e difundir a fé cristã a fim de trazer aqueles que estão fora de seu enclave para o rebanho da Igreja sob a autoridade do papa. Isto é, que ele estava buscando uma realização do O ensinamento da Igreja de que: “Fora da Igreja Católica não há salvação (Nicolau V, 1442 *apud* Adiele, 2017, p. 309).

Esta intenção é, portanto, percebida quando ele afirma que:

Enquanto nós, que estamos ao lado Graça de Deus confiada ao Ofício Apostólico e enfrentada por toda sorte de preocupações e também movidos por zeloso encorajamento, consideramos o seguinte pensei e tenha em mente essas preocupações, especialmente, que a ira dos inimigos de Cristo contra a fé ortodoxa será repelida e submetida à religião cristã (Nicolau V, 1442 *apud* Adiele, 2017, p. 310).

Entender as motivações religiosas como as únicas razões que explicam as conceições dos direitos de invasão das terras africanas aos reis de Portugal é um modo simplista de interpretar tais documentos. Uma vez que tanto o Papa Nicolau quanto a coroa portuguesa possuíam motivos inconfessos, estavam usando tanto as Cruzadas quanto a missão de cristianizar a África “como um encobrimento na prossecução dos seus diferentes objetivos na África Ocidental e, nesse sentido, foram complementando um ao outro” (Adiele, 2017).

A ambição papal, de acordo com os termos do padroado real, era estender sua autoridade nos locais por se descobrir com base nos termos do padroado, a implicação direta disso é que

qualquer novo território descoberto, incluindo o “Novo Mundo” do Portugueses na África Ocidental, invariavelmente caíam automaticamente sob o domínio e autoridade do papa. Isso significa que esta região recentemente descoberta de África torna-se automaticamente parte da hierocracia papal mundial, onde o papa poderia estender sua autoridade universal para decidir o que deve ser feito neste “Novo Mundo.” E em todo este arranjo, o rei de Portugal serve apenas como tutela papal e rei vassalo das regiões recém-descobertas da África (Adiele, 2017, p. 310).

De semelhante modo, a cora portuguesa nutria motivações que iam além dos objetivos religiosos. Ao ser emitida a bula, o papa Nicolau V “concedeu ao rei Alfonso V poderes gerais e indefinidos para procurar e conquistar todos os pagãos, escravizar e apropriar-se de suas terras e bens” (Adiele, 2017, p. 310).

Enquanto isto, a bula papal *Romanus Pontifex*, de 8 de janeiro de 1455, constitui-se na bula mais famosa, onde Nicolau V

concedia ao rei de Portugal (Afonso V) e ao Infante D. Henrique o direito de se apropriar de territórios, já conquistados ou que de futuro viessem a conquistar, desde os cabos Bojador e Não até à Guiné, toda a costa meridional e para além disso. Neste amplo espaço, podiam aprisionar os infiéis, apresar escravos, conquistar terras de muçulmanos e gentios; ao mesmo tempo, a todos os outros cristãos ficava vedada a navegação, a pesca e o comércio, sem prévia licença do monarca português e do infante D. Henrique. Estes últimos deviam enviar missionários, fundar igrejas, mosteiros e outros lugares pios extra territorium (Xavier, Olival, 2018, p. 128).

Esta bula exerceu um papel fundante não somente ao evidenciar a insensibilidade dos colonizadores europeus em relação as crenças dos povos africanos como, acima de tudo, ela sacralizou o processo de desumanização e objetificação de corpos africanos, reduzindo-os a escravizados, concebendo o trato de escravos como um efeito secundário das guerras, ou “como uma sequela que pelo menos ajudava a salvar as almas dos negros” (Alencastro, 2000, p. 155). O tráfico negreiro passou a ser apresentado e justificado como “a via de passagem que carrega o indivíduo do pior para o menos ruim” (Alencastro, 2000, p. 155).

Este espírito de exaltação do catolicismo em relação as crenças daqueles que não sejam portugueses/católicos, o direito de invadir suas terras, aprisionar e escraviza-los são ratificados na bula papal *Inter Caetere*, promulgada em 4 de maio de 1493 por Alexandre VI, onde as palavras se demonstram belas, soando com maior solenidade possível, porém carregando em si sentenças de destruição e morte para os povos africanos. Diz o papa no documento oficial dirigido a Coroa portuguesa:

E para que presenteados pela largueza da graça apostólica, mais liberal e audazmente assumais a incumbência de tamanha empresa, de *motu próprio*, não de acordo com instancia vossa de petição a nós apresentada a respeito disto, ou de outrem a favor de vós, mas por nossa mera liberalidade, e de ciência certa, e em razão da plenitude do poder Apostólico, todas (essas) ilhas e terras firmes achadas e por achar, descobertas ou por descobrir, para o Ocidente e o Meio Dia, fazendo e construindo uma linha desde o Polo Ártico, a saber setentrião, até ao polo Antártico, a saber Meio Dia, quer

sejam terras firmes e ilhas encontradas e por encontrar em direção a Índia, ou em direção a qualquer outra parte, a qual linha diste de qualquer das ilhas que vulgarmente são chamadas dos Açores e Cabo Verde cem léguas par ao ocidente e Meio Dia de tal modo que todas as ilhas e terras firmes achadas e por achar, descobertas ou por descobrir desde a sobredita linha para o Ocidente e o Meio Dia não tenham sido possuídas atualmente por outro Rei ou Príncipe cristão até ao dia da Natividade de Nosso Senhor *Jesus Cristo*, próximo pretérito, a partir do qual começa o presente ano de 1493, quando foram pelos vossos Emissários e Capitães achadas algumas ilhas antes ditas, - a Vós e a vossos Herdeiros e sucessores (Reis de castelã e Leão) pela autoridade do Deus onnipotente a nós concedida em S. Pedro, assim como do Vicariato de *Jesus Cristo*, a qual exercemos na terra, para sempre, no teor das presentes, vo-las doamos, concedemos e entregamos com todos os seus Domínios, Cidades, Fortalezas, Logares, Vilas, Direitos, jurisdições e todas as pertenças. E a vós e aos sobreditos herdeiros e sucessores, vos fazemos, constituímos e deputamos por Senhores das mesmas, com pleno livre e omnimodo poder, autoridade e Jurisdição (Alexandre VI, 1493, p. 01).

Estas declarações, além de realizarem uma demarcação geográfica, autorizando a conquista de terras que ainda não se encontravam sob domínio de um rei cristão, traçavam de semelhante modo uma linha de demarcação nas disputas expansionistas entre Espanha e Portugal. No caso particular destes últimos, a bula propõe a invasão e exploração das terras por eles conhecida e desconhecidas, e reiteram os direitos a eles atribuídos sobre as terras africanas, deixando mais uma vez evidente na bula os objetivos e as motivações religiosas.

Tendo como alvo a propagação da fé católica cristã, as terras a serem invadidas deveriam rigorosamente serem submetidas ao novo sistema de fé e crenças. Com exceção das terras ocupada por outros cristãos, Portugal tinha então o direito de invadir toda e qualquer porção de terra firme ou ilha, explora-las e converter seus habitantes ao cristianismo. As palavras iniciais do papa expressam de forma clara este projeto de dominação religiosa que tentava a todo custo exaltar fé cristã católica, espalhar este sistema de crença pelas terras por invadir. As palavras declaradas nesta bula, mais uma vez, jogam luz para que se dê atenção devida ao tema da religião na construção ideológica da colonização. Diz o texto que:

Entre outras obras bem aceitas a divina Majestade, e pelo nosso coração desejadas, existe sobre tudo esta: que seja exaltada principalmente na nossa época, e em toda a parte se espalhe e se dilate a fé católica e a Religião Cristã, se cuide da salvação das almas, (e) se abatam as nações barbaras e sejam reduzidas à mesma fé. Por isso, quando pelo favor da Divina Clemencia (embora com méritos desproporcionados) fomos exaltados a esta sagrada Sé de Pedro, - reconhecendo que vós, como verdadeiros Reis e Príncipes Católicos – quais sempre soubemos haverdes sido e o demonstram vossos ilustres feitos conhecidíssimos já de quase todo o orbe, não só desejáveis isso mesmo, mas o procuráveis com todo o esforço, zelo e diligencia, sem poupar nenhuns trabalhos, nenhuma despesas e nenhuns perigos, derramando até o próprio sangue, e a esta (obra) tínheis dedicado a já muito tempo todo o vosso animo e todos os esforços, como o testifica a conquista do reino de Granada nos tempos hodiernos por vós com tanta gloria do Divino Nome feita a tirania dos Sarracenos, - justamente julgamos, - não sem razão e devemos até espontânea e favoravelmente conceder-vos aquilo, por meio do qual possais executar esse santo louvável empreendimento inspirado pelo Deus imortal, cada dia com animo mais fervoroso

para honra do mesmo Deus e propagação do império cristão (Alexandre VI, 1493, p. 01).

Com estas declarações, o papa Alexandre VI assumiu como um dever apostólico e digno de defesa, proteção e sustento a propagação da cristandade, implicando de forma direta a subjugação dos povos africanos. Nesta bula, o papa Alexandre VI “falhou em usar sua autoridade apostólica para redimir os negros africanos condenados à escravidão perpétua por Nicolau V e pela Coroa Real em Portugal” (Adiele, 2017, p. 354) ao contrário, “demonstrou com esta bula que apoiava totalmente a escravidão dos negros africanos e a privação de todos os seus direitos intelectuais e materiais como seres humanos e de possuir suas propriedades” (Adiele, 2017, p. 354).

A linha histórica aponta que o padroado português teve sua fundação a partir dos documentos papais escritos entre 1452 e 1514 por alguns dos os papas renascentistas, finalmente sendo aprovado pelo papa Leão X em 1514 com a emissão da bula *Dum Fidei Constantiam* em 7 de junho deste mesmo ano. Esta bula consistia também numa ratificação das conceições realizadas pelos papas nos documentos anteriores, nela, Leão X atribui aos reis de Portugal o padroado de todas as igrejas e benefícios eclesiásticos nos territórios situados desde o Cabo Bojador até à Índia, e em todas e quaisquer outras terras ultramarinas de África, recuperadas e a serem recuperadas das mãos dos “infiéis”, obtidas e a serem obtidas, erigidas e a serem erigidas, ficando estas mesmas igrejas unidas à Ordem de Cristo e a jurisdição espiritual sob tutela do vigário de Tomar.

Ao se dirigir ao rei de Portugal, são colocadas mais uma vez no palco do novo período histórico, as menções que rememoram o teor dos documentos anteriores onde, em tom de solenidade o papa Leão X declara:

Nós, concedendo nesta parte a nossa favorável anuência aos vossos desejos e concordando com os vossos pedidos, com autoridade apostólica e pelo teor da presente carta, sujeitamos à mesma Ordem Militar todas e cada uma das igrejas erigidas ou edificadas, e também a serem de futuro erigidas e edificadas em quaisquer regiões de África e noutras terras e lugares de além mar, incluindo na cidade e reino de Marrocos e outros quaisquer, por vós recuperados e obtidos das mãos dos mesmos infiéis somente em um prazo inferior a dois anos; e, de acordo com o teor das cartas dos nossos predecessores, com os mesmos teor e autoridade estabelecemos e instituímos que, quanto ao resto, de futuro para sempre o referido vigário de Tomar nas mesmas igrejas erigidas e a erigir e regiões e terras recuperadas e a recuperar possa e deva exercer jurisdição eclesiástica e espiritual omnimoda, e se considere que as mesmas igrejas estão unidas à mesma Ordem Militar; e outrossim com os supracitados autoridade e teor concedemos e reservamos, a vós e aos vossos sucessores, os reis de Portugal e dos Algarves que ao diante forem, o direito de padroado e o de apresentar pessoa idóneas para quaisquer igrejas e benefícios eclesiásticos, seja qual for a sua espécie, nas mesmas regiões, terras e lugares, como acima se contém, há menos de dois anos recuperados e obtidos das mãos dos mesmos infiéis, e também a serem de futuro erigidos naquelas, e nos que vierem a ser erigidos e recuperados, sempre que acontecer a partir de então no futuro eles vagarem (Pinto, 1868, p. 02).

Postos os documentos lado a lado, fornecem uma visão panorâmica, que naturalmente desperta a atenção para as relações e convergências de diversos fatores como religiosos, econômicos e políticos, sobre tudo, o fator religião. Este, de modo singular, configura-se no pano de fundo impulsionador do processo desumano da colonização com todos os seus desdobramentos e implicações. A religião está no substrato das justificativas coloniais porque “os impérios precisam de credos para sustentar as suas energias expansionistas e fornecer-lhes uma justificativa para a dominação” (Gascoigne, 2008, p. 159).

Os vocábulos colonização e colonialismo, ainda que etimologicamente reflitam sinônimos imperturbáveis, sendo que, ambas as palavras derivam do termo latino *colere*, que significa cultivar ou conceber, “no entanto, a experiência colonial histórica não reflete, nem pode obviamente refletir, as conotações pacíficas que estas palavras encerram” (Mudimbe, 2013, p. 15). Neste contexto, a colonização, fundamentada num discurso de superioridade cultural e civilidade europeias, consiste num processo de dominação e controle, quer econômico quanto político, exploração, subjugação, marginalização e extermínio ao qual Angola e os povos Ovimbundu, de forma particular, foram submetidos.

Através deste processo, diz Wa Thiong’o, que os colonizadores objetivavam

controlar a riqueza do povo: o que eles produziam, como o produziram e como foi distribuído; controlar, em outras palavras, todo o domínio da linguagem da vida real. O colonialismo impôs o controle da produção social de riqueza através da conquista militar e subsequente ditadura política (Wa Thiong’o, 1981, p. 16).

Não se limitando aos domínios políticos e econômicos tal como a pesquisa vem evidenciando, a área mais importante de dominação colonial, “era o universo mental dos colonizados, o controle, através da cultura, de como as pessoas percebiam a si mesmas e a sua relação com o mundo” (Wa Thiong’o, 1981, p. 16). Disto deriva a conclusão de que o “controle econômico e o controle político nunca podem ser completos ou eficazes sem o controle mental. Controlar a cultura de um povo é controlar suas ferramentas de autodefinição no relacionamento com os outros” (Wa Thiong’o, 1981, p. 16).

A colonização projetava imprimir uma transformação ou domesticação dos sujeitos colonizados a partir de uma estrutura que “abarca os aspectos físicos, humanos e espirituais da e experiência colonizadora” (Wa Thiong’o, 1981). Wiredu foi de igual modo cirúrgico em sua constatação, ao afirmar também que “o colonialismo não foi apenas uma imposição política, mas também uma imposição cultural. Onde foram gravemente afetadas, ou talvez infectadas, nosso sistema de educação e nossas religiões” (Wiredu, 1998, p. 17).

Como experiência histórica, o colonialismo promoveu um atravessamento da subjetividade afetando de forma drástica os aspectos simbólicos da cultura religiosa dos povos colonizados. Uma vez que, neste contexto de dominação, “colonialismo e cristianismo operaram como as duas mãos do provérbio, uma lavando a outra como empreitadas mutualmente complementares e revigorantes” (Orobator, 2023, p. 60).

Os missionários cristãos, também viajantes que embarcaram nas garupas dos navios rumo as terras africanas, viam nutridos da convicção inabalável de que sua religião – no caso o cristianismo – era inquestionavelmente verdadeiro e todos os demais sistemas de fé eram, no entanto, radicalmente falsos e, portanto, competia a eles converter os pagãos, que conforme escreveu Gay, não passavam de “precursores inconscientes, inimigos empedernidos ou almas miseráveis necessitadas de luz” (Gay, 1996, p. 53).

A isto acrescenta Boxer dizendo que era “inevitável que tal convicção, compartilhada pela grande maioria dos europeus durante séculos, estivesse ainda mais entranhada nos missionários que viajavam para além-mar a fim de converter pagãos ignaros” (Boxer, 2007, p. 54). Apoiados na convicção de superioridade racial, intelectual e religiosa, quer sejam os crentes comuns quantos os missionários, estavam convencidos de que “a fé é a Europa e a Europa é a fé” (Boxer, 2007, p. 129). Nesta conjuntura, quer

esses apóstolos dos últimos dias fossem padres ou frades ibéricos do século XVI, quer fossem os evangelistas protestantes do século XIX, todos estavam convencidos de possuir a única chave para a salvação neste mundo e no próximo. A convicção firmemente arraigada de que apenas sua religião representava “o Caminho, a Verdade, a Vida”, e que todos os demais credos eram em essência falsos ou lamentavelmente desnaturados, constituía a crença fundamental de todo aquele que sentia uma vocação missionária (Boxer, 2007, p. 54).

Nesta implosão onde a o cristianismo é tido como a única religião portadora do discurso verdadeiro sobre a realidade espiritual e, portanto, “civilizada”, não houve qualquer disposição da parte dos padres católicos e dos missionários protestantes de considerar as religiões indígenas, estudá-las e compreendê-las. Pelo contrário, eles estavam convencidos de manter uma posição implacável e enfatizar que a religião ensinada por eles se opõe as religiões tradicionais já existentes, e que estas devem dar lugar a nova religião, no caso, ao cristianismo.

Em vista disto, as práticas simbólicas religiosas tradicionais foram subvalorizadas, quando não demonizadas, classificadas pejorativamente pelos europeus como paganismo, feiticismo, magia e ao animismo. Esta depreciação da religião tradicional empobreceu a cultura e a identidade dos povos Ovimbundu.

Embora uma observação da sociedade Ovimbundu revele o fracasso do processo da colonização (apesar de todos os danos causados pela colonização, existem aspectos da cultura

que resistiram ao processo), porém, o fantasma da colonialidade segue imprimindo sua lógica na deformação do reduto simbólico que tenha resistido à cristianização. Tendo isto em consideração, este empreendimento científico toma os pressupostos decoloniais como lentes teóricas e propõe a viabilização de uma guinada interpretativa como ato de insurgência as tendências universalizantes que intentam perpetuar ações históricas de apagamento de povos e culturas e manifestações simbólicas não ocidentais como é o caso dos povos Ovimbundu. É neste ponto que no revirar dos escombros propõe-se uma superação dos impactos da cristianização sobre a religião tradicional Ovimbundu.

2.1 O que dizem eles sobre nós?

A reflexão decolonial propõe muito mais do que um movimento ao passado que tem como finalidade rememorar os eventos históricos descoloniais, conforme alguns historiadores intentam sugerir reduzindo o conceito ao “simples ato de transferência de poder da metrópole para as antigas posses coloniais no momento da independência” (Mbembe, 2019, p. 57), o que, no caso de Angola, ocorreu após um longo processo de negociações fracassadas e como consequência de sucessivas lutas armadas, a jovem nação veio a alcançar o fim da dominação das mãos de seus algozes portugueses com a proclamação da independência na meia noite de 11 de novembro de 1975.

No entanto, a descolonização vista deste prisma, ainda que represente uma separação ou ruptura, “toda via, é um *não-evento*” (Mbembe, 2019, p. 60), porque “a reconstituição de um sujeito dotado de um rosto, uma voz e um nome próprios, não era simplesmente uma tarefa político-prática” (Mbembe, 2019, p. 58). É necessária uma compreensão mais consistente e profunda da descolonização que vai além dos eventos históricos da proclamação da independência. Tal como alude muito bem Maldonado-Torres ao afirmar que,

independência, todavia, não necessariamente implica descolonização na medida em que há lógicas coloniais e representações que podem continuar existindo depois do clímax específico dos movimentos de libertação de libertação e da conquista da independência. Nesse contexto, decolonialidade como um conceito oferece dois lembretes-chave: primeiro, mantém-se a colonização e suas várias dimensões claras no horizonte da luta; segundo, serve como uma constante lembrança de que a lógica e os legados do colonialismo podem continuar existindo mesmo depois do fim da colonização formal e da conquista da independência econômica e política (Maldonado-Torres, 2023, p. 28).

Sendo que as lógicas e legados do colonialismo tem a capacidade de se manterem continuamente operantes ainda que na ausência das administrações coloniais, deste modo, a

libertação nacional seguida da proclamação da independência se revelam insuficientes de representar a decolonização e garantir a verdadeira autonomia de um Estado-nação.

Assim como colonialismo é diametralmente diferente de colonialidade, a descolonização também se distancia conceitualmente de decolonização. A colonialidade “é um conceito útil que nomeia várias relações de poder do tipo colonial existentes hoje em dia naquelas zonas que experimentaram o colonialismo diretamente” (Ndlovu-Gatsheni, 2015, p. 487), referindo-se à “lógica global de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais” (Maldonado-Torres, 2023, p. 35-36).

Estas lógicas remanescentes que perpetuam a invisibilidade da história e produções culturais dos povos Ovimbundu apontam para a necessidade e relevância da decolonização, ou seja, de projetos, políticas e ações concretas que buscam lutar contra e erradicar a “lógica da colonialidade e seus efeitos materiais, epistêmicos e simbólicos” (Maldonado-Torres, 2023, p. 36).

A partir desta perspectiva, a decolonização constitui-se num recorte teórico indispensável quando a pretensão é a busca de caminhos e modos alternativos de construção de conhecimento e de igual modo experienciar a vida religiosa entres os Ovimbundu. Este é o núcleo de reflexão da teoria, uma vez que ela transmite as

pressuposições científicas referentes a tempo, espaço, conhecimento e subjetividade, entre outras áreas-chave da experiência humana, permitindo-nos identificar e explicar os modos pelos quais sujeitos colonizados experienciam a colonização, ao mesmo tempo em que fornece ferramentas conceituais para avançar a descolonização (Maldonado-Torres, 2023, p. 29).

Em alguns casos, e não raros entre os teóricos, o conceito descolonização é usado de forma análoga a decolonização, mas nestas ocorrências, “a descolonização é tipicamente concebida não como uma realização ou objetivo pontual, mas sim como um projeto inacabado” (Maldonado-Torres, 2023, p. 36), este uso intercambiável aparece a título de exemplo no texto de Achille Mbembe (ano) *Sair da grande noite*, onde, de acordo com o autor, o que está em jogo no pensamento da descolonização é a sua intensão filosófica, ou seja, a eclosão do mundo, a retirada das cercas de modo que aquilo que estava enclausurado possa emergir e desabrochar. Diz Mbembe que:

No pensamento da descolonização a humanidade não existe *a priori*. É preciso *fazê-la surgir* através do processo pelo qual o colonizado desperta para a consciência de si mesmo, apropria-se subjetivamente de seu eu, desmonta a cerca e se autoriza a falar em primeira pessoa. Em troca, o despertar da consciência de si ou ainda a apropriação de si tem como objetivo não somente a realização de si, mas também, de maneira ainda mais significativa, a *escalada de humanidade*, um novo início da criação, a declosão do mundo (Mbembe, 2019, p. 71).

Tendo em vista o uso aproximado dos conceitos, nesta pesquisa opta-se pela noção de decolonização como o processo que “impulsiona a transcendência sobre concepções estreitas de ser decolonizado e aponta consistentemente para a libertação da colonialidade como uma matriz complexa de conhecimento, poder e ser” (Ndlovu-Gatsheni, 2019, p. 489).

Entendemos a pertinência da distinção dos conceitos pelo significativo fato de que “entre o decolonial e o descolonial há mais que um ‘s’. a decolonialidade envolve um caminho de luta contínua no qual podemos identificar, visibilizar e incentivar “lugares” de exterioridade e construções alternativas” (Walsh, 2009, 131), caminho esse que não está focado somente em reverter o colonial, mas em “provocar um posicionamento – uma postura e atitude contínua – de transgredir, intervir, insurgir e incidir” (Walsh, 2009, 135).

Certos de que o pensamento decolonial nutre suas origens históricas e nascedouro dentro do contexto latino-americano, tendo como seus principais teóricos Walter D. Mignolo, Henrique Dussel, Nelson Maldonado-Torres, Aníbal Quijano entre outros, “a ascensão global deste pensamento animou vários estudiosos africanos em África” (Tembo, 2022, p. 35). As consequências desta inquestionável influência têm sido evidenciada pelos “numerosos artigos publicados nos últimos anos apelando à descolonização, através da viragem decolonial, não só dos currículos universitários, mas também dos processos de produção de conhecimento” (Tembo, 2022, p. 35).

A utilidade da teoria decolonial dentro do contexto africano não se configura como mais uma imposição epistêmica externa, o que representaria, de semelhante modo, diga-se, num tipo de colonização. Muito distante disto, como explica o filósofo africano Josias Tembo,

as afirmações de conhecimento são respostas ou soluções para questões históricas dentro de quadros teóricos, sócio-políticos e geográficos específicos. Consequentemente, não se pode facilmente rejeitar uma afirmação de conhecimento sem prestar atenção adequada à questão à qual a afirmação de conhecimento foi oferecida como resposta (Tembo, 2022, p. 36).

Tembo lançando mão da teoria espaço-problema desenvolvida por David Scott, Tembo demonstra o valor e legitimidade da utilização da teoria decolonial para a resolução dos problemas da colonialidade dentro do contexto das sociedades africanas, uma vez que, segundo o autor,

a especificidade histórica dos espaços problemáticos não deveria sugerir que estes estejam isolados do intercâmbio e da influência de outros lugares, particularmente em contextos coloniais e pós-coloniais modernos, onde ideias e práticas atravessam múltiplas temporalidades e numerosos locais sociopolíticos e espaciais. Por outras palavras, as condições sociopolíticas e epistêmicas que determinam os espaços-problema são fundamentalmente relacionais, especialmente sob condições globais coloniais e pós-coloniais. Esta relacionalidade, no entanto, não deve sugerir que

podemos fundir múltiplos espaços problemáticos pela razão de que todos eles surgem de condições coloniais ou pós-coloniais e são todos mobilizados em nome da descolonização (Tembo, 2022, p. 36).

Outro importante estudioso africano da temática decolonial, Ndlovu-Gatsheni, amplia a compreensão da legitimidade da teoria decolonial em África, uma vez que, no continente africano, ela fomenta um conjunto de ações que visa pôr em marcha uma nova humanidade livre da hierarquização racial e do poder assimétrico das relações existentes desde a conquista. Assim, não se constitui num movimento que inviabiliza todas as demais críticas sociais anteriores, pelo contrário, a decolonialidade como resistência, pensamento e ação “assumiu várias formas e termos como Etiopianismo, Garveyismo, Negritude, Pan-Africanismo, Socialismo Africano, Humanismo Africano, Movimento da Consciência Negra e Renascimento Africano” (Ndlovu-Gatsheni, 2019, p. 488).

Outro termo com presença significativa nos estudos subalternos é o conceito “pós-colonial”, que também é utilizado não somente em sua forma mais restrita, como o momento posterior à superação do estatuto colonial das antigas colônias africanas, mas também de forma mais ampla, a partir de uma perspectiva decolonial, como uma referência

à persistência atual de formas diversas de dominação oriundas dos centros coloniais, antigos e atuais, que se evidenciam na imposição de estruturas hierárquicas de classificação, de controle das relações de trabalho, de valoração dos processos de produção de conhecimento, com critérios de fundo étnico, racial e de gênero, como relações práticas de poder, mas sempre naturalizadas no plano discursivo (Wirth, 2013, p. 130).

Em conformidade com Maldonado-Torres, que figura como um dos principais teóricos decoloniais, esta teoria fundamentalmente

reflete sobre o nosso senso comum e sobre as pressuposições científicas referentes a tempo, espaço, conhecimento e subjetividade, entre outras áreas-chave da experiência humana, permitindo-nos identificar e explicar os modos pelos quais sujeitos colonizados experimentam a colonização, ao mesmo tempo em que fornece ferramentas conceituais para avançar a descolonização... mais especificamente, o pensamento e teria decoloniais exigem um engajamento crítico com as teorias da modernidade, e que tendem a servir como estruturas epistemológicas das ciências sociais e humanidades europeias (Maldonado-Torres, 2023, p. 29).

A necessidade da virada decolonial aponta para a magnitude do projeto colonial e da colonialidade como um processo que transcende o controle de terras, riquezas modos de produção e distribuição das mesmas, seus alvos, conforme Wa Tchiog'o, apontam acima de tudo para o

domínio da linguagem da vida real, universo mental dos colonizados, o controle, através da cultura, de como as pessoas percebiam a si mesmas e a sua relação com o mundo. E o controle político e econômico nunca pode ser completo ou eficaz sem

controlar o controle da cultura de um povo. Controlar a cultura de um povo é controlar suas ferramentas de autodefinição no relacionamento com os outros. Para o colonialismo, isto envolveu dois aspectos do mesmo processo: a destruição ou a subvalorização deliberada da cultura de um povo, da sua arte, danças, religiões, história, geografia, educação, oratura e literatura, e a elevação consciente da língua do colonizador (Wa Thiong'o, 1981, p. 18).

As declarações de Wa Tchiong'o desvelam o indubitável fato de que na colonialidade, não somente corpos são subjugados e relegados a um status social inferiorizado, terras e recursos tomados de forma violenta, como também e, acima de tudo, as mentes e saberes são subalternizados. Portanto, é dentro desta moldura de domínios em que a modernidade/colonialidade se constitui, tendo como bases fundamentais o que os teóricos denominam por colonialidade do saber, colonialidade do poder e colonialidade do ser. Estes três elementos formam o discurso da colonialidade e, no entanto, seguem transformando ou deformando as sociedades africanas, incluindo os povos Ovimbundu.

O discurso da colonialidade vem legitimado de autoridade, é poderoso, reivindicando para si o direito de definir e/ou redefinir aqueles que encontra pelo caminho. Este discurso eurocêntrico, elaborado a partir de uma relação entre a Europa e a não Europa, dele se origina

a especificamente eurocêntrica perspectiva evolucionista, de movimento e de mudança unilinear e unidirecional da história humana. Tal mito foi associado com a classificação racial da população do mundo. Essa associação produziu uma visão na qual se amalgamam, paradoxalmente, evolucionismo e dualismo. Essa visão só adquire sentido como expressão do exacerbado etnocentrismo da recém constituída Europa, por seu lugar central e dominante no capitalismo mundial colonial/moderno, da vigência nova das ideias mitificadas de humanidade e de progresso, inseparáveis produtos da Ilustração, e da vigência da ideia de raça como critério básico de classificação social universal da população do mundo (Quijano, 2005, p. 127).

Este discurso da colonialidade influenciado pelo evolucionismo e caracteristicamente etnocêntrico, segue como uma negação ontológica, o que Maldonado-Torres chama de catástrofe metafísica, ou seja, “a colonialidade do saber, ser e poder é formada se não constituída pela naturalização da guerra e pelas várias modalidades da diferença humana que se tornaram parte da experiência moderna/colonial” (Maldonado-Torres, 2023, p. 42). Estes elementos lançados em conjunto, são unificados pelo sujeito colonizado, o condenado na linguagem Fanoniana. “são os sujeitos que são localizados fora do espaço e do tempo humanos” (Maldonado-Torres, 2023, p. 44).

A catástrofe metafísica consiste no espetáculo da desumanização ou no “colapso de todo o edifício da intersubjetividade e da alteridade, bem como uma distorção do significado de humanidade” (Caldeira, 2023, p. 251). É nesta implosão em que seres são desontologizados e, conseqüentemente, reduzidos a meros objetos manipuláveis conforme as intensões dissimuladas do discurso civilizatório, Maldonado-Torres ajuda a lembrar que

um ponto de partida para essa modernidade foi [...] o postulado de uma separação que quebrou com [...] a noção de uma cadeia que conectava todos os seres ao Divino. Isso é o que eu nomeio de catástrofe metafísica, uma catástrofe que é ao mesmo tempo ontológica, epistemológica e ética. A catástrofe metafísica inclui o colapso massivo e radical da estrutura Eu-Outro da subjetividade e sociabilidade e o começo da relação Senhor-Escravo (Maldonado-Torres, 2023, p. 37).

Com a negação do direito de humanidade, da história e produções culturais das sociedades africanas, o que sobra de suas tradições religiosas? Apenas fragmentos! Este apagamento aponta para a relevância das concepções dos colonizadores sobre os colonizados no contexto do colonialismo, suas ações e reações sobre os colonizados no que diz respeito a sua subjetividade, e todo seu entorno de vida e modos de produção cultural estavam enraizados no discurso de diversos atores coloniais. No substrato da construção deste discurso colonial houve uma convergência de forças dentre as quais as vozes dos missionários tanto católicos quanto protestantes ecoaram com tamanha sonoridade, imprimindo sobre a identidade religiosa dos povos africanos uma gama de depreciações e reducionismos. Diz Mudimbe que,

não é preciso muita imaginação para perceber que os discursos missionários sobre os africanos eram poderosos. Eles eram signos e símbolos de um modelo cultural. Por bastante tempo, ao lado dos relatos de viajantes e as interpretações de antropólogos, eles constituíam uma espécie de conhecimento (Mudimbe, 2019, p. 67).

Tanto padres católicos quanto missionários protestantes e os administradores coloniais elaboraram seus discursos a respeito dos nativos Ovimbundu a partir de uma perspectiva evolucionista. Em sua concepção, os nativos estavam aprisionados num estado de primitivismo do qual deveriam ser liberto através da submissão a um projeto rigoroso de civilização, assimilando as formas de ser e estar propriamente do colonizador europeu.

Antonacci, com a capacidade de imaginação que lhe é peculiar, reverbera com força e ternura, ressaltando o quadro que é demandado pela análise:

Visões impressionistas de viajantes, missionários, exploradores a serviço de ambições de governantes e mercadores europeus atraídos por riquezas de antigos reinos e impérios africanos, fixaram ideias ocidentais sobre a África. Suas tradições e costumes foram se desfigurando a partir de vocábulos e imagens, exposições mundiais e ciências gestadas a base de dados coletados por olhares externos, sistematizados e divulgados por códigos de enciclopédias, museus e arquivos europeus. Impossível ignorar que a projeção da moderna razão Europeia desqualificou seus Outros, justificando o escravismo, o colonialismo e o extravasar de intervenções em nome de sua civilização e salvação (Antonacci, 2014, p. 251).

Estas pressuposições se constituem como lentes autoritativas através das quais os olhares são de igual modo projetados sobre a cultura dos povos Ovimbundu. Considerando o fato de que a maioria das teorias e definições sobre o que vem a ser a religião tem o seu nascedouro em contexto ocidental, é natural que tais percepções venham carregadas de

condicionamentos geográficos, históricos e culturais. E, no entanto, cegados por uma postura etnocêntrica e convictos de uma suposta civilidade e superioridade cultural e religiosa, colonizadores europeus não foram capazes de, num exercício da alteridade, compreender que um determinado conceito pode sofrer drásticas mudanças ao longo de processos históricos.

Entendendo que o modo como um conceito é usado e o que ele significa em uma determinada geografia e história não é o mesmo modo em que é usado e não nutre o mesmo significado em outro tempo e lugar, no encontro de povos e culturas diferentes, europeus, apesar de sua pretensa “civilidade”, demonstraram-se incapazes de perceber que povos e culturas diferentes possuem formas diferentes de interpretar a realidade em sua volta e possuem linguagens simbólicas diferentes.

Como consequência disto, a partir destas lentes evolucionistas engendrados sobre os sujeitos e a religião não europeus nascem novos nomes, novas formas que se configuram em nada mais que negações da história e da produção cultural do outro. Foi a referência a tal tipologia da religião como resultado da erudição Ocidental o que

levou a uma categorização da religião de acordo com níveis de desenvolvimento. A descoberta de novas culturas e continentes durante os séculos XVII e XVIII criou um dilema sobre a relação entre religiões. O pensamento ocidental sobre isso levou à criação de uma categoria chamada religiões “primordiais” ou “tradicionais”. Esta categoria foi usada para agrupar religiões que mostrassem similaridades na estrutura. A premissa para esta categorização foi a aceitação do desenvolvimento evolucionista das religiões (Bayers, 2010, p. 02).

Não foi surpresa que elementos classificados e categorizados como religiosos para os colonizadores e missionários sejam estes católicos ou protestantes ao invés daquilo que os povos Ovimbundu categorizavam como religiosos. Esta falta de reconhecimento gerou visões distorcidas da tradição Ovimbundu, de formas que estes colonizadores e missionários simplesmente reduziram tais manifestações a categoria de uma “não religião”. Portanto, o que os Ovimbundu têm foi classificado pejorativamente como idolatria, superstição, animismo, fetichismo, paganismo e seus deuses não passam de condenados demônios, dizem eles.

Este discurso depreciativo sobre a tradição religiosa Ovimbundu foi também captado por Mariza de Carvalho Soares e Michele de Barcelos Agostinho (ano) ao redigirem um dos textos mais importantes que integra o projeto “Africana do museu nacional”, desenvolvido no Setor de Etnografia e Etnologia do Departamento de Antropologia do Museu Nacional (Soares, Lima, 2013). Escrito a partir de olhares descoloniais, elas já apontavam que no regime colonial a “identificação dos indígenas e principalmente dos não indígenas se estende à indefinição dos critérios para o estabelecimento dos limites entre o aceitável e o inaceitável nos chamados usos e costumes” (Soares, Agostinho, 2016, p. 498). Estes usos e costumes aceitáveis ou inaceitáveis

incluíam fundamentalmente os aspectos religiosos. Na verdade, estas distinções na perspectiva da administração colonial eram necessárias uma vez que para os mesmos,

os indígenas de Angola precisariam evoluir de seus usos e costumes por meio da assimilação, política colonial do Estado português que pretendia destruir as tradições dos povos nativos, europeizando-os e transformando-os em agentes colaboradores do colonialismo (Soares, Agostinho, 2016, p. 497).

Esta europeização como propósito de todas as políticas coloniais passava por um esforço de substituir as práticas religiosas locais pela religião cristã, e nesta empreitada, também afirma da Conceição Neto, que “competia aos funcionários coloniais e aos missionários o papel fundamental de estabelecer as fronteiras entre o aceitável como costume local e o que devia ser perseguido, proibido, e extirpado pelo estado e pelas instituições religiosas” (da Conceição Neto, 2010, p. 205).

Tal como apontam Soares e Agostinho,

entre os usos e costumes informalmente combatidos pelas autoridades locais estava a feitiçaria (outro item do passado). Nesse sentido, uma boneca entalhada em madeira poderia ser um enfeite inofensivo ou um perigoso instrumento de feitiçaria, dependendo de quem lhe imputava este ou aquele significado (Soares, Agostinho, 2016, p. 498).

Somada ao que ficou alcunhado pelos missionários de “feitiçaria” estão as “adivinhações”. A “feitiçaria”, tal como abordado acima, consistiu numa leitura externa e equivocada da tradição religiosa Ovimbundu enquanto que o que é adjetivado por “adivinhação” é uma referência as práticas divinatórias, elementos que fazem parte da tradição religiosa Ovimbundu. Estas práticas, para além de diabolizadas pelos missionários, foram de igual modo criminalizadas pela administração colonial.

A perseguição à feitiçaria ficou mais clara por ocasião da publicação da Reforma Administrativa Ultramarina –RAU (Decreto Lei 23.229, 15.11.1933), que institucionalizou o modelo de relacionamento entre o Estado colonial e os sobas. Como mostra Fernando Florêncio, o artigo 99.º, parágrafo 9.º do decreto impedia a prática de “feitiçaria” e “adivinhações”; e o parágrafo 14.º determinava a prisão de criminosos ou suspeitos dessas práticas e seu encaminhamento às autoridades (Florêncio 2011, p. 104).

Estes eventos traçam a concretização de um plano que remota desde o século XV, onde “os missionários, por todos os ‘novos mundos’, integravam o processo políticos de criação e ampliação do direito da soberania europeia sobre as terras e povos descobertos e por se descobrir” (Mudimbe, 2019, p. 68). Nisto, o discurso missionário elaborado em volta da tradição Ovimbundu, para além de constituir-se numa negação do seu status de religião, consiste, acima de tudo, num esforço conjunto com a administração colonial de extermínio

cultural e simbólico. Esperava-se que granjeando sucesso com as políticas assimilacionistas os Ovimbundu seriam emancipados a meras miniaturas ou réplicas imperfeitas de seus colonizadores. Ou seja, a missão da cristianização, neste caso, é muito mais que uma mera transmissão ou propaganda da fé. Ela consiste na transmissão e imposição de uma nova cultura e modos de experienciar e expressar o sagado. Tal imposição fora garantida pela força bélica. Não existe o livre arbítrio. Chega o sistema, com todo o seu aparato de guerra e força a conversão.

2.2. Eles nos tocaram e já não somos os mesmos.

O processo de colonização e cristianização dos povos Ovimbundu foi responsável pela transformação das configurações identitárias e culturais. O Ovimbundu sofreu uma metamorfose ontológica que o desarraigou de seu universo simbólico, uma vez que submetido ao processo de assimilação, forçado a sair da história, fora obrigado a tornar-se um agente passivo de sua própria vida. Como já referido, os missionários católicos e protestante desempenharam um papel determinante na formação da identidade religiosa Ovimbundu como se apresenta hoje na sociedade.

As ações destes missionários iam muito além da propagação da fé cristã. Na esteira do colonialismo, a figura dos padres e missionários deve ser interpretada não somente como estrangeiros benevolentes, mas, acima de tudo, deve ser “percebida como um prolongamento periférico do poder do Estado ou simples subproduto do colonialismo interno” (Montero, 2012, p. 841-842). Em sua digressão antropológica, Montero entende que se na primeira fase da atuação missionária nas colônias a figura do missionário é melhor descrita como missionário/etnógrafo, uma vez que o mesmo “pôde ser reconhecido como um autor no campo antropológico, posto que produtor de conhecimento sobre o modo de vida e de pensamento nativo (Montero, 2012, p. 842).

Nos estudos de Montero, a segunda fase que se configura como o auge da ação missionária, nela a figura do missionário é assimilada pela antropologia,

como simples instrumento do poder colonial. A falta de instrumentos teóricos e conceituais que ajudassem a caracterizar o idioma cultural e simbólico das relações coloniais fez com que não se desse a devida atenção aos processos de produção de conhecimento e ao modo como a atividade missionária produzia sujeitos e “culturas de contato” (Montero, 2012, p. 842).

As ações missionárias católicas remontam desde os primeiros contatos com o reino do Congo e desde então elas se espalharam pelo território de forma paralela ao avanço da administração colonial. No contexto da evangelização dos povos Ovimbundu, afirmam Soares

e Agostinho que foi a partir dos anos “1880 em que os povos do planalto central estiveram ligados às missões protestantes (vindas dos Estados Unidos e do Canadá), as quais dividiam com a Igreja Católica as tarefas de evangelizá-los e civilizá-los” (Soares, Agostinho, 2016, p. 496).

As missões católicas, diferentes das missões protestantes, sempre desfrutaram de certo favorecimento. Com a publicação do *Estatuto do Indigenato* em 1926, a população angolana ficara submetida a nova legislação colonial portuguesa. Somado a isto, foram publicados o *Ato Missionário* e o *Estatuto Missionário*, segundo o qual,

a Igreja Católica passava a ser considerada missão nacional, enquanto as igrejas evangélicas eram classificadas como agências estrangeiras. Desde então, a Igreja Católica foi subsidiada pelo Estado, e as protestantes não recebiam qualquer auxílio oficial (Soares, Agostinho, 2016, p. 499).

Outros documentos igualmente importantes, de caráter definidor da atuação das igrejas no processo colonial civilizatório, foram o *Ato Colonial*, publicado em 1930, e em 1933 a *Carta Orgânica do Império Colonial Português e Reforma Administrativa Ultramarina*. “Essa legislação formalizou a base da estratégia colonial portuguesa na primeira metade do século XX. O Ato Colonial tratava da civilização dos indígenas e da ação das igrejas” (Soares, Agostinho, 2016, p. 499).

Em busca de uma compreensão mais acurada dos impactos da cristianização sobre a tradição religiosa Ovimbundu, três artigos do Ato Colonial se sobressaem:

Art. 22º Nas colónias atender-se há ao estado de evolução dos povos nativos, havendo estatutos especiais dos indígenas que estabeleçam para estes, sob a influência do direito público e privado português, regimes jurídicos de contemporização com os seus usos e costumes individuais, domésticos e sociais, que não sejam incompatíveis com a moral e com os ditames da humanidade. Art. 23º O Estado assegura nos seus territórios ultramarinos a liberdade de consciência e o livre exercício dos diversos cultos, com as restrições exigidas pelos direitos e interesses da soberania de Portugal, bem como pela manutenção da ordem pública, e de harmonia com os tratados e convenções internacionais. Art. 24º As missões religiosas do ultramar, instrumento de civilização e de influência nacional, e os estabelecimentos de formação pessoal para os serviços delas e do Padroado Português terão personalidade jurídica e serão protegidos e auxiliados pelo Estado, como instituições de ensino (Soares, Agostinho, 2016, p. 499).

Importa ressaltar que esta liberdade de culto assegurada pelo artigo 23º “diz respeito basicamente à Igreja Católica e às denominações protestantes que atuavam no campo da educação” (Soares, Agostinho, 2016, p. 499). Enquanto isto, as práticas religiosas indígenas seguiam proibidas, interpretadas como perturbadora da ordem e, portanto, contrárias ao plano civilizatório. As práticas indígenas eram proibidas e combatidas porque elas sequer foram entendidas como religião pelo governo colonial.

Nas terras Ovimbundu, “o projeto missionário ganhou ímpeto na penúltima década do século XIX, com o estabelecimento de diversas missões no Planalto Central” (Dulley, 2010, p. 44), que não muito tempo depois rumaram as terras do Sul,

nas quais os espiritanos são unânimes em afirmar sua enorme efetividade. Esse “sucesso” se explicaria pela amenidade do clima, pela receptividade dos “bundos” à evangelização e, em menor escala, pelo fato de o território ter sido “pacificado” na Guerra do Bailundo, de 1902-1903 (Dulley, 2010, p. 44)

Um dos grupos católicos mais prolíficos entre os Ovimbundu foi a Congregação do Espírito Santo, “fundada em 27 de maio de 1703, por Cláudio Poullart, na Bretanha, a ordem está presente em Angola desde 1866, tendo tido importância significativa na evangelização dos Ovimbundu nesse território” (Dulley, 2010, p. 38).

Quanto a presença missionária protestante em Angola, Gonçalves aponta que “em 1948 havia em Angola quarenta e oito missões protestantes que se poderiam considerar como verdadeiramente ativas. Destas, duas eram portuguesas” (Gonçalves, 1960, p. 47). No que concerne a origem destes pontos de atuação missionária, havia, respetivamente, “17 missões Americanas; 25 Inglesas; 2 Suecas; 2 Suíças e 2 Portuguesas” (Gonçalves, 1960, p. 47).

Concretamente — como pudemos constatar *in loco* — estas missões repartem-se pelas seguintes sociedades e grupos missionários: Missões Metodistas, Missões Adventistas, Junta Americana, Sociedades Baptistas, Missões Evangélicas de Angola, Missões Protestantes do Norte de Angola, Missões Filafricanas de Angola, Missão Geral da África do Sul, Missões Cristãs em Muitos Países e Junta das Missões da Convenção Baptista Portuguesa. Quase todas estas sociedades e grupos protestantes têm os seus centros de recolha de fundos no estrangeiro (Gonçalves, 1960, p. 48).

Estes grupos missionários possuíam estações de atuação nos mais diversos pontos do país, de formas que é possível destacar aqueles atuavam diretamente entre os povos Ovimbundu. Por exemplo, a Junta Americana entre os Ovimbundu possuía as seguintes estações missionárias: Missão Evangélica do *Chilessó*; Missão Evangélica do *Bailundo*; Missão Evangélica de *Benguela*; Missão Evangélica do *Dondi*; Missão Evangélica do *Elende*; Missão Evangélica do *Bunjei*; Missão Evangélica do *Lobito*; Missão Evangélica do *Camundongo*; Missão Evangélica da *Chissamba*; Missão Evangélica de Nova Lisboa.

A missão Batista portuguesa teve, de igual modo, uma atuação forte entre os Ovimbundu, estabelecendo diversas estações missionárias em Nova Lisboa, atual província do Huambo.

A Missões Filafricana de Angola, possuía as seguintes estações: Missão Evangélica de Caluquembe; Missão Evangélica do Ebanga. E várias outras sucursais como: missão de *Ebanga*; *Sussangue*; *Chicama*, *Cucala*, *Noni*, *Cuilo*, *Vionga*, *Chicomba* e *Ngola*.

O denominador comum entre estas agências e estações missionárias, tanto católicas quanto protestantes, reside no fato de que ambas estavam comprometidas com o projeto colonial e com a implementação das políticas assimilacionistas através da educação e da catequese. O que se evidencia, por exemplo, nos relatórios da missionária Celenia Pires, que trabalhou como professora da língua portuguesa entre os Ovimbundu, na missão congregacional Currie, também conhecida como missão do *Dondi*. No que concerne à política de assimilação, ela ressalta que,

fazia parte da estratégia educacional dos missionários selecionar os indígenas considerados “mais capacitados” ou “evoluídos” para engajá-los na ação conversionista, transformando-os em agentes da evangelização e promotores da civilização junto aos seus. O destaque dado a certos alunos que se tornaram professores e, portanto, assimilados (Pires, 1932 *apud* Soares, Agostinho, 2016, p. 500).

É consensual entre os estudiosos que as ações missionárias que tinham como finalidade a cristianização dos Ovimbundu, ainda que desenvolvida em meio a inúmeros desafios. “Ainda assim, as missões eram vistas como enormemente bem-sucedidas” (Dulley, 2010, p. 45). Esta mesma percepção é compartilhada por estudiosos como o

antropólogo britânico Edwards que realizou pesquisa de campo numa aldeia católica em Epalanga, extremo noroeste do Planalto Central, na década de 1950, e também por Péclard (1995), que, embora resista em afirmar a efetividade da conversão, relata a grande atração exercida pelas missões sobre “os Ovimbundu” (Dulley, 2010, p. 44).

No entanto, a questão que suscita a presente reflexão e que aponta a necessidade de novos empreendimentos reside no fato de que os critérios para a classificação de sucesso ou fracasso na evangelização residia na capacidade que os missionários e catequistas possuíam de fazer com que os Ovimbundu abandonassem seu universo religioso. Ou seja, o sucesso da cristianização deve representar por necessidade o fracasso, a negação e a destruição da tradição religiosa Ovimbundu original.

A prática católica se distinguia da protestante em alguns aspectos, especialmente nos modos de abordagens. As missões católicas não eram tão radicais no que concerne a conversão, uma vez que os mesmos “pautavam suas conquistas nesse campo pelo número de sacramentos ministrados (batismos, casamentos, confirmações, extrema-unções), enumerados nos relatórios enviados à sede da Congregação e ao governo português (Dulley, 2010, p. 43).

Quanto as práticas religiosas tradicionais, as missões católicas delegavam aos seus Catequistas o combate das mesmas. A estes repousava a responsabilidade de desmotivar o povo de praticar a sua própria religião, a qual fora depreciada, demonizada e, finalmente, reduzida ao feticismo, diz Dulley, “as instruções aos catequistas exortam ao combate aos “feticismos”,

à “embriaguez” e à “poligamia” e trazem enfáticas recomendações para que relatem aos missionários a ocorrência de qualquer incidente nesse sentido” (Dulley, 2010, p. 44).

Os missionários protestantes a semelhança dos demais componentes do aparato colonial, em sua postura radical implacável, eram incisivos na ideia de conversão como a adoção de um novo locus de autodefinição. A título de exemplo,

Péclard realiza um estudo de caso da missão protestante de Lincoln, estabelecida por Chatelain no Caluquembe, porção sul do Planalto Central. Segundo o autor, as missões protestantes (e Lincoln especialmente) seriam mais rigorosas no que diz respeito à conversão (Dulley, 2010, p. 43).

Para os missionários protestantes, a conversão genuína era evidenciada pelo abandono total das práticas tradicionais por estes classificadas como “maléficas”. O não abandono de práticas como a “feitiçaria”, a “indolência”, “embriaguez” e a “poligamia” constituíam-se nos principais entraves do projeto catequético. No substrato da ideia de conversão residia um discurso que ridicularizava e forçava os Ovimbundu a abandonarem suas tradições religiosas, como resultado da determinação dos missionários de desrespeitar e, conseqüentemente, destruir a cultura religiosa Ovimbundu.

Desta perspectiva, a atividade evangelizadora imprimida sob os povos Ovimbundu evoluiu a produção de diferenças na chave de leitura da etnia e da religião. O Ocimbundu e sua riqueza religiosa foram profundamente tocados, motivo pelo qual hoje já não são os mesmos. A colonização tendo como finalidade a pilhagem dos recursos para enriquecimento do império, valeu-se de um discurso religiosos que promovera um distanciamento do Ovimbundu consigo mesmo, ou seja, um distanciamento do seu eu! É certo que este quadro não descreve somente a realidade dos povos Ovimbundu, na verdade, “todo povo colonizado – isto é, todo povo em cujo seio se originou um complexo de inferioridade em decorrência do sepultamento da originalidade cultural local” (Fanon, 2020), encontra-se preso num dilema ontológico que clama por libertação.

Numa observação acurada da encruzilhada identitária a que se encontram os povos africanos como consequência direta da colonização, Mami assertivamente declarou que,

A colonização distorce os relacionamentos, destrói ou petrifica as instituições e corrompe os homens, tanto os colonizadores quanto os colonizados. Para viver, o colonizado precisa se livrar da colonização. Para se tornar um homem, ele deve se livrar do ser colonizado que se tornou. Se o europeu precisa aniquilar o colonizador dentro de si, o colonizado precisa se elevar acima de seu ser colonizado (Mami, 2006, p. 66).

Estes fatos evidenciam a necessidade de novas leituras e discursos que superem a herança colonial, uma vez que os herdeiros tanto das missões católicas quanto protestantes,

ainda hoje, caminhando debaixo das sombras de seus mestres e senhores seguem como mantenedores do senso de superioridade e exclusividade do Cristianismo como a religião verdadeira. Esta visão do Cristianismo como a religião por excelência. O teórico decolonial Henrique Dussel foi cirúrgico ao demonstrar que tal pressuposição

causa uma dificuldade ao membro do Cristianismo de perimir que outras crenças ou religiões sejam respetiva reivindicação à verdade universal. Eleição e revelação como responsabilidade são confundidas com eleição e revelação como privilégio, como propriedade, como uma desqualificação da reivindicação de verdade de outras religiões” (Brighenti et al., 2013, p. 108).

A superação destas posturas exclusivistas e que insistem em perpetuar a negação da religião tradicional é possível através da decolonização ontológica, que promove um reencontro do Ovimbundu com a sua identidade e uma decolonização epistemológica que valoriza os saberes e formas de pensar, discursar e experienciar a religião nos espaços Ovimbundu.

2.3. O alvorecer de um novo dia.

A paisagem religiosa no contexto Ovimbundu revela dentre várias coisas que os herdeiros das missões cristãs foram incapazes de perceber a vital ligação entre o discurso missionário colonizador e a cultura ocidental e consequentemente seus objetivos de transformação cultural, este discurso missionário configurou-se ortodoxo, mesmo sendo imaginativo ou fantasioso, evoluiu no quadro do que, Mudimbe justamente o denomina de autoridade da verdade. Segundo o mesmo, no discurso de autoridade da verdade está implícito o desejo de “Deus para a conversão do mundo em termos de regeneração cultural e sociopolítica, desenvolvimento económico e salvação espiritual” (Mudimbe, 2019, p. 72).

Nesta implosão, o discurso de autoridade da verdade propunha e segue propondo uma pretensa libertação dos povos Ovimbundu de uma “não religião”, selvagem, primitiva, supersticiosa e passiva, em nome de uma transformação ontológica para a criação de identidades moralmente saudáveis, responsáveis e socialmente ativos, neste discurso forjado no antro do poder hierarquizado da modernidade,

o missionário não entra em diálogo com os pagãos e os "selvagens": mas deve impor a lei de Deus que ele encarna. Todas as culturas não cristãs têm de sujeitar-se a um processo de redução, ou - em linguagem missionária - de regeneração segundo as normas que o missionário representa. Este projeto é perfeitamente lógico: uma pessoa cujas ideias e missão são provenientes e apoiadas por Deus tem o pleno direito de usar todos os meios possíveis, até a violência, para atingir os seus objetivos. Consequentemente, a "conversão africana", em vez de ser uma consequência positiva de um diálogo-impensável per se- acabou por ser a única posição que os africanos poderiam assumir de forma a poderem sobreviver enquanto seres humana (Mudimbe, 2019, p. 72).

O discurso de autoridade da verdade que se propõe universal numa atitude ainda que imperceptível e muitas vezes não intencional propagado pelos herdeiros das missões cristãs apontam para o fato mais obvio possível de que para os povos africanos que carregam em sua bagagem histórica memórias da horrível experiência de colonização, subjugação e violência. Para estes povos e diga-se de modo mais específico, para os povos Ovimbundu, tal como afirma Riger, hoje não é suficiente que se faça

uma simples comemoração do fato de que vivemos depois do fim do colonialismo formal não é mais suficiente. Nossa história pós-colonial está carregada com ambiguidades que vêm, pelo menos em parte, de um passado não reconstruído (Riger, 2008, p. 18).

É necessário que se estabeleçam políticas e ações concretas que vão muito além das celebrações mumificadas da descolonização, como muito bem observou o pensador africano Mbembe, este é o momento oportuno para a formulação de críticas contundentes “ao modelo acadêmico eurocêntrico dominante”, e simultaneamente, associadas a estas críticas é necessária a criação de espaços que permitam a construção de “tentativas para imaginar as alternativas a este modelo eurocêntrico (Mbembe, 2016, p. 68).

Este movimento evidencia que o alvorecer de um novo dia onde a tradição religiosa Ovimbundu pode ser interpretada e experienciada em seus próprios termos, não acontecerá de forma espontânea tal como o último pôr do sol se configura como prenúncio de que a alvorada é certa, assim como ocorre na ordem da natureza. Pelo contrário, uma nova manhã onde o sol reluz igualmente para todas as pessoas recebido com ações de graças pelas mais diversas formas de orações, cânticos e preces, pronunciadas, ouvidas e acolhidas com igualdade respeitosa por todos, começa, antes de tudo, com o reconhecimento das relações de poder que permanecem reservadas de forma sutil nas estruturas da religião, isto é, no nível das crenças como também de suas práticas e demais formas de se apresentar na sociedade.

Contudo, é mister que haja uma abertura por parte dos atuais líderes e de todos aqueles que se constituem como agentes da manutenção e propagação dos mais diversos tipos de cristianismo discerníveis dentro do contexto Ovimbundu. Uma abertura corajosa que supere as perspectivas de superioridade, universalidade, verdade absoluta e exclusivismo que caracteriza o sistema de crença e práticas cristãs. É necessário que se estabeleçam novas leituras e formas de construção do conhecimento que valorizam os saberes locais, e que, portanto, sejam capazes de numa guinada transversal desinvisibilizar e dialogar com os símbolos e práticas tradicionais Ovimbundu.

O conceito decolonial que apela para a pluriversidade manifesta-se indispensável nesta virada epistêmica. Este conceito está presente no pensamento dos principais teóricos decoloniais como Enrique Dussel, Arturo Escobar e Walter Mignolo, e que foi recentemente desenvolvido por Boaventura de Sousa Santos (2017, 2018). De acordo com Mbembe, por pluriversidade entenda-se como,

um processo de produção de conhecimento aberto a diversidade epistêmica. É um processo que não abandona necessariamente a noção de conhecimento universal para a humanidade, mas que o abraça através de uma estratégia horizontal de abertura ao diálogo entre diferentes tradições epistêmicas. Para descolonizar a universidade é, portanto, reformá-la com o objetivo de criar um ambiente menos provinciano e mais pluriversalismo cosmopolita crítico aberto – uma tarefa que envolve a refundação radical das nossas formas de pensar e uma transcendência das nossas divisões disciplinares (Mbembe, 2016, p. 32).

Dada a impossibilidade de se imaginar quer seja hoje no presente ou amanhã no futuro, uma sociedade Ocimbundu sem a presença ou influência das ideias e práticas cristãs, sendo que a observação empírica demonstra que o Cristianismo veio para ficar e parece que o seu avanço e fortalecimento dentro dos grupos Ocimbundu é uma questão inevitável de formas que qualquer esforço ou tentativa para erradicá-lo ou pelo menos enfraquece-lo revelar-se-ia insensatez. No entanto, é possível imaginar uma sociedade Ocimbundu ainda que contando com a presença do cristianismo, porém, uma sociedade decolonizada e pluriversal.

Uma sociedade decolonizada e pluriversal entende-se como sendo aquela em que as relações entre as mais diversas expressões religiosas não decorrem a partir de um olhar hierarquizado, antes, é uma sociedade onde as interações religiosas acontecem numa relação de horizontalidade e igualdade, superando assim as qualificações e simplificações dualistas de “verdade” e “falsidade”, avançando para uma relação de diálogo intercultural. A pluriversalidade “aponta para alternativas que não encontram escuta em uma monocultura moderna” (Franco; Panotto, 2021, p. 48).

Neste caso, a pluriversidade vai consistir numa abertura para o reconhecimento da existência do “outro” como ser, e o reconhecimento de sua produção cultural, simbólica e religiosa. Para isto é necessário que dois grandes movimentos concretos aconteçam no contexto dos povos Ovimbundu. O primeiro movimento consiste em adotar um conceito de religião que seja tão amplo permitindo a leitura da tradição religiosa dos Ovimbundu como uma religião tão legítima quanto o cristianismo. E em segundo lugar é necessário que ocorra uma decolonização epistemológica da teologia cristã praticada pelos teólogos herdeiros das missões cristãs, rumo a uma teologia que contemple a riqueza cultural e a cosmovisão dos povos Ovimbundu.

Dentro do campo dos estudos da religião, a busca por uma definição do objeto tem sido responsável pela proliferação de várias e concorrentes formas de conceituar religião. Ao captar a dificuldade aguda em definir o que é religião ou quais elementos do mosaico cultural de um determinado povo podem ser classificados como religiosos que Griffiths chegou a afirmar que ouvir as discussões sobre o conceito de religião

rapidamente sugere a conclusão de que ninguém tem ideia do está falando – ou, talvez mais precisamente que há tantas ideias diferentes em jogo sobre o que é religião que as conversas nas quais o termo figura tornam, de modo significativo, as dificuldades de comunicação na Torre de Babel, menos fáceis de lidar. Essas dificuldades também são aparentes na ciência da religião, e solicitam uma explicação de porque a disciplina não tem uma compreensão coerente ou amplamente compartilhada de seu tópico central (Griffiths, 2000 *apud* Shilbrack, 2022, p. 208).

Uma das grandes razões e se não a maior razão por trás das tentativas se oferecer uma definição consistente de religião, reside no fato de que o uso do conceito tal como é feito e estudado hoje como um,

o conceito de religião como universal, transcendente à história e à cultura, essencialmente separado da esfera secular, que expressa a crença no mundo espiritual dos seres humanos, é um conceito moderno específico da civilização ocidental, que foi construído dependendo das condições históricas. Nem antes do Ocidente moderno, nem em outras civilizações, existe um conceito semelhante ou equivalente a ele (Atalay, 2016, p. 27).

Uma vez que o conceito de religião fora criado no mundo Ocidental e portanto, amplamente influenciado pelas ideias cristãs, é natural que devido seus condicionamentos ele não oferece lentes que visibilizam outras tradições como religiões dignas de igual reconhecimento. Por esta razão, entende-se aqui a urgente necessidade de um conceito de religião que interprete a tradição Ovimbundu como uma religião autêntica. Isto é possível contanto que o conceito de religião seja despido de suas amarras coloniais, ou seja, deve ser um conceito decolonial.

Disto deriva que na busca de uma definição do que vem a ser a religião, é imperioso que se desconfie de todo e qualquer conceito que se presume definitivo, e capaz de descrever os elementos religiosos em qualquer contexto cultural, pois, foi esta presunção que impossibilitou o aparato administrativo colonial e os missionários cristãos a reconhecerem a tradição religiosa Ovimbundu como uma religião autêntica.

O caminho para a formulação de um conceito de religião que dentro das definições possíveis não seja extremista e se apresente com a devida amplitude para captar os elementos que os próprios Ovimbundu categorizam como religiosos. Com isto, religião não mais será

aquilo que é dito a partir de fora, mas sim aquilo que os próprios Ovimbundu reconhecem e categorizam como religioso.

Esta jornada decolonial do conceito de religião redundará na superação dos reducionismos, e visões pejorativas que foram impostas sobre a tradição Ocimbundu, permitindo assim que a tradição Ovimbundu seja interpretada com uma legião tão legítima quanto o cristianismo o é.

A consequência direta disto é que a tradição Ovimbundu poderá mais uma vez voltar a circular na arena pública sem estigmas, e o ensino religioso nas escolas poderá deixar de ser uma extensão da catequese católica ou do discipulado cristão, com a presença da tradição Ovimbundu nas escolas cultivar-se-á um ambiente de respeito e valorização de todas os segmentos religiosos que formam o campo simbólico Ocimbundu.

Para além da decolonização do conceito de religião, em segundo lugar compreende-se também a urgência da decolonização da teologia cristã como caminho para a superação dos estigmas impostos sobre a tradição Ovimbundu.

A necessidade do giro epistemológico decolonial do fazer teológico entre os herdeiros das missões cristãs que atuam no contexto Ocimbundu não consiste num empreendimento precursor e isolado, pelo contrário, estes esforços estão presente em diversos pontos geográficos e culturais que experienciaram a realidade do colonialismo pelas vias da pregação e ensino da fé cristã como protótipo da cultura humana e, portanto, o *tello*s da peregrinação a ser trilhada rumo a civilização. De acordo com o teórico Dussel, “o giro decolonial epistemológico eurocêntrico da teologia remota desde “a segunda metade do século XX, mas que ocupará todo o século XXI” (Dussel, 2008, p. 33).

Segundo Dussel, a decolonização epistemológica da teologia “começa por saber situar-se num novo espaço, a partir do qual, e como locus enutiationis e hermenêutica original, será necessário refazer toda a teologia” (Dussel, 2008, p. 34). Isto vai muito além da tradução da teologia cristã eurocêntrica como tentativa de responder aos desafios contextuais Ocimbundu (esforços que seguem revelando-se insuficientes).

Alguns teólogos cristãos Ocimbundu nutrem uma falsa sensação de terem feito o giro decolonial pelo simples fato de lograrem sucessos na tradução linguística dos conceitos teológicos cristãos ocidentais para a língua nativa. O que certamente configura-se como um avanço digno de notoriedade, porém, é necessário ir além da tradução. Sendo a tradução nada mais que uma forma de reprodução, ainda se configura, portanto, como modos que perpetuam a colonialidade. No entanto, ir além, compreende-se ao o que Dussel denomina por

“transteologia” (Dussel, 2008, p. 33), ou seja, o labor teológico que vai além do cristianismo eurocêntrico e metropolitano que ignorou e ocultou o mundo colonizado Ovimbundu.

O caminho alternativo para os teólogos cristãos Ocimbundu, consiste em recuperar e adotar a perspectiva da teologia africana. Uma vez que a teologia africana consiste propriamente num labor teológico decolonial definitivo. Reflexões tais ocuparam os debates acadêmicos entre os africanos em finais da década de 1950 e inícios da década de 1960. O teólogo africano Boaheng, ressalta que

o prefácio de Schreier à Teologia Africana em Seu Contexto Social de Bujo considera uma Publicação de 1956 por um grupo de estudiosos africanos em francês intitulada *Les Pretres noirs s'interrogent*⁶ como oficialmente marcando o início da teologia africana moderna (Boaheng, 2021, p. 218).

É então na esteira da efervescência dos movimentos políticos e culturais anticoloniais como o Panafricanismo, Nacionalismo e o movimento da Negritude, semelhante a estes movimentos transversais, cujas as abordagens eram fundamentalmente orientadas pela temática do

‘dilema do espírito’ da intelectualidade ocidentalizada de África, o seu sentimento de alienação interior, deslocação e perda de identidade, através de uma evocação e afirmação sustentadas dos valores e da cultura tradicionais africanas (Bowers, 2001, p. 31).

A teologia africana configura-se como a expressão do anseio de muitos africanos de refletir e vivenciar a fé e a religião a partir da formulação de uma teologia distinta daquela ora legada pelas missões cristãs ocidentais. Ela consiste na tomada de consciência por parte dos africanos da necessidade de se libertarem das amarras epistemológicas da teologia conforme ensinada pelos missionários, ou seja, a teologia africana é uma teologia decolonial.

Por decolonização da teologia propõe-se a construção de estruturas hermenêuticas e interpretativas da realidade que consistem em reaprender a pensar a realidade “não na perspectiva do centro, do poder cultural, racional, falocrático, político, econômico ou militar” (Dussel, 2008, p. 32), é antes, a construção de saberes que extrapolem as fronteiras das perspectivas eurocêntricas, compreende-se acima de tudo, como a valorização do conhecimento periférico. Nisto consiste a proposta da teologia africana, um labor epistemológico construído a partir da cosmovisão e cultura africana.

Mediante o exposto, entende-se que para a construção de uma sociedade Ocimbundu onde a tradição religiosa dos povos Ovimbundu seja tratada com respeito, dignidade e

⁶ Os padres negros se perguntam.

valorização devida, é imperioso que os teólogos Ocimbundu, num ato marginal de rompimento com a teologia cristã Ocidental, que ainda segue a serviço da supremacia branca e do cristianismo sob outros modos de crer, do eurocentrismo, do epistemicídio e dos processos e projetos de desumanização sistêmicas. E, portanto, adoptar os pressupostos hermenêuticos da teologia africana que propõe um olhar emancipatório as experiencias religiosas tradicionais pré-cristãs tal como a tradição religiosa dos povos Ovimbundu.

3. OS OVIMBUNDU: RESISTENCIA E INOVAÇÃO

Os registros históricos tanto em papéis quanto nos corpos humanos expõe de forma clara e sonora que os esforços intelectuais imprimidos pela experiência colonial na intensão de perpetuar a imagem de África e dos africanos como espaço e seres areligiosos foi um fracasso, pois, a presença e a prática religiosa na África não é justificada como herança colonial. Uma vez que, o cristianismo e o Islamismo ao chegarem e à medida que avançam em solo africano não caem num vazio, pelo contrário, estas religiões já encontram um substrato religiosamente efervescente.

A celebre frase de Mbiti demonstra de forma gritante a estreita relação entre o africano e a religião ao dizer que, “onde quer que esteja o africano, ali está a sua religião” (Mbiti, 1991), e importa ressaltar que “o facto de os africanos serem notoriamente religiosos já não é uma questão de debate entre os estudiosos hoje” (Izidory, 2014), este é um tópico consolidado. Como muito bem expressa o filósofo africano Izidory,

a religião desses nativos africanos é a sua existência e a sua existência é a sua religião. Ela fornece o princípio sobre o qual sua lei é dispensada e a moralidade julgada. Toda a organização de sua vida comum está tão entrelaçada com ela que eles não conseguem fugir dela (Izidory, 2014).

À semelhança dos hindus os povos africanos “comem religiosamente, bebem religiosamente e cantam religiosamente” (Izidory, 2014) e certamente dançam religiosamente. E uma vez que a religião ocupa um lugar central na vida dos povos africanos, não é exagero dizer que África e religião, africano e religioso são conceitos quase que sinônimos.

Na África, é da religião que fluem as respostas que tencionam satisfazer as indagações mais profundas da existência ou seja, a realidade de África e do africano está permeada pela religião. Como muito bem advertiu o etnólogo africano Hampaté Bá, deve-se ter em mente que, de maneira geral, “todas as tradições africanas postulam uma visão religiosa do universo,” (Izidory, 2014) onde,

o universo visível é concebido e sentido como sinal, a concretização ou envoltório de um universo invisível e vivo, constituído de forças em perpetuo movimento. No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo se liga, tudo é solidário, e o comportamento do homem em relação a si mesmo e em relação ao mundo que o cerca (mundo mineral, vegetal, animal e a sociedade humana) será objeto de uma regulamentação ritual muito precisa cuja forma pode variar segundo as etnias ou regiões.

As áfricas como espaços culturais do todo integrado onde tudo na natureza pode ser sacralizado desde “lagos, cachoeiras, riachos, montanhas arvores pedras grutas,” ou seja, “os africanos possuem múltiplos templos e uma conduta religiosa multifária variando desde

geografias e histórias locais.” Com isto, depreende-se que seja natural que nestas culturas a religião tenha um papel formativo, dando configuração a todos os aspectos da vida tanto que as explicações “das origens e da ordem do mundo como nas formas estabelecidas de pensar e fazer”. Neste sentido, “a religião poderia ser vista como um microcosmo que nos permitiria ler as sociedades africanas, tanto a nível organizacional como, sobretudo, a nível simbólico”.

Apesar desta evidente centralidade da religião em África, o estudo da mesma neste continente tem suscitado opiniões divergentes, desde as mais pessimistas como daqueles que insistem em perpetuar a imagem de uma África estéril, enfatizando a impossibilidade de se enxergar um sistema de crenças tão coerente e estruturado passível de ser classificado como religião. Por outro lado, existem outros um pouco mais otimistas que reconhecem na riqueza cultural africana elementos religiosos, porém, numa demonstração plena de sua incapacidade de fazer qualquer análise da realidade africana com equilíbrio e sem preconceitos, dizem que a África é tão diversa que não é possível ver nela uma unidade, um todo coerente e organizado que pode ser chamado de Religião Tradicional Africana no singular.

Orobator, capta a atenção de seu leitor ao admoestar que

Para se obter um engajamento significativo com a África, é importante livrar-se da concepção errônea de que ela é uma entidade simples, e ter em mente que se trata de uma realidade complexa, saber sobre África exige, antes de tudo, um processo de desaprender estereótipos e preconceitos (Orobator, 2023, p. 29).

O antropólogo africano radicado no Brasil, Kabengele Munanga, já advertiu aos africanos e a todos aqueles que estão comprometidos com a causa de num ato de superação dos estereótipos, trazer ao clarão do meio dia e em sua integralidade, a grandeza de África ora ocultada nas sombras da falsa superioridade do ocidente. Destas simplificações, pontuou que,

África é geralmente caracterizada por duas expressões reducionistas que se tornaram lugares comuns: na África tudo é a mesma coisa – na África tudo é diferente. Essas duas simplificações remetem a duas visões que também se encontram na literatura especializada, ou seja, a visão da África como uma unidade cultural e uma diversidade cultural. Duas visões que também têm usos políticos no campo ocidental e africano (Munanga, 2023, p. 21).

Estas visões extremistas e injustas sobre a realidade africana são responsáveis por perpetuar uma percepção distorcida do continente e de suas gentes, uma vez que nestes polos ou a África está perdida diluída em seu universo plural ou perdida em sua particularidade murada. Uma África heterogenia sem qualquer padronização “é o que leva certos autores a falar das Áfricas e não de uma África única” (Munanga, 2023, p. 21). Por outro lado, existem aqueles que concebem a África a partir de um olhar monolítico “o que remete sem dúvida a uma certa unidade, a uma África única enquanto continente cultural” (Munanga, 2023, p. 22).

Estas visões extremadas e distorcidas de África demonstram a necessidade de uma compreensão mais equilibrada. E por compreensão equilibrada, refere-se aqui aquela que está em harmonia com a realidade africana, ou seja, um olhar real e equilibrado de África é aquele capaz de captar a unidade cultural africana sem negar a sua extraordinária diversidade.

A África é uma e simultaneamente diversa, ou seja,

A narrativa de África não é uma única e a mesma história, não consiste em um elemento único; significa coisas diferentes para povos diferentes. A África é um milhão de realidades: 54 países, um bilhão de pessoas (e crescendo) e mais de 3.000 idiomas comprimidos em uma vasta entidade geopolítica! Seja qual for o cálculo, a África qualifica-se como complexa – quando não atordoante (Orobator, 2023, p. 29).

Apesar da enorme e rica variedade cultural africana, entretanto, como afirma Munanga, existe uma “fisionomia cultural comum entre as culturas e civilizações africanas” (Munanga, 2023, p. 22). A saída para conciliar a pluralidade cultural africana e seus traços unificadores, foi a construção do conceito da africanidade. O “conceito remete à ideia de unidade resguardada na diversidade” (Munanga, 2023, p.32). Segundo Munanga,

O conteúdo da africanidade é o resultado de um duplo movimento de adaptação e de difusão. Ele é constituído dos elementos que se ligam aos diversos domínios da cultura: organização econômica, tipos de família, instituições políticas, concepções filosóficas, religiões e ritos, artes gráficas e plásticas, artes do movimento, de sons e palavras (Munanga, 2017, p. 07).

O conceito da africanidade é de importância insuperável no estudo da história e da identidade africana, no entanto, uma vez que a África “é uma zona de ardente contestação entre preservacionistas e progressistas” (Orobator, 2023, p. 30) com isto, as asserções do colunista sul Africano Sandile Memela’s, ao sintetizar com argúcia a complexidade metodológica da unidade africana são oportunas ao asseverar:

Não sei se existe algum único indivíduo detentor de autoridade e poder para nos contar o que constitui a africanidade. Mas mesmo que essa elusiva e essencial identidade africana exista, não pode ser algo estático. Ela é dinâmica, progressiva, sofre constantes mudanças e transformações. Essa africanidade não apenas conectou os preservacionistas culturais, que querem congelar a cultura em um modo pré-colonial imutável, mas também integra os progressistas que desejam forçar suas fronteiras até os limites da pós-modernidade, observando influências globais e seus elementos. Isso, sim, é africanidade, não a quantidade de melanina na pele (Memela’s *apud* Orobator, 2023, p. 29-30).

Delineando um caminho equilibrado que admite a unidade e a diversidade africana sem que necessariamente uma seja sacrificada em lugar de outra, o conceito da africanidade auxilia na interpretação da religião na África. Demonstrado que a existência de uma Religião Tradicional Africana não é de forma alguma incompatível com a existência simultânea das Religiões Tradicionais Africanas, uma vez que, embora sendo a mesma religião, ela

experimenta algumas variações, especificidades e ênfases especiais dependendo da região e do grupo etnolinguístico.

Este sentido plural da realidade religiosa africana foi também captado por um dos mais notáveis estudiosos das religiões indígenas africanas, o nigeriano Jacob k. Olopuna, na sua concepção,

as religiões africanas são tão diversas quanto o próprio continente africano. a África abriga mais de 50 países, quase todas as formas de sistema ecológico encontradas na terra e centenas de grupos étnicos, que juntos, falam mais de mil línguas. Não é surpreendente, portanto, que esse enorme leque de povos, culturas e modos de vida também se reflita em uma gama diversificada de expressões religiosas (Olopuna, 2023, p. 21).

Isto é significativo porque apesar das devidas particularidades da tradição religiosa dos povos Ovimbundu, existem aspectos gerais que por eles são compartilhados com a maioria dos grupos Bantu e não só, como também compartilhados com grupos não bantu da África subsaariana como os Mukwise e os Khoi-Khoi e San. Com isto não se deve admirar que apareçam de forma recorrente referências a Religião Tradicional Africana à medida que se discorre acerca da tradição Ovimbundu de forma específica.

As ideias, crenças e as práticas que caracterizam a Religião Tradicional Africana são anteriores a colonização e anteriores ao encontro com as religiões colonizadoras e proselitistas como o Islão e o cristianismo. Para se referirem a este todo coerente sistema de crenças os africanos utilizam o termo Africismo, este é um conceito cunhado por Aloysius M. Lugira

para se referir ao sistema de crenças religiosas africanas, práticas rituais e pensamentos relativos ao Ser Supremo, seres supra-humanos, seres humanos e o universo. Africismo é a religião e a filosofia autóctones de África. É autóctone porque, desde o tempo imemorial e independente dos desenvolvimentos em outras culturas, pertence intrinsecamente a África (Lugira, 2009, p. 11).

De forma genérica, a Religião Africana pode ser definida como a “institucionalização de padrões de crenças e culto praticados por várias sociedades africanas desde tempos imemoriais” (Metuh, 1987, p. 51). Esta mesma ideia é explorada por Wiredu que define a Religião Tradicional Africana como uma referência “as ideias, crenças e práticas religiosas associadas com povos indígenas abaixo do Saara” (Wiredu, 1998, *apud* Obi, 2014, p. 393).

Esta digressão é justificada pela pressuposição de que, a partir de um movimento dedutivo, entendesse que a compreensão correta do que vem a ser tradição religiosa dos povos Ovimbundu é decorrente de um entendimento claro e profundo da Religião Tradicional Africana e o inverso é igualmente válido. Os Ovimbundu têm o costume de dizer que não importa quantas vezes o Leopardo cruze o rio, jamais perderá suas malhas! Este adágio reflete

a ideia fundamental deste capítulo, realizar uma apresentação da natureza e características dos símbolos irreligiosos destes povos, que se mantem conservados até os dias hodiernos apesar da história violenta de colonização e seus instrumentos remanescentes da colonialidade.

Tal como vem sendo pontuado ao longo da pesquisa, que violência, destruição e apagamento foram marcas distintivas tanto da evangelização primeira quanto do processo paralelo de colonização. Ações de tal natureza, seguem pelas vias da colonialidade apresentando-se na contemporaneidade africana de várias formas e roupagens, com isto, faz-se necessário que antes de uma descrição do que vem a ser a religião tradicional dos povos Ovimbundu, fazer uma análise crítica dos estereótipos que foram erroneamente projetados sobre a mesma.

A análise crítica de tais estereótipos configura-se num ato marginal que evoca a elaboração de caminhos alternativos tendo em vista a superação do discurso colonial orientado pelo processo de cristianização.

A identificação da religião tradicional Ovimbundu ao fetichismo é um equívoco além de pejorativo, é reducionista e empobrecedor. Uma vez que o conceito fetichismo é em primeira instância estranho a realidade africana qualquer uso do mesmo de forma indiscriminada deve ser evitado. A utilização do termo tem se demonstrado gelatinoso adquirindo nuances diferentes, partindo do discurso da feitiçaria ao conceito de fetiche, até evoluir para o que se transformou no fetichismo como uma forma de demonstrar

que os africanos tinham a forma de religião – e portanto, de sociedade – mais simples e selvagem. Eles eram contemporâneos e, no entanto, moravam no passado dos europeus, que tinham chegado às formas mais elevadas de religião (o teísmo). Para Hegel, o fetichismo é uma demonstração de que os africanos moram não apenas no passado, mas fora da história (Sansi, 2018, p. 125).

“A palavra fetiche vem do substantivo português feitiço, que vem do substantivo latino *facticius*, que significa um objeto artificial ou fabricado” (Houessou-Adin, 2009, p.). Pietz em sua análise etimológica da palavra salienta que “o feitiço é uma coisa feita (o oposto de uma coisa natural), uma coisa falsa, um engano; como sabemos, feitiço também tem o significado de enfeite, artifício de sedução (objeto que pode “obter a graça” dos outros)” (Pietz *apud* Sansi, 2018, p. 128).

Sansi faz menção de uma das primeiras definições de feitiço que encontrara ao longo de suas pesquisas. Uma definição dada por Bluteau no vocabulário português e latino de 1713, segundo o mesmo, a feitiçaria é

He huma cousa, que em si naturalmente não tem o effeyto, que obvio, causando-o só o Demonio, com aquillo, que por permissão Divina le ajunta, para que possa obrar.”

Isto é, feitiço é um evento que, em si, não teria consequências, se não fosse causado pelo Diabo (Sansi, 2018, p. 129).

Sansi é contumaz em sua digressão sobre a evolução histórica dos conceitos feitiço, fetiche e fetichismo ao demonstrar o que há de mais irônico e paradoxal no mesmo, diz ele que:

O paradoxo, e a ironia, é que o termo “fetiche”, que para os europeus seria o termo usado pelos africanos para denominar os seus deuses objetos, é de fato um termo de origem europeia. O fetiche não é mais do que uma versão crioula do termo português “feitiço”; mas parece que essa origem portuguesa foi esquecida, ou escondida, e o fetiche se tornou africano (Sansi, 2018, p. 125).

As origens europeias do feitiço reveladoras Sansi lembra que:

Os europeus estavam bastante familiarizados com o feitiço, O problema, acho, é que o fetiche não é radicalmente incomensurável para os europeus, mas pelo contrário, ele é próximo demais. Ele lembra aos viajantes europeus outra religião que eles conhecem bem: o catolicismo. Bosman, junto com outros protestantes e livre-pensadores, fala explicitamente¹⁰: o fetichismo parece com o Papismo. Evidentemente, já que a idéia do feitiço, bem como da feitiçaria, vem de Portugal.

Uma vez que os próprios europeus estavam bastante familiarizados com o feitiço, amuletos, talismãs, imagens e santos mediadores. Eles mesmo carregavam consigo cruzes é natural que tenham encontrado algum eco de suas práticas na tradição Ovimbundu.

Deste modo o termo fora incorporado no discurso colonial pelos portugueses e na pregação dos paladinos da fé cristã como uma forma de reduzir a tradição a não religião, entendendo que na cadeia evolutiva da religião a feitiçaria consiste nas formas mais simples e primitivas de religiosidade. Este discurso demonstrou-se acusatório ao aplicar o conceito como uma referência “a qualquer evento que não pode ser reduzido às suas causas naturais: nesse sentido, seria como um milagre, porém, no sentido oposto: não causado por Deus ou pela graça de um santo, mas pelo Diabo” (Sansi, 2018, p. 129).

Este é o sentido que em muitos casos tem sido usado de forma equivocada e num ato consciente ou inconsciente de eternar a distorção imprimida sobre a tradição Ovimbundu. A identificação da tradição ao fetichismo conforme o entendimento que o termo tomou a partir da colonização deve ser rigidamente resistido e evitado.

Altuna presta um grande contributo na desmistificação da infeliz identificação da tradição ao feitiço dizendo que:

Se por Feiticismo se quer significar adoração de feitiços, afirmar-se-ia uma falsidade. O [fiél] bantu crê nos habitantes do mundo invisível e na sua influência, mas nunca adora nada fora de Deus único. Não é idólatra [...]. Só se pode falar de Feiticismo banto, se por isso se entende o uso e imploração a feitiços [...]. Por isso, denominar por feiticismo o conjunto de crenças banto equivale a definir o todo por uma das partes, e não a mais importante. É verdade que possuem feitiços, mas só como meio de praticar a magia [...]. A designação de Feiticismo não tem qualquer significado para

o Banto, além de ser desproporcionada. Designa apenas, e sem exatidão, um aspecto parcial da sua Religião (Altuna, 1985, p. 360).

Partindo do entendimento descrito acima, a tradição Ovimbundu não deve ser confundida com o feitiço.

No entanto, sendo que uma das características dos povos que passaram pela trágica experiência colonial é aprender a ressignificar o seu habitat, é natural que pelo menos algumas sociedades da África moderna, o conceito feitiço tem tomado conotações positivas, de formas que hoje ao ser usada esta palavra deve ser levando em consideração massiva o contexto, uma vez que pessoas de dentro e fora da religião tradicional tem duas realidades diametralmente opostas em mente.

As conotações positivas que o conceito vem tomando, segundo o filósofo africano Asante, deve-se a natureza do ser africano, uma vez que “está na alma dos africanos apreender e redirecionar a linguagem para ideias e pensamentos libertadores” (Asante, *apud*, Houessou-Adin, 2009, p. 267). Quanto ao sentido renovado da palavra diz Houessou-Adin que:

O significado da palavra fetiche se estendeu nos tempos modernos para algo considerado com grande, às vezes excessiva, admiração e reverência. É essa conotação que a frase em inglês “Make a fetish of something or someone” carrega hoje. Alguém diria de pessoas que admiram seus carros tanto que sempre os limpam e/ou lavam que elas “fazem um fetiche de seus carros”. Da mesma forma, pessoas que amam ou reverenciam tanto seu trabalho e passam muito tempo fazendo isso são ditas como “fazem um fetiche de seu trabalho”. Esta entrada analisa o papel dos fetiches na África, o respeito renovado pelas religiões que os empregam e uma discussão sobre se o termo se aplica tanto a deuses quanto a objetos (Houessou-Adin, 2009, p. 265).

De um significado restritamente pejorativo, hoje em várias regiões da África o termo é usado redimido da estigmatização como uma referência a algo digno de grande consideração, respeito e admiração misturados com amor. A aplicação do termo também se estende as divindades. A título de exemplo, “especialistas e estudiosos africanos da religião Vodun usam o termo Fetiche para se referir a divindades ou deuses africanos” (Houessou-Adin, 2009, p. 267).

De semelhante modo, nas sociedades Ovimbundu, hoje os aclamados feiticeiros, são tratados com estimado respeito, reverência e admiração. Neste sentido renovado do conceito a religião tradicional dos Ovimbundu pode sim ser positivamente considerada uma religião fetichista. No entanto, quando o termo é empregado no sentido em que os colonos portugueses e os missionários católicos e protestante o utilizaram para descrever esta tradição, então, neste sentido ela não é fetichista.

Um segundo equívoco que de semelhante modo deve ser questionado e superado, consiste na identificação da tradição Ovimbundu ao paganismo. Esta forma de entender a

religião tradicional, como paganismo popularizou-se no contexto africano de modo geral a partir dos escritos do professor de História da África Moderna na Universidade de Paris, Hubert Jules Deschamps, o mesmo definiu a religião tradicional africana e suas mais diversas formas de expressões como paganismo (Deschamps, 1970).

Segundo o historiador, o termo pagão vem do

“latim *paganus*, significa “habitante do campo”, “rústico”; literalmente, “homem do campo”, “camponês” ou “aldeão”. Portanto, pagão é um indivíduo que vive numa aldeia de um dado país rústico” (Deschamps, 1970, p. 75).

O termo tinha, se não

o sentido de ateísmo ou de irreligião, ao menos o de religião rudimentar e, portanto, de falsa religião. O conceito atual, sinônimo de politeísta, de “idólatra”, de “não crente” em Cristo, procede da época imperial romana, quando o cristianismo se converteu em religião oficial do império (Vicente, 2016, p. 117).

Este é o sentido que Deschamps toma de empréstimo, para designar e simultaneamente diferenciar o cristianismo e o Islamismo da não religião. Ou seja, tudo aquilo que não é cristão ou Islã, a exemplo das religiões tradicionais africanas, é paganismo. Ou seja, são formas distorcidas de religião no mínimo, quando não, configuram-se como não religião.

Para Deschamps “paganismo significa a crença tradicional, com a finalidade de distingui-la das novas religiões e ecumênicas – islã e cristianismo” (Deschamps, 1970, p. 74).

Vicente aponta que,

no contexto histórico, o termo pagão refere-se à mitologia greco-romana, e também às tradições politeístas da Europa e do norte da África antes da cristianização. Num sentido mais amplo, seu significado se estende às religiões contemporâneas, religiões orientais, tradições indígenas das Américas, da Ásia Central, da Austrália e da África tradicional Bantu (Vicente, 2016, p. 117).

No que diz respeito ao assunto em questão, paganismo foi usado pejorativamente por ocidentais para designar a todas as religiões tradicionais africanas. As projeções pejorativas usadas para adjetivar e identificar a tradição Ovimbundu não pararam por aqui.

Ainda há outros investigadores que definiram a Religião Tradicional Africana como culto aos ancestrais. Segundo eles, tudo o que o povo africano considerava como seres espirituais não passava de ancestrais deificados. Como outras terminologias, este termo não é verdadeiro para a Religião Tradicional Africana. Embora não se possa negar que a crença nos ancestrais seja um elemento forte na Religião Tradicional Africana, é preciso afirmar que os ancestrais não são adorados, mas venerados; e a veneração dos ancestrais também não é monopólio da tradição.

Outra palavra aplicada de forma equivocada a tradição religiosa Ovimbundu, é idolatria. “A palavra ídolo tem sua raiz na palavra grega eidolon. No grego, a palavra significa forma, cópia ou figura. Portanto, um objeto que se assemelha a uma pessoa ou animal e adorado como um deus ídolo, imagem” (Lateju, 2022, p. 39). O principal problema com esta palavra é se é apropriado usar esta palavra para descrever toda a religião Ovimbundu? Com as descrições acima, fica claro que a palavra ídolo nunca carrega no início o tom de falsidade, embora tenha adquirido esse significado ao longo do tempo. Portanto à luz da atual nuance depreciativa e desdenhosa da palavra, ela não deve ser usada para descrever qualquer religião.

Além disso, a palavra ídolo não descreve tecnicamente com precisão a religião tradicional dos povos Ovimbundu. Isso ocorre porque as chamadas imagens e ídolos que são vistos na religião são meros símbolos que são representativos da divindade e absolutamente sem sentido, além das conotações espirituais. Assim, é grosseiramente injusto descrever a religião como idolatria. Por exemplo, as imagens de Maria e Jesus na Igreja Católica não transformaram o cristianismo em uma religião idólatra.

Selvagem é outra palavra que tem discriminação racial e étnica em sua raiz. A palavra selvagem está no extremo oposto do polo de civilizado. Selvagem pode ser definido como violento, brutal, não domesticado, como é usado para animais selvagens que não podem ser controlados por seres humanos. Finalmente, Microsoft Encarta Premium Dictionary concorda que é um “termo ofensivo que significa relacionado a uma cultura que não é familiar e percebida como inferior, especialmente uma que não usa tecnologias modernas complexas” (Dictionary *apud* Lateju, 2022, p. 29).

Embora os países desenvolvidos geralmente sejam rápidos em aplicar esta palavra a toda a África, a verdade é que a selvageria está presente no mundo inteiro e não tem nada a ver com desenvolvimento ou subdesenvolvimento. Por exemplo, se uma luta acontece e um homem africano saca seu facão e mata seu oponente, ele é diferente de um americano que saca sua pistola e atira em seu oponente até a morte? É por este motivo que se rejeitaria o uso do termo selvagem para descrever não só a tradição Ovimbundu como também todas as demais religiões tradicionais africanas.

Não é raridade textos em que a tradição religiosa Ovimbundu é descrita como primitiva. O Concise Oxford Dictionary define primitivo como uma referência a algo “antigo, antiquado, simples, rude; original, primário” (Lateju, 2022, p. 28). À luz da maioria das palavras usadas acima para definir primitivo, é óbvio que não é uma palavra apropriada para descrever religiões tradicionais africanas neste caso específico a religião tradicional Ovimbundu. Não há nenhum grupo de pessoas no mundo hoje que possa ser apropriadamente chamado de antigo ou

antiquado. O preconceito no uso desta palavra decorre da noção de que qualquer coisa que não esteja em conformidade com as normas aceitas do mundo ocidental é automaticamente primitiva. Primitivo, conforme usado aqui, significa algo como “atrasado” ou “rude”. Primitivo na maioria dos escritos ocidentais é um termo depreciativo e, portanto, detestável. É errado falar da religião de qualquer povo vivo como primitiva com base em preconceito racial e étnico. Portanto, não é apenas inapropriado, mas também ofensivo descrever a religião tradicional Ovimbundu como primitiva.

Os povos Ovimbundu nutrirem um apresso especial pela natureza, seus elementos como montanhas, rochas, rios, arvores e plantas são tratadas com devida reverencia por causa de sua beleza, significado histórico ou por sua utilidade na vida da comunidade. Para além disso, estes elementos da natureza são reverenciados por serem portadores de espíritos que devem ser respeitados ou temidos.

As crenças tradicionais Ovimbundu moldam a forma como o indivíduo e a comunidade em geral se relacionam com os elementos da natureza. Estas relações harmoniosas entre os seres humanos e o meio ambiente se destacam como encadeamentos que garantem também o equilíbrio ecológico. Estes crenças e perspectivas religiosas tradicionais podem garantir posturas éticas de exploração da natureza tão necessárias para as sociedades contemporâneas que na ânsia de sustentar o capitalismo ferem a terra como se tivessem uma outra por usar. Por hora a questão não é fundamentalmente esta, e sim, demonstrar como as relações entre as sociedades Ovimbundu com a ecologia foram lidas e categorizadas pelos olhares externos.

Em seus esforços de estigmatizar a tradição religiosa Ovimbundu, nestas conjunções onde de crenças e práticas que imprimem reverencia sobre os elementos da natureza, esta tradição fora também pejorativamente alcunhada pelo construto antropológico animismo.

O termo animismo deriva da palavra latina anima, que significa alma. Entende-se, então, por animismo, a “crença numa alma das coisas, num mundo dos espíritos, numa força vital” (Akoun, p. 35). Quanto as origens de uma teoria do animismo, as opiniões são divergentes, onde, para Altuna, o termo foi criado por J. C. Thibault, em 1820²⁰ (Altuna, p. 365). Para Akoun, o criador do termo foi R. R. Marett²¹ (Altuna, p. 362). Em 1866, Edward Bernet Taylor teorizava sobre o termo da seguinte maneira: animismo é a “crença em seres espirituais cuja existência o homem teria imaginado a partir de duas experiências intimamente unidas: a dos sonhos e a da morte (Taylor, 1874, p. 35).

Certamente a melhor compreensão sobre o que vem a ser o animismo é aquela apresentada por Orobator. Segundo o mesmo,

o animismo cobre um vasto espectro de crenças, atitudes e práticas religiosas, cujo denominador comum é a investidura dos objetos naturais com poder energia ou vitalidade – em poucas palavras, a crença nos espíritos corporificada na natureza (Orobator, 2023, p. 37).

Apesar da naturalidade com a qual os missionários se referiam a tradição Ovimbundu como animismo, o inverso não ocorria, nunca os nativos usaram esta palavra para adjetivar suas crenças e práticas religiosas. A utilização do termo animismo para conceituar a religião tradicional Ovimbundu, configura-se num exônimo – “termo usado por um estrangeiro (neste caso, os missionários cristãos) para descrever um outro grupo humano” (Orobator, 2023, p. 39).

A utilização dos exônimos não se configuram como um erro, não necessariamente, uma vez que estes, fazem parte das significações sociolinguísticas e geográficas. O problema reside no fato de não existir qualquer correspondência ou equivalência entre aquilo que os estrangeiros denominam de animismo com o que é crido e praticado pelos nativos. Por esta razão defende-se aqui que o animismo se configura num modo pejorativo e derogatório, como diz Orobator, irracional e reducionista, que tem por hábito simplificar uma realidade muito complexa (Orobator, 2023, p. 40).

É digno de notável consideração que tanto no passado quanto no presente, o termo animista,

tem servido a cientistas sociais, historiadores e teólogos como um instrumento eficiente para significar e codificar a religião alheia, no presente caso a africana, e a evidência demonstra que tal exercício de significação e codificação retrata seu referente como primitivo e idólatra. (Orobator, 2023, p. 40).

A inviabilidade do termo para se referir a tradição Ovimbundu é justificada pelo fato do mesmo ter suas origens a partir de uma interpretação evolucionista da religião, que procurou encontrar a chave para explicar a dinâmica cultural da humanidade e, particularmente, a evolução religiosa. A partir das raízes discriminatórias lançadas por Taylor que “via no animismo a crença elementar em espírito – alma – animando o ser humano e, por analogia, todos os seres” (Taylor *apud* Altuna, p. 112). Segundo o mesmo, os povos primitivos ainda se encontravam na infância. Taylor chegou a fazer a drástica afirmação:

A tese que me aventuro a sustentar é esta muito simplesmente: que o estado selvagem representa, em certa medida, uma condição primitiva da humanidade, a partir da qual se desenvolveu e evoluiu gradualmente a cultura superior, graças a processos que continuam ainda a operar, e o resultado demonstra que, no conjunto, o progresso prevaleceu em muito sobre o retrocesso (Taylor *apud* Altuna, p. 363).

Disto deriva que o animismo é então interpretado como um dos primeiros estágios na trajetória evolucionista da religião, o degrau mais básico da consciência religiosa, conforme esta classificação, diz o filósofo africano Magesa,

animista exemplifica o oposto exato de superior, uma taxonomia colonial das religiões que enrijece o animismo em uma definição normativa de crenças e práticas religiosas primitivas, conferindo-lhe então um extenso rosário de sinônimos que inclui fetichismo, idolatria, superstição, paganismo, totemismo e magia. (Magesa, 1997, p. 14).

Em vista disto, o uso do termo animista como referência a tradição Ovimbundu, consiste numa estratégia de dominação sustentada no seu substrato por uma negação da história destes povos, colocando-os nas margens da existência. Sendo que estes povos se encontram presos num estágio regressivo do processo evolutivo, estes não possuem deuses e sim ídolos, suas práticas ritualísticas, performances, e sua religião não é uma religião de facto antes, uma aproximação tímida e pálida de uma religião verdadeira.

Estas projeções etnocêntricas supondo que a tradição Ovimbundu com suas crenças em seres espirituais representa o estágio inicial de uma da religião dos povos civilizados cujo o ápice consiste na crença em deuses. É nestas distorções e reducionismo de onde os missionários cristãos elaboraram suas justificativas conversionistas e eclodiram numa guerra santa que tinha como finalidade extinguir estas práticas supersticiosas animistas. Estas atitudes não ficaram presas nos tempos históricos. Elas continuam marcando os discursos e as abordagens de vários cristãos que numa atitude de desrespeito e falta de alteridade seguem perpetuando ações de violência contra a religião tradicional.

Como já referenciado acima, apesar da crença, veneração e reverência aos espíritos e as almas e também sobre os elementos da natureza serem componentes da religião tradicional Ovimbundu, porém, estas referências não são fenômenos exclusivos do universo Ocimbundu, nem esgotam seu imenso campo das manifestações e expressões de sua religiosidade tradicional.

Importa ressaltar que estes elementos não são em si mesmos objetos de culto. Isto se evidencia nas análises de vários teóricos e interpretes da religião tradicional como Akoun, que sabiamente afirmou que, “as forças nutridas ou nutridoras, forças criadoras, condicionantes ou dependentes não são, a priori, objeto de um culto; elas só passam a sê-lo na medida em que sofrem o cunho do sagrado” (Akoun, p. 36). Em tom de concordância, quanto a ideia equivocada a respeito das relações alma e objetos, Altuna afirmou dizendo que:

Todavia, nunca os [seguidores da RTA] pensaram que a vida participada, inerente a cada ser, deriva de uma alma própria, de um espírito vivificante. Os [seguidores da RTA] enchem o universo de interação, não, porém, de almas pessoais em cada objeto. E embora admitam que há fenômenos, objetos, lugares, árvores que se tornam habitáculos ou são frequentados por espíritos ou gênios, esta permanência não é constitutiva, mas quase sempre temporária ou acidental (Altuna, p. 368).

Portanto a religião tradicional não deve ser confundida com o animismo, uma vez que o mesmo se configura como uma “descrição inexata e é melhor abandonar esse termo de vez para sempre (Mbiti, 1972, p. 17). Também uma razão importante que contribui para a rejeição do animismo e todas as suas formas de associações com a tradição, é apontada por Vicente ao ressaltar que “o animismo só existe nas civilizações dualistas - por exemplo, a grega -, que não é o caso do mundo negro africano” (Vicente, 2010, p. 114). Poucota ao concluir seus estudos sobre a religião tradicional anui a necessidade de se efetuar o divórcio entre o animismo e a religião tradicional. Afirma:

é necessário, pois, fazer luto do mito das religiões animistas e dos povos animistas, mitos de que, infelizmente, estão repletos os relatórios das Igrejas, os documentos pontifícios e as obras de etnólogos e de investigadores. Esse mito não passa de um conceito vazio (Poucota, 2005, p. 80).

Definitivamente, a religião tradicional Ovimbundu não deve ser considerada animismo uma vez que, no colóquio das religiões realizado em Abidjan, em 1961, a denominação animista foi rejeitada por implicar juízo de valor pejorativo.

Já é um avanço significativo quando povos que outrora submetidos a experiência desumana da colonização conseguem discernir e denunciar discursos e ações que intentam perpetuar a descaracterização cultural, porém, a decolonialidade exige muito mais que denúncias, decolonizar pressupõe a dar voz e lugar a modos de ser, estar e experienciar o mundo. Com isto, tendo feito uma digressão concernente aos estereótipos e equívocos projetados sobre a tradição Ovimbundu, é importante agora dar um passo a diante, aquele que se constitui numa descrição da paisagem que dá forma ao rosto da religião tradicional Ovimbundu.

3.1 Características da religião tradicional

De semelhante modo ao que acontece com as demais etnias africanas, entre os Ovimbundu o conceito de religião neste sentido universal em que tem sido empregado é inexistente, porém, caso o termo religião esteja sendo utilizado conforme o entendimento de Thiessen, isto é, como uma referência a um “sistema cultural de sinais que promete o proveito da vida mediante a correspondência a uma realidade última” (Thiessen, 2009, p. 13), neste sentido existem alguns vocábulos Umbundo que se aplicam, e que com frequência são usados como uma referência ao que usualmente classifica-se como religião ou religiosos.

Dentre estes vocábulos, alguns se destacam pela sua popularidade e capacidade de exaurir os aspectos mais importantes da religião destes povos. Uma palavra muito comum é

Ocitua ou sua variante Ovitua, referem-se aos hábitos e costumes que marcam as sociedades Ovimbundu. Estes hábitos envolvem as mais diversas formas em que as famílias organizam a vida, dizem respeito aos modos de fazer as coisas. A título de exemplo, as famílias Ocimbundu tem formas próprias de celebrar o nascimento de uma criança, realizar um rito de passagem específico, estes hábitos podem experimentar certos graus de variação de família em família.

Uma segunda palavra utilizada pelos Ocimbundu como uma alusão a religião, é etavo, que significa crenças. Os hábitos e costumes (Ovitua) trazem no seu substrato as crenças (etavo). Ou seja, os hábitos e costumes são os comportamentos observáveis nas sociedades Ovimbundu, porém, estes comportamentos são orientados ou normatizados pelas crenças ou tabus.

Um terceiro vocábulo que se configura como o mais importante para os propósitos desta pesquisa é Oviolo. Esta palavra engloba tanto os hábitos e costumes quanto as crenças, é a palavra traduzida por tradição, em sua forma mais completa diz-se Oviolo viepata (Oviolo significando tradição enquanto que viepeta é uma variação de epata que é um sinônimo de família), ou seja, as tradições da família. Os Oviolo referem-se tanto as crenças quanto aos costumes de cada família, em sua forma mais completa é oviolo viepata.

Oviolo também é uma referência aos segredos mais profundos da tradição das famílias, constituem-se como informações importantes que somente algumas pessoas com certos privilégios ou iniciadas podem ter acesso.

Estes conceitos ressaltam o valor da religião como parte integrante da vida de cada indivíduo, da família e da comunidade como um todo. Demonstrado que família e religião estão intimamente relacionadas, deforma que entre os Ovimbundu, a tradição pode ser vista como “um sistema de ritos, regras e práticas que visa preservar e fortalecer a irmandade do povo, da tribo e da família, e aumentar o seu poder” (Lateju, 2022, p. 22).

A observação do comportamento religioso entre os Ovimbundu revela que para estes povos a religião é em primeira instância um conjunto de crenças, tabus, hábitos e costumes a serem observados no âmbito familiar e só em segundo lugar se estende para a comunidade em geral. De modos que apesar de existirem certos especialistas religiosos, é o chefe de família, o homem o principal oficiante, ou a mulher dependendo na natureza da necessidade ou do rito.

Apesar de existir uma forte preocupação com a realidade espiritual, isto é deus, deuses, espíritos e ancestrais, a tradição religiosa Ovimbundu é caracteristicamente pragmática, lida com questões prementes da vida. Como explica Mbiti, no contexto da religião tradicional, “a fé [em Deus] é utilitária e não puramente espiritual, é prática e não mística. Para contatar os antepassados, os familiares realizam os ritos impostos pelo costume” (Mbiti, 1969, p. 67).

A tradição religiosa Ovimbundu, como as demais tradições africanas,

Representam uma estrutura todo envolvente de sentido e prática que regula a governança política, as transações econômicas e as interações sociais. Oferece um conjunto de valores morais, suportados pela crença em espíritos, divindades, deuses, deusas e ancestrais, dentro desta estrutura, adivinhos, herbolários, sacerdotes, sacerdotisas e numerosos especialistas desempenham o papel vital de supervisores da retidão sociopolítica e moral em contextos nos quais, graças a princípios e crenças compartilhados, a prática espiritual parece atravessar a vida de modo harmonioso e não intrusivo (Orobator, 2023, p. 39).

Quando se tem uma compreensão clara sobre a integralidade da tradição e suas dinâmicas dentro da família fica mais fácil entender o papel central que a religião tradicional desempenha na vida destes povos. De maneiras que é impossível um Ocimbundu viver sem a tradição, ou seja,

uma pessoa não pode desligar-se da religião do seu grupo, pois fazê-lo é separar-se das suas raízes, do seu fundamento, do seu contexto de segurança, dos seus parentescos e de todo o grupo daqueles que o tornam consciente da sua própria existência. Ficar sem um desses elementos corporativos da vida é ficar fora de tudo. Portanto, ficar sem religião equivale a uma auto excomunhão de toda a vida da sociedade. (Mbiti, 1969, p. 08).

Isto se aplica também na vida daqueles que experimentaram uma “conversão” para as chamadas grandes religiões mundiais tais como o cristianismo e o islamismo. A tradição permeia a totalidade da vida do indivíduo de formas que dentro dela não há pessoas irreligiosas. Ser humano é pertencer a toda a comunidade, e fazer isso envolve participar das crenças, cerimônias, rituais e festivais dessa comunidade.

Para o Ocimbundu, em todas as coisas deve haver sempre um toque da religião, ela deve segui-lo em todos os momentos e fases da vida. Por exemplo, quando uma criança nasce, é mais natural levá-la aos adivinhos para ter um vislumbre do destino da criança, de modo a não cometer nenhum erro no processo de criação da criança. Na puberdade, a criança também passa por outro conjunto de rituais religiosos. Quando chega a hora de se casar, seriam feitas consultas sobre a escolha do cônjuge e as divindades ancestrais seriam invocadas para abençoar o casamento. Finalmente, quando a morte bate à porta, a religião também tem um papel central a desempenhar.

Por religião tradicional Ovimbundu entende-se como o conjunto das crenças, símbolos, ritos e práticas religiosas praticadas pelos antepassados e que ao longo dos anos tem sido transmitida de geração em geração. Ou seja, refere-se ao

produto do pensamento e das experiências de nossos antepassados e mães, ou seja, homens, mulheres e crianças das gerações anteriores. Eles formaram ideias religiosas, formularam crenças religiosas, observaram cerimônias e rituais religiosos, contaram

provérbios e mitos que carregavam significados religiosos e desenvolveram leis e costumes que salvaguardavam a vida do indivíduo e de sua comunidade (Mbiti, 1969, p. 16).

A religião tradicional constitui-se como o receptáculo onde estão armazenados os mitos, os tabus e as práticas que ajudam as comunidades Ovimbundu se situarem diante da imensidão do universo, a enfrentarem os desafios que lhes são impostos pela natureza e pela complexidade das circunstâncias em a vida se desenvolve.

Dado o seu caráter comunitário, não é possível estabelecer uma data de seu início ou um fundador tal como acontece no cristianismo e islamismo. De acordo com Mbiti,

muitos fatores devem ter desempenhado um papel em seu desenvolvimento. Estes incluem o ambiente geográfico – montanhas, rios, desertos e florestas – a mudança das estações, os poderes da natureza (como terremotos, tempestades e vulcões), calamidades, epidemias, doenças, nascimento e morte e grandes eventos históricos como guerras, invasões de gafanhotos, fome, migrações e assim por diante. A estes deve-se acrescentar a reflexão do homem sobre o universo, as questões sobre sua origem, a terra e o céu, o problema do mal e do sofrimento, os fenômenos da natureza e muitos outros problemas. As ideias e práticas religiosas surgiram e tomaram forma no processo de busca do homem por respostas a essas questões, e como formas de tornar a vida humana mais segura e melhor. Eles foram influenciados pela experiência e reflexão humana. Sem dúvida, muitas das ideias e práticas foram posteriormente abandonadas quando se revelaram inadequadas (Mbiti, 1969, p. 18).

A religião tradicional pertence a toda a comunidade, ela não tem um espírito proselitista, não há conversão, o indivíduo nasce imergido nela. A implicação direta disto é que a religião tradicional,

não é pregada de um povo para outro. Portanto, uma pessoa deve nascer em um determinado povo africano para poder seguir a religião africana nesse grupo. Seria sem sentido e inútil tentar transplantá-lo para uma sociedade totalmente diferente fora da África, a menos que os próprios povos africanos fossem para lá com ele (Mbiti, 1969, p. 20).

Esta é uma das justificativas da forte herança religiosa africana em países como o Brasil. Uma vez que a religião tradicional pertence ao povo, quando africanos foram desterrados de seu solo pátrio, eles levaram consigo em seus corpos e memórias suas crenças, seus valores e seus deuses.

Diferente de outras religiões tais como o cristianismo, na tradição Ovimbundu não há um templo como igreja onde os fiéis se reúnem num dia específico da semana, não há um livro como uma bíblia, no entanto isto não significa que os Ovimbundu não demarcam espaços sagrados e que não tem uma forma de codificar e armazenar suas crenças.

Dada a importância da religião como repositório de onde fluem as respostas que fornecem direção e sentido na vida, as pessoas a consideram útil e significativa em suas vidas e, portanto, permitem que se espalhe livremente. Deste modo os mais velhos Ovimbundu

encontraram várias formas de transmitir a religião. não existindo um magistério, a religião é ensinada no contexto da família, de modo informal. Os pais e outros mais velhos da comunidade, ensinam seus filhos por meio de conversas, provérbios e mitos, bem como pela prática. Os jovens também aprendem sobre isso participando de atividades religiosas, como cerimônias, festivais, rituais e assim por diante.

A religião tradicional Ovimbundu é marcada por uma crença forte na existência de Deus. É digno de nota o fato de que o conceito de Deus nas tradições africanas é multifacetado de formas que, “em cada localidade o conceito de Deus deriva da estrutura sociológica, bem como do clima” (Lateju, 2022, p. 44), entre os povos Ovimbundu acontece o mesmo que ocorre entre os Iorubás e os Bini “onde a sociedade é altamente graduada e hierárquica, Deus é pensado como o Rei Supremo sobre um mundo teocrático” (Lateju, 2022, p. 44).

Para estes povos Deus ou o “ser supremo é a principal das divindades, o ser mais elevado e poderoso, anterior a todo o restante da criação, fruto de origens desconhecidas ou de autogênese” (Olopuna, 2023, p.43).

Os nomes com os quais os Ovimbundu se dirigem a Deus exploram alguns atributos e funções da divindade alguns nomes como Suku Tolô, grande Deus, Deus poderoso sobre tudo, Kalunga, Deus infinito, insondável e também incompreensível. Ukulu Wendamba, literalmente traduz-se como o mais velho dos mais velho como uma referência a antiguidade de Deus, ou seja, o Deus supremo é eterno, inciado, sempre existiu.

O Deus supremo é concebido pelos Ovimbundu como um ser totalmente elevado, transcendente, esta percepção de uma divindade que embora seja o criador de todas as coisas “é um deus criador distante e ausente é uma figura comum nas histórias da criação em África” (Olupona, 2023, p. 43). A semelhança das narrativas da Nigéria e do Zimbábue, os Ovimbundu

retratam uma divindade original que observa o processo criativo, em vez de participar dele diretamente, e deixa para divindades menores o trabalho de geração e manutenção contínua do mundo. É comum ver tal divindade como um deus distante dos assuntos humanos; por essa razão, divindades menores são, em geral, aquelas que a quem se pede socorro (Olupona, 2023, p. 43).

A percepção que se nutre com respeito ao Deus supremo, como um ser elevado, transcendente e que não se relaciona diretamente com o mundo torna necessário a existências de intermediários que podem estabelecer uma conexão entre a divindade distante e os devotos. Dentre estes seres intermediários estão em primeiro lugar estão o que os Ovimbundu chamam de Olosuku vitito ou Oviteka, ou seja, os deuses pequenos ou inferiores.

A questão da relação existente entre o Deus supremo e as divindades inferiores demanda a busca por uma compreensão clara sobre a identidade da tradição Ovimbundu em

relação a sua teontologia, ou seja, como ela se posiciona diante da questão monoteísta e/ou politeísta. Um avanço nesta direção foi dado por Olupona em sua asserção ressalta o fato de que,

alguns grupos consideram o Deus supremo como equivalente as divindades, como um primeiro entre iguais, ou um rei entre chefes. A complexa interconexão entre o Deus supremo e as divindades menores torna as religiões africanas difíceis de se classificar como monoteístas ou politeístas (Olupona, 2023, p. 43).

Embora haja variações consideráveis na Religião Tradicional Africa, também existem pontos de convergências acentuados de modos que é uma questão consensual entre os especialistas que esta polarização binária que exige uma opção entre monoteísmo e politeísmo não é uma questão africana e sim ocidental. De acordo com a filósofa africana Ama Mazama,

a maioria dos africanos acredita em um Deus Supremo que cria o universo ou faz com que ele seja criado, embora se acredite que essa entidade possa permanecer distante porque a Divindade Suprema não é um gerente, mas um criador (Mazama, 2009, p. 25).

É difícil afirmar ao certo como o Deus supremo se relaciona com as demais divindades na cosmologia Ovimbundu. No entanto o que se pode garantir com certeza é que quando esta tradição está em questão, não se está diante de um monoteísmo porque para além do Deus supremo ou Suku, existem outras divindades ainda que inferiores. No entanto, a existências de outras divindades para além do Deus supremo, também não torna a tradição Ovimbundu num politeísmo.

A descrição mais apropriada da percepção acerca de Deus na tradição Ovimbundu, é entende-la como um monoteísmo hierarquizado ou modificado. De acordo com Namukoa,

essa modificação é, entretanto, inevitável por causa da presença de outros seres divinos dentro da estrutura da religião africana. Esses "seres" e "poderes" divinos ocupam um papel subordinado, pois não têm existência absoluta dentro da percepção africana de um governo teocrático unitário (Namukoa, 2000, p. 93).

Deste modo, o Deus supremo é geralmente concebido como uma entidade sobre-humana mais importante, ainda que em questões práticas da vida a ênfase recaia sobre a busca pela assistências de outras deidades. Isso ocorre porque o Deus supremo é visto como o engenheiro do destino e, portanto, em certo sentido originador da causalidade. Enquanto outras divindades e espíritos podem intervir no curso como mediadores (Olupona, 2023, p. 44).

Para além do Deus supremo e das divindades, existe também a crença na existência dos espíritos. Espíritos são entidades fantasmagóricas que formam categorias separadas de seres daqueles chamados divindades. Na crença africana, os espíritos são onipresentes. Não há área ou objeto que não tenha espíritos próprios. Por exemplo, temos os espíritos que habitam árvores,

áreas de moradia, charnecas e outros artefatos. Existem espíritos que habitam rochas, montanhas, colinas e vales. Geralmente, acredita-se que os espíritos podem possuir e podem ser usados para causas boas ou más.

Existem os Ovillembia ou, espíritos fantasmas, segundo Lateju, a origem destes espíritos tem várias causas. Acredita-se entre os Ovimbundu que:

se o morto não for enterrado adequadamente com os ritos necessários, o morto não será admitido na morada dos que partiram e, portanto, se tornará um andarilho com uma existência assombrada sem objetivo. Alguns outros grupos, além disso, acreditam que aqueles que não morreram naturalmente (como aqueles que morreram enforcados, afogados ou de doenças incuráveis ou durante a gravidez) são considerados amaldiçoados e também se tornarão espíritos errantes. Isso também é verdade para aqueles que são considerados como tendo morrido prematuramente. O grupo também inclui aqueles que foram perversos enquanto estavam na Terra e foram excluídos da comunhão das pessoas boas (Lateju, 2022, p. 39).

Existe de semelhante modo a crença nos espíritos guardiões ou protetores. A crença predominante aqui é que a essência da personalidade humana se torna uma espécie de entidade dividida que atua como a contraparte espiritual da pessoa. Ele pode trazer boa sorte e às vezes colocar obstáculos no caminho de alguém. É como resultado disso que o espírito guardião geralmente é apaziguado através de oferendas e orações. Esta crença está profundamente atrelada a ideia da ancestralidade.

Para quem caminha entre os Ovimbundu ainda que seja um visitante estranho, não precisará de muito esforço para perceber que a organização social e a estrutura moral entre os Ovimbundu está profundamente arraigada na crença nos ancestrais. A veneração a estas figuras ocupa um lugar central uma vez que ela se constitui como crença basilar para a formação dos clãs, linhagens e famílias. A base para esta crença reside no fato de que ocorre uma comunicação entre vivos e mortos, estas duas realidades estão interligadas de modos que os mortos são capazes de ser de ajuda ou não para os vivos. De formas que:

Os antepassados tendo transcendido o reino humano, ocupam um domínio superior de existência e estão equipados para conceder honra e bençãos aos membros vivos de sua linhagem. Uma relação de reciprocidade une vivos e mortos: oferendas rituais são dadas em troca de bençãos dos ancestrais. Pelo mesmo motivo, a negligência dos antepassados de uma descendência pode levar ao infortúnio, à doença e até mesmo à morte (Olupona, 2023, p. 51).

Os antepassados como aqueles que estabelecem um elo de conexão com o além, ou com a realidades supranatural, estão presentes em todas as fases da vida do Ocimbundu interagindo com ele de modo especial nos eventos mais significativos da vida como os ritos de passagem, nascimento, puberdade, casamento, morte e etc. é importante considerar que entre estes povos, existe,

á uma demarcação clara entre o Ser Supremo e as divindades, de um lado, e os ancestrais, de outro. Para eles, a Divindade e as divindades pertencem ao mundo supracensível, enquanto os ancestrais são parte integrante da existência dos vivos. Em outras palavras, os ancestrais estão relacionados aos vivos de uma forma que a Divindade e as divindades não estão. Os ancestrais ainda são considerados parte integrante da família ou comunidade à qual pertenciam enquanto estavam na Terra (Lateju, 2022, p. 40).

Os ancestrais, embora ainda relacionados aos vivos, não são mais mortais. Acredita-se que, desde que cruzaram para o mundo sobrenatural, eles foram libertados de todas as restrições do mundo físico e, portanto, podem ajudar seus amigos e parentes que ainda estão presos a essas restrições físicas. Os ancestrais continuam sua existência a partir de uma relação de reciprocidade com os vivos para a sua existência. Olupona elucida este fato da seguinte forma:

É importante notar que os ancestrais precisam de sua descendência para se sustentar no além, assim como os vivos precisam das bênçãos, da sabedoria e da graça de seus antepassados. As pessoas vivas hoje e as do passado dependem umas das outras para sobreviver (Olupona, 2023, p. 52).

Os ancestrais são fatores de unidade e coesão social. Em casos de disputas serias a serem resolvidas em famílias, os ancestrais são chamados, e a prioridade da palavra é dada aos mais velhos por estarem mais perto dos ancestrais, são estes que interagem com os ancestrais e decidem o que agrada ou não aos ancestrais, por estas razões, os mais velhos como interpretes e emissários da vontade dos ancestrais tem maior influência no grupo.

Uma vez que os ancestrais ocupam um lugar de estram importância na tradição Ovimbundu, como resultado de suas enormes responsabilidades e do elevado status espiritual, não é qualquer indivíduo que pode se qualificar para ser um ancestral. Existem alguns requisitos que uma pessoa deve reunir que para ser considerado ancestral:

- Eles devem ter vivido até a velhice
- Eles devem ter tido filhos enquanto estavam na Terra
- Eles devem ter morrido de morte natural
- Eles devem ter vivido vidas que sejam dignas de emulação

Deve-se notar que o culto aos ancestrais na tradição Ovimbundu é um meio de comunhão e comunicação entre aqueles que estão vivos e aqueles que partiram da terra dos vivos. A crença na existência contínua das almas que partiram é simbolizada em celebrações como Ovinganji, ou seja, celebração das máscaras.

A religião tradicional Ovimbundu é uma religião da vida, do cotidiano, ela acontece na interação entre os membros da família e se estende até aos domínios públicos normatizando as

formas destas interações. Um dos contributos mais importantes desta pesquisa ajudar futuros pesquisadores sejam estes historiadores, antropólogos, sociólogos e cientistas da religião a evitarem o erro de observar esta tradição a partir das lentes do cristianismo ou de qualquer outra religião ocidental.

Sendo uma religião praticada por povos de tradição oral, seus códigos não se encontram circunscritos num texto como uma bíblia, e seus membros praticantes não se reúnem a cada domingo numa igreja. Diferente disto, a religião tradicional encontra-se na integralidade da experiencia da vida, ela está onde o Ocimbundu está. Como diz a frase de sabedoria Ocimbundu: Ovindele visoneã malivulu, etu tusoneã kovitima, ou seja: “Os brancos (no sentido de Ocidental) escrevem em livros nós (os Ovimbundu), escrevemos nos corações”.

Nestas convergências, os conhecimentos sobre os antepassados, as divindades, as histórias da tribo, dos clãs e das famílias são transmitidas para as novas gerações por meio de provérbios, cânticos, pousias de louvor e conversas face a face.

É de carácter importante abrir aqui um parêntese a respeito das incompreensões imprimidas sobre a tradição Ovimbundu e de modo genérico também imprimidas sobre as tradições africanas. Dado o seu carácter oral o olhar externo ocidental caracterizou estas culturas como espaços historicamente pobre e desprovidos de uma extensa cultura escrita. Certamente estas conclusões constituem-se como equívocos pois, as culturas africanas possuem uma riqueza histórica e uma ampla tradição escrita. A título de exemplo:

Os hieroglifos egípcios são uma das línguas mais antigas escritas. A alta civilização cristã da Etiópia criou enorme *corpus* literário em Ge'ez e preservou uma série de importantes documentos cristãos em tradução. De modo, similar, a civilização muçulmana do norte da África não só detinha um grande *corpus* de literatura original em árabe, especialmente textos médicos e científicos, mas também preservou uma tremenda quantidade de textos antigos, que ela introduziu na Europa medieval, entrando pela Espanha. em todos os lugares onde o islã foi introduzido na África, o árabe escrito veio junto. Uma das maiores universidades do mundo na era medieval estava localizada em Tombuctu, no império de Mali. Acredita-se que as bibliotecas tinham provavelmente mais de um milhão de volumes em árabe (Olupona, 2023, p. 110).

Estes dados revestem-se importância incomparável como provas da presença da tradição escrita na África, não que isto seja uma prova necessária como justificativa para os africanos na busca de aceitação ou igualdade. Isto não tem muita relevância para as culturas e povos africanos, os tempos em que África e os africanos precisavam apresentar provas para autenticarem a veracidade de sua história jaz perdido no passado.

Estes são apresentados aqui apenas como uma forma de expressar o que o fato das tradições culturais africanas terem uma primazia à oralidade e não a palavra escrita “é mais uma questão de preferência e não de necessidade” (Olupona, 2023, p. 110).

Não é preciso muito esforço para perceber o lugar de importância que se dá a palavra nas tradições africanas, este lugar de importância da palavra e da fala, pode ser notado

nas muitas palavras que diversos grupos culturais usam para descrever uma pessoa sabia ou inteligente. A maioria das sociedades africanas elogia os cantores que recitam não apenas a linhagem de uma pessoa, mas também as realizações dessa linhagem ou desse clã. As palavras tem poder. Essa dimensão performativa das sociedades africanas torna-se ainda mais evidente na prática religiosa (Olupona, 2023, p. 110).

Os cânticos, enigmas, provérbios e ditados são de importância incomparável dentro das comunidades Ovimbundu. Como veículos de sabedoria, conhecimento e experiências capazes de oferecer orientação e direcionamento na vida, constituem-se com importantes repositórios dos valores e ideias religiosas. Os provérbios estão saturados da religião, como diz e muito bem, Mbiti:

Eles contêm crenças religiosas, ideias, moral e advertências. Eles falam sobre Deus, o mundo, o homem, as relações humanas, a natureza das coisas e assim por diante. Eles são inseridos no ambiente cultural e social das pessoas que os produziram e os utilizam. Como os provérbios são curtos, é fácil lembrá-los. Muitas pessoas conhecem muitos provérbios e são hábeis em usá-los no momento certo para o propósito certo. Como os provérbios são facilmente transmitidos de uma pessoa para outra, descobrimos que muitos deles remontam a várias gerações (Mbiti, 1969, p. 23).

Os provérbios antes de serem pronunciados são precedidos por uma máxima ou espécie de refrão que alude a procedência religiosa da sabedoria a ser explorada. O refrão ou máxima é: “Akulu wocimbundu wata olusapo ati”. Ou seja, “os mais velhos Ocimbundu tem um provérbio que diz”, em seguida vem o então o provérbio. A referência aos mais velhos, expressa a crença na figura ancestral como fonte de graça, prosperidade e orientação.

Para os Ovimbundu nomear um filho não é apenas uma forma de identifica-lo ou diferencia-lo de outras pessoas. O nome carrega fortes pressupostos religiosos. Na tradição Ovimbundu nomear é uma forma de eternizar experiências, expressar desejos, tecer elogios a divindades ou até mesmo afugentar os maus espíritos ou espíritos da morte.

Dada importância dos nomes sejam estes de pessoas ou de lugares, uma das formas de estudar e compreender a tradição Ovimbundu é através dos nomes que as pessoas, coisas e lugares recebem. Dizem os Ovimbundu que “onduko ikwamakwama”, isto é, “o nome segue a pessoa”. Quando um pai deseja ou mãe nomeia seu filho ela expressa os seus desejos mais profundos a respeito do que ele/a espera que seu filho venha a ser. Por esta razão é comum entre os Ovimbundu as pessoas terem nomes que apontam para qualidades morais como Cisole

(Tchissole) aquela que ama, Longenda (Longuenda) misericordioso, Katemi (não iracundo, longânimo), Cilombo (Tchilombo) acolhedora.

É comum as pessoas não terem nomes próprios, ou seja, os nomes não são atribuídos conforme a criatividade dos progenitores necessariamente uma que é através dos nomes em que os membros da família são eternizados. Os recém nascidos recebem nomes dos familiares mais próximos ou de pessoas cuja notoriedade e importância se estende a toda comunidade e uma vez que estas pessoas partem através da morte para a realidade desencarnada, estes nomes são usados como forma de invocação do auxílio dos ancestrais. Este gesto demonstra evidentemente que para estes povos como diz Mbiti, “a morte não é o fim da vida, pelo contrário, o falecido volta a renascer na pessoa que recebe o mesmo nome” (Mbiti, 1967, p. 24).

Os nomes como lugares de expressão das ideias, afeições e aspirações religiosas demonstram que a fé dos Ovimbundu não se resume ao que eles fazem, mas, acima de tudo naquilo que eles são, seus corpos são em si e por si mesmos constituem-se como espaços religiosos.

A tradição religiosa Ovimbundu também pode ser encontrada nas crenças e costumes tal como acontece nas demais religiões tradicionais africanas. Mbiti apesar de ser um teólogo cristão deu contributo considerável para o estudo e entendimento correto das religiões indígenas. Quanto as crenças e costumes como expressões da tradição religiosa, diz Mbiti que:

Todo povo africano tem um conjunto de crenças e costumes. As crenças são uma parte essencial da religião. Os costumes nem sempre são religiosos, mas muitos contêm ideias religiosas. A religião ajuda a fortalecer e perpetuar alguns dos costumes; e, por sua vez, os costumes fazem o mesmo com a religião. Crenças e costumes muitas vezes andam juntos. Eles cobrem todas as áreas da vida. As crenças geralmente lidam com ideias religiosas; os costumes lidam com o que as pessoas normalmente aprovam e fazem (Mbiti 1969, p. 26).

Todas as pessoas precisam de certo tipo de crenças na vida, elas são importantes e essenciais servindo de mapa mental condicionando cada movimento no cotidiano. As crenças religiosas residem no substrato da cosmo percepção dos povos Ovimbundu, estas são tão fortes que modelam a totalidade do comportamento social. Com isto, segue que uma compreensão do comportamento religioso deve passar rigorosamente por um estudo das crenças que normatizam os hábitos e costumes.

A tradição Ovimbundu é também caracterizada pela produção de considerável riqueza material, e pela inexistência de linhas claras que separam o secular do religioso é natural que toda produção artística e cultural esteja saturada de ideias religiosas. Objetos como máscaras, estatuas, cajados entre outros não tem finalidade ornamental exclusivamente, estes muitas vezes

servem para abrigar ou representar os espíritos, eles foram projetados para interagirem com o povo, desempenham funções nas práticas religiosas inspirando temor, reverência, alegria e esperança.

É importante ressaltar o fato de que objetos artísticos como dos cajados, estaturas, esculturas, coroas e mascarás são “representações tangíveis de deuses, ancestrais ou entidades divinas, ou então são feitos para honra-los ou invoca-los. Tais objetos muitas vezes também servem como talismãs de proteção” (Olupona, 2023, p. 100).

Estes objetos artísticos não servem apenas a funções decorativas ou ornamentais, os mais comuns como cajados, estatuas, imagens e receptáculos,

são utilizados de múltiplas maneiras, como representações de ancestrais e recipientes para armazenar medicamentos tradicionais. As vezes são usadas como receptáculos espirituais que aprimoram os remédios, ou como vasos para guardar os ingredientes mágicos que fortalecem uma entidade espiritual (Olupona, 2023, p. 102).

Associado aos objetos artísticos que tem contributo extraordinário para a compreensão da tradição destes povos, estão os lugares. Alguns espaços geográficos são separados exclusivamente para finalidades religiosas, estes espaços são tidos como verdadeiros santuário espaços que inspiram reverência e temor. De acordo com Mbiti,

alguns santuários pertencem a uma família, como aqueles ligados a membros falecidos da família ou seus túmulos. Outros pertencem à comunidade e muitas vezes estão em bosques, rochas, cavernas, colinas, montanhas, debaixo de certas árvores e lugares semelhantes. As pessoas respeitam esses lugares e, em algumas sociedades, nenhum pássaro, animal ou ser humano pode ser morto se estiver escondido nesses lugares (Mbiti, 1969, p. 30).

Estes espaços sagrados alguns são feitos pela comunidade sob orientação dos mais velhos no caso, os responsáveis pelas questões religiosas. A título de exemplo estão os Akokoto, casa onde são armazenados os crânios (caveiras) dos Sobas (líderes comunitários que servem como regentes nas questões tanto civis quanto religiosas). Outros espaços utilizados como santuários são os lugares naturais como rios, lagos, montanhas, praias, mar entre outros.

Os santuário ou lugares sagrados, espaços de encontro com Deus, com os espíritos e ancestrais, ali, as famílias ou a comunidade realizam cerimônias, trazem sacrifícios e oferendas como alimentos, aves, animais, utensílios, ferramentas e até mesmo moedas. Estes são espaços de devoção, orações e invocações.

Um dos elementos importantes da tradição religiosa dos povos Ovimbundu é a questão da relação causalidade e efeito. Os Ovimbundu entendem que todo e qualquer acontecimento na vida não vão ou fortuito. Os eventos que marcam o cotidiano não são meros acasos, pelo contrário, manifestam-se como fenômenos naturais que tem no substrato causas espirituais. Por

isso os Ovimbundu imprimem um esforço na busca de compreensão e esclarecimento das causas por de trás de cada acontecimento através da arte divinatória.

Segundo Lateju, a arte divinatória ou Okutaã como se referem os Ovimbundu, consiste na “arte de tentar prever o futuro ou revelar a mente das divindades ou espíritos e revelar o desconhecido” (Lateju, 2022, p. 81).

Os sacerdotes religiosos como Sobas, Kimbandeiros, Curandeiros e feiticeiros se encarregam das práticas divinatórias. Porém, existem pessoas que não são necessariamente sacerdotes ou sacerdotisas que aprenderam a dominar a arte da divinação e são procuradas em momentos de necessidade.

A divinação ou adivinhação é uma arte importante entre os Ovimbundu pois, através da mesma vários problemas são enfrentados pela sociedade e pelos indivíduos. A divinação é importante por que por meio dela a vontade das divindades e a sabedoria e orientação dos ancestrais tornam-se conhecidas. Estes especialistas são consultados quando artigos são roubados e precisam ser encontrados, na escolha dos cônjuges, em casos de disputas familiares e na busca pela cura de uma determinada enfermidade.

Os aspectos e características da tradição religiosa Ovimbundu aqui apresentados ainda que importantes e por demais elucidativos, estes não dão conta da totalidade da riqueza espiritual, simbólica e material desta tradição. É necessário um espaço mais extenso para efeitos. Por hora as características aqui apresentadas ajudam a compreender como esta tradição resistiu aos processos de colonização e cristianização, e as formas e roupagens com as quais ela se apresenta na modernidade.

3.2 Tradição e resistência Ovimbundu.

“Não importa quantas vezes um leopardo cruze um rio, ele nunca perderá as suas pintas”. Este famoso provérbio africano expressa de forma cirúrgica a natureza da tradição religiosa Ovimbundu nas suas relações com o violento processo de colonização e cristianização de formas que estes dois eventos que são por essência forças catalizadoras de destruição foram incapazes de apagar a tradição em sua integralidade.

Ao longo dos anos, a tradição religiosa destes povos encontrou modos de resistir e sobreviver. Estes novos modos de existência configuraram-se como a busca de equilíbrio entre manter a tradição e adaptar-se a nova conjuntura social que pregava a assimilação dos modos de ser, estar e experienciar a realidade em termos propriamente ocidentais.

Uma observação ainda que despretensiosa seja esta da história quanto da atual configuração das sociedades Ocimbundu evidencia que de fato o cristianismo em suas mais

diversas vertentes fincou suas raízes em solo Ovimbundu e certamente veio para ficar, e isto, é uma questão irreversível.

Em todos os cantos é notório a presença de uma igreja. As igrejas estão presentes desde as regiões mais recônditas aos grandes centros, a cada domingo é comum famílias inteiras a fluírem os numerosos cultos com corais gigantes, orações efervescentes dominadas pela temática da cura e da libertação, grandes oradores falando por horas levando os fiéis quase que ao delírio. Nas cidades e nos vilarejos é comum a realização de campanhas de evangelização em massa e certamente “conversões” em massa.

Existem várias narrativas que tentam dar conta deste crescimento astronômico do cristianismo entre os Ovimbundu desde aqueles que apontam para habilidade de seus pregadores, aqueles que apresentam a natureza da mensagem que promete um proveito melhor da vida para um público caracteristicamente pobre, vulgo, a famosa teologia da prosperidade.

No entanto dentre todas as justificativas nenhuma parasse mais coerente do que aquela que fala sobre a natureza religiosa do Ocimbundu como a razão das adesões e crescimento em massa do cristianismo. O Ocimbundu é um ser religioso. Dada a sua abertura para a experiência religiosa é natural que o cristianismo encontre também o seu lugar nas sociedades Ovimbundu.

Ao longo desta pesquisa tem sido realçado o apreço africano pelas questões religiosas e a tendência destes povos africanos saberem viver apenas dentro de contextos saturados de ideias e práticas religiosas. De formas que a chegada do cristianismo entre os Ovimbundu não significou a morte da religião tradicional, o cristianismo apesar de seus representantes não foi uma ameaça total para a religião tradicional dos Ovimbundu e das demais tradições africanas isto porque,

quando os africanos se convertem a outras religiões, muitas vezes misturam a sua religião tradicional com aquela a que se converteram. Dessa forma, eles pensam e sentem que não estão perdendo algo valioso, mas estão ganhando algo de ambos os sistemas religiosos (Mbiti, 1969, p. 30).

Disto deriva que o crescimento do cristianismo, as adesões em massa e as “conversões”, não devem de forma alguma serem entendidas como um rompimento radical com a religião tradicional, esta última sagrou-se resiliente e seguiu demonstrado sua vitalidade. Este é um fato que desperta a atenção de todo observador e estudioso, que diante disto é inevitável que se faça o mesmo questionamento que ocorreu ao historiador nigeriano Edemeh ao expressar sua gritante indagação:

como o Cristianismo, que é altamente organizado, armado com uma Escritura, um exército de missionários e apoiado por uma cultura aclamada superior;

inesperadamente não pôde e ainda não pode dizimar a religião julgada inferior dos africanos? (Edemeh, 2020, p. 49).

O cristianismo cresce de forma galopante, mas não as custas da religião tradicional pelo contrário, este crescimento é predicado pela forte relação que os nativos tem com suas tradições que se constituem no solo em que o cristianismo se encontra hoje plantado.

Os povos Ovimbundu são profundamente apegados a religião tradicional de formas que a adesão destes povos ao cristianismo conduzido por várias motivações que partem desde a força do colonialismo à estratificação social onde fazer parte dos assimilados, ou seja, da classe privilegiada com acesso aos bens públicos que tinha como parte do bojo de suas exigências o abandono da língua nativa e da religião tradicional foram incapazes de suprimir de forma definitiva a tal tradição religiosa.

Dado que a presente pesquisa se desenvolve na esteira da teoria decolonial, que prove novas perspectivas de análises críticas aos aspectos econômicos, sócio-políticos, culturais e religiosos nas sociedades ora colonizadas, esta teoria também oferece “novos e ricos insights sobre o processo de conversão especialmente no contexto missionário, examinando a experiência de milhares de pessoas na África, Ásia e América Latina com o imperialismo e a colonização” (Rambo, 1999, p. 262).

Nesta conjuntura de forças Lewis R. Rambo, chegou ainda afirmar dizendo que:

a esmagadora presença de poder militar, econômico e cultural moldou as super estruturas infraestruturas de sociedades, culturas, economias e subjetividades de povos oprimidos em todo o mundo. A conversão para várias religiões “mundiais” (especialmente o cristianismo) é interpretada como parte da “colonialização da mente e dos espíritos” dos povos dominados (Rambo, 1999, p. 262).

Paradoxalmente no contexto dos povos Ovimbundu, a conversão deve ser necessariamente interpretada simultaneamente como uma mistura complexa de submissão e resistência no processo, pois, a “a teoria pós-colonial alerta o teórico da conversão para a dinâmica da natureza dialética da conversão. Na verdade, o “convertido” frequentemente muda o “conversor”, em alguns casos radicalmente. Além disso, o “sincretismo” da religião “mundial” e da religião “indígena” às vezes cria uma nova perspectiva religiosa vibrante e criativa, independente” (Rambo, 1999, p. 262).

A religião tradicional demonstrou-se resiliente face aos encontros com o cristianismo, por esta razão a conversão ao cristianismo nas sociedades Ovimbundu não deve ser entendida “como um processo linear, que marca o renascimento dos indivíduos e a assunção de uma nova identidade à medida que são assimilados pelo rebanho cristão” (Mokhoathi, 2020, p. 01), esta seria uma percepção por demais simplista uma vez que a conversão nunca ocorre a partir de um

vazio histórico e cultural. E sedo que os nativos Ocimbundu possuem sua própria visão de mundo que por gerações se constitui como o substrato do qual fluem as crenças e valores que dão forma a cultura e que normatizam o comportamento social, e esta visão de mundo é diferente e em muitos aspectos contraditória a perspectiva de vida cristã.

Os Ovimbundu ao se converterem ao cristianismo, eles não abandonaram totalmente suas crenças tradicionais, não ocorreu o que de fato se esperava no entendimento cristão de conversão, isto é, “uma mudança radical de vida” (Stiles, 2015, p. 85), ou “uma mudança da mente e da totalidade da atitude interior para com a vida” (Coenen, 2000, p. 418), este entendimento de conversão como uma experiência religiosa que influencia no que há de mais íntimo na subjetividade do indivíduo envolvendo suas emoções, crenças e valores e ocasionando uma ressignificação em toda a sua vida e comportamento (Valle, 2022, p. 170), não se aplica de forma total à experiência dos Ovimbundu com o cristianismo.

A conversão destes nativos Ovimbundu não consistiu numa substituição total e acrítica da tradição, e também, não foi meramente uma conversão passiva e submissa, antes, resistente e inovadora porque estes povos ao professarem a fé cristã consciente ou inconscientemente continuaram praticando e recorrendo a sua experiência religiosa tradicional. De modos que, enquanto que “o Deus cristão pode ser adorado no domingo, outros dias são para os deuses tradicionais. E em alguns casos, os adeptos professam o cristianismo abertamente enquanto recorrem aos deuses tradicionais secretamente” (Edimeh, 2020, p. 50).

Esta relação complexa entre o cristianismo e a religião tradicional nas sociedades Ovimbundu revela a necessidade de estudos e reflexões serias sobre a identidade destes povos nestes processos uma vez que, mesmo tendo aderido a filiação religiosa cristã senguem simultaneamente mantendo crenças e práticas propriamente tradicionais. Mugambi observa que “por um lado, os convertidos indígenas aceitaram a normas introduzidas pelos missionários que não viam nada de valioso na sua cultura. E por outro lado, os convertidos não podiam negar a sua própria identidade cultural” (Mugambi, 2002, p. 519-520). A implicação direta disto reside no fato de que, sobre os Ovimbundu, recaia a dura responsabilidade de “escolher entre o pertencimento denominacional e a identidade cultural” (Edimeh, 2020, p. 03).

Esta encruzilhada a que os Ovimbundu se viram emergidos, se configurou num dilema, onde, eles não poderiam simplesmente substituir a sua pertença denominacional pela sua herança cultural e religiosa sem que isto resulta-se numa perda do senso de sentido, orientação e consciência da vida e da realidade. “No entanto, não poderiam tornar-se europeus ou Americanos meramente por adotarem alguns aspectos das normas externas de conduta”

(Mugambi, 2002, p. 519–520). O Bispo William que foi um cristão de origem Massai descreve de forma vivida este dilema da conversão dos indígenas nos seguintes termos:

O novo cristão sobe das águas da fonte e volta para sua casa ou aldeia com seus companheiros de tribo, homens de sua própria nação e raça: como deve ser a relação prática entre a nova vida e a velha? Como catecúmeno ele tem de enfrentá-lo, mas agora, branco da pia da regeneração, ele volta para casa com uma nova urgência, como caminhará digno da vocação com que é chamado? Na graça, ele entrou numa nova sociedade, a sua vida foi elevada a um novo modo. Mas embora não seja mais do mundo, ele ainda está no mundo: ele tem que viver sua fé na vida cotidiana. Repetidamente surgirão situações em que ele poderá facilmente colocar em risco a nova saúde de sua alma. O costume exigirá sua participação com seus parentes e em muitos dos quais ele pode sentir uma verdadeira desconfiança e, ainda assim, se ele se recusa a se associar com seus companheiros de tribo no que é considerado atos essenciais de cidadania e deveres para com a comunidade, ele começa a correr o risco de cortar e desligar-se completamente e, no final, tornar-se um pária. Se sua própria tribo entrar onde ele nasceu não o reconhece mais, é impossível para ele se tornar um membro real de qualquer outra tribo ou povo. Ele pode realmente fazer o seu melhor para imitar os modos de outra raça, e outra raça pode fazer o seu melhor para lhe oferecer camaradagem e torná-lo seu associado na medida do possível; mas mais do que um associado que ele não pode se tornar (William, 1950, p. 04).

Diante do dilema que impõe uma escolha entre a nova filiação religiosa e a tradição, com adendo preferencial a primeira, a solução mais razoável foi justapor as duas tradições religiosas. Esta justaposição das duas tradições evitou o extremo de o Ocimbundu se afastar de forma completa da “herança que seus ancestrais lhe deixaram, o ambiente mental e espiritual de seus primeiros anos, e separar-se de tudo o que até então considerara sagrado” (Willoughby, 1970, p. 19).

Ter as duas tradições religiosas uma sobrepondo a outra constitui-se num recurso que para os Ovimbundu, manifestou-se positivo uma vez que ao passo que evita alguma forma de alienação da herança de seus antepassados, de formas que mesmo convertidos continuaram praticando de forma secreta a religião tradicional, em simultâneo passaram a entender-se também como cristãos e em muitos casos, a nova fé cristã era apenas uma forma envelopada cujo conteúdo eram as crenças tradicionais. Como observa Mndende, eles resolveram “sentar-se em cima do muro” (Mndende, 2009, p. 01), tornando-se cristãos em público, mas apoiantes da religião tradicional em privado.

Isto, torna impossível falar-se de uma conversão religiosa da religião tradicional ao cristianismo como um movimento absoluto que logrou sucesso. Não é possível definir a adesão destes povos a fé cristã como “resultado de um processo completo de adoção; ou ainda, mais propriamente, em certos casos, de substituição” (Banagia, 2009, p. 205). O fracasso de uma conversão absoluta tal como pretendida pelos missionários é evidenciado pelo fato de os Ovimbundu embora tenham adotado uma estética de vida propriamente cristã, permitindo que as ideias cristãs influenciem alguns aspectos superficiais de sua cultura como formas de vestir

e falar, o substrato mais profundo da cultura, a sua cosmopercepção manteve-se intata. Por esta razão é comum cristãos fervorosos e que desempenham muitas vezes funções de liderança nos círculos cristãos nos momentos mais cruciais de suas vidas como nascimento, ritos de passagens, crises de saúde, a busca por ascensão profissional e acima de tudo em questões ligada a morte de um ante querido, nestas situações é natural que os Ovimbundu recorram as ideias e práticas da religião tradicional.

Tal como fora elucidado ao longo desta pesquisa, em conformidade com a cosmopercepção dos Ovimbundu, a realidade é muito mais do que o imediatamente visível e tangível, está profundamente permeada pelas dimensões sagradas disto resulta que não se pode falar em medicina e cuidados da saúde sem religião. Para os Ovimbundu, as enfermidades se originam de alterações puramente biológicas e que seguindo a prescrição medica adequada estes males podem ser solucionados.

Se a realidade é profundamente influenciada pelo universo dos espíritos, é dali que também se originam as doenças e portanto os processos de curas, de acordo os estes povos, não devem limitar-se ao cuidado do corpo, antes, devem envolver intervenções de ordem espirituais, é por esta razão que mesmo aderindo ao cristianismo é muito comum um doente Ovimbundu ao passo que busca auxílio na medicina convencional, sendo acompanhado pelos médicos em hospitais, o doente é também auxiliado pelas orações de seu sacerdote cristão e em simultâneo busca o auxílio dos Ovimbanda (Curandeiros tradicionais), que através de práticas divinatórias descobrem o diagnóstico, as causas da doença e concomitantemente prescrevem a medicação a base da medicina tradicional.

De acordo com dos Santos, um outro elemento importante onde se evidencia de forma vivida a sobreposição religiosa entre as duas tradições (Ocimbundu e Cristã) em intercessão, aponta-se de forma objetiva as questões relacionadas ao acesso a informações ocultas,

“as crenças cristãs em profecias e visões, pois há crença que Deus revela o futuro e as causas do infortúnio por meio de visões, também se encontram enraizadas na cultura africana” (dos Santos, 2023, p. 30).

E estas crenças cristãs encontraram ecos e similaridades nas crenças e práticas tradicionais de formas que nelas, os povos Ovimbundu encontraram uma base para a legitimação e continuidade da arte divinatória.

Exemplos como estes descritos acima demonstram que nesta sobreposição religiosa, o cristianismo foi muitas vezes usado como um meio para expressar as crenças tradicionais como forma de prevenir represálias, e acusações de práticas por suposição idolatras. Esta sobreposição ainda que positiva para alguns, para outros nem tanto. Sendo o cristianismo um

sistema de fé exclusivista, o que de acordo com Ribeiro significa que o cristianismo se define ou pelo menos se definia

como uma realidade monocultural equivale a dizer que por ter sido gestado numa cultura forte, como a do Ocidente, que se impõe ao mundo como única e verdadeira cultura, de igual modo, por ser uma religião forte frente às outras, também se apresenta ao mundo como única e verdadeira religião (Ribeiro, 2018, p. 159).

O cristianismo conforme chegou entre os Ovimbundu seja por vias católicas ou protestantes, entendia-se como depositaria exclusiva da fé verdadeira e, portanto, única via possível de salvação frente as demais opções. Este exclusivismo era simbolizado pelo velho axioma “extra ecclesiam nulla salus”, (fora da Igreja não há salvação)” (Ribeiro, 2018, p. 157).

O exclusivismo cristão enrijecido, sem abertura para o diálogo e a alteridade interpretou a interseccionalidade entre o cristianismo e a religião tradicional Ovimbundu como uma forma de contaminação, ou seja, como um sincretismo. No entanto, a interpretação do sincretismo como algo negativo que expressa uma falha no processo de contextualização da mensagem cristã e que por tanto culmina numa pratica de fé infiel a nova fé deve ser superado, porque, como muito bem afirmou Sáez, que no encontro intercultural e religioso, até

mesmo uma religião dita mundial, desse modo, pode deixar de ser vista como bloco monolítico e incólume a conformar identicamente as pessoas por onde quer que seja levada, passando a ser afetada das maneiras mais diversas por seus novos coletivos de fiéis (Sáez, 1999, p. 49-50).

Deste modo, é importante lembrar que o sincretismo não consiste entao num resultado negativo que a tradição Ovimbundu impôs sobre o cristianismo ao manchar sua pureza nos imbrólios de uma tradição impura, pelo contrário, tal como já afirmou Soares,

o sincretismo sempre esteve e permanece presente nas relações históricas entre as religiões. Até quem o rejeita, em geral o faz a partir de uma religião que também é, em alguma medida, sincrética (Soares, 2008, p. 29).

Isto implica que “o sincretismo como condição sociológica de toda religião, afinal, nenhuma delas, como fato cultural, existe independentemente das várias tradições de que é tributária” (Soares, 2008, p. 36-37), e o cristianismo ainda que se prese “universalista, chamando para si a responsabilidade de conter em, principio, toda a pluralidade encontrável no gênero humano” (Soares, 2008, p. 30), não pode se subtrair ao sincretismo. A religião cristã, independentemente e muitos antes de seu encontro com a tradição Ovimbundu ela já é por si so, uma religião sincrética. isto se torna ainda mais evidente no contexto seu encontro com as tradições africanas, com isto concorda Roxborough ao afirmar que, “todas as igrejas cristãs são

sincréticas, e quanto mais indígena for uma igreja africana mais sincrética ela será” (Roxborough, 2014, 01).

A ideia de uma fé pura incontaminada revela-se utópica diante deste fato. O cientista da religião Rafael Shoji anui a esta mesma ideia ao afirmar de modo definitivo que “de fato, tradições puras e livres de incoerência conforme descritas em textos sagrados e livros didáticos são quase impossíveis de encontrar na realidade social” (Shoji, 2022, p. 478).

Deste modo a conversão cristã descrita como uma mudança de fidelidade religiosa no caso, voltada para o Jesus do Cristianismo exclusivamente é inadequada. A conversão na história do cristianismo deve necessariamente ser interpretada “como imperfeita ainda que se continue chamando-a de conversão” (Roxborough, 2014, p. 02). Neste processo de conversão o sincretismo configura-se como o amálgama onde as experiências religiosas se influenciam mutuamente.

Avaliando deste prisma, a crítica a que muitos Ovimbundu constantemente são expostos e obrigados a apresentar um argumento convincente em relação as suas atitudes que expressam certamente uma fusão de elementos de ambos os universos religiosos revela-se descabida e, portanto, desnecessária uma vez que os mesmos não podem ser interpretados como inventores de certo tipo de sincretismo. Pois, o sincretismo como resultado do encontro entre realidades culturais distintas, diz Soares,

ocorre na história dos povos um autêntico jogo dialético em que, primeiramente, o povo vencedor tenta impor-se eliminando a religião do povo vencido (antítese); em seguida, o dominador acaba aceitando os elementos mais válidos ou mais fortes dos oprimidos (tolerância, coexistência pacífica); no final, chega-se a uma síntese (Soares, 2008, p. 30).

O sincretismo vem sendo redimido de suas conotações negativas e ganhando cada vez mais um sentido positivo tal como ele aparece nos escritos de Soares onde o conceito é entendido não mais como “uma etapa rumo ao cristianismo total, mas a evidência de que nenhuma religião tem forças, permissão ou mandato para esgotar o Sentido da Vida (Soares, 2008, p. 37), no entanto, este conceito ainda não é o melhor a ser utilizado na busca de uma compreensão clara e justa da complexidade dos Ovimbundu na zona de intercessionalidade religiosa uma vez que “a sincretização do Cristianismo com a religião tradicional denota a corrupção do cristianismo na percepção da maioria de cristãos e teólogos (Ademo, 2011, p. 16).

Ainda a respeito dos sentidos que o conceito pode tomar, Peter Van der Veer,

considera que o termo sincretismo faz parte do debate sobre religião, refere-se a uma política de diferença e identidade e que a noção de poder é crucial no seu entendimento, se parando as práticas verdadeiras das falsas. Afirma que o sincretismo

é visto positivamente, por alguns, como por promover a tolerância e negativamente, por outros, por promover o declínio da fé pura (der Veer *apud* Ferreti, 2014, p. 20).

Considerando a dificuldade no uso do conceito de sincretismo, sem conotações teológicas que depreciem outras religiões, tornando então o conceito incapaz de dar conta do fenômeno religioso entre os Ovimbundu uma vez que o mesmo ainda tende a sugerir “a mistura de elementos estrangeiros e não-cristãos com (supostamente ‘puras’, ‘autênticas’) crenças e práticas cristãs” (McGuire 2008:189), descartar o sincretismo neste caso, não anula diz Shoji, “a necessidade de uma teoria que tenha como objetivo a lógica da combinatória religiosa, delineando critérios de sobrevivências e combinações” (Shoji, 2022, p. 478), portanto, na busca de uma lente teórica alternativa Mokhoathi acertadamente afirmou que em lugar do sincretismo, “o conceito de “hibridismo” religioso é uma metáfora engenhosa para descrever a cultura e discurso religioso africano (Mokhoathi, 2020, p. 08).

Vários teóricos ao reconhecerem leves distinções entre os dois conceitos entendem que a opção por um ou pelo outro é apenas uma questão de preferência. Ferreti por exemplo ao analisar o sincretismo e o hibridismo na cultura popular brasileira encerra um de seus argumentos da seguinte forma:

Podemos concluir dizendo que não reconhecemos a existência de grandes diferenças entre sincretismo e hibridismo, embora possam ser diferenciados. Alguns preferem utilizar sincretismo para eventos especificamente religiosos e hibridismo para evento de outra natureza. A nosso ver, o conceito de sincretismo se encontra estabelecido na literatura e divulgado há muito tempo. Inspirado em Mauss (1974), podemos considerar que, em sociedades como a nossa, o sincretismo pode ser considerado como fato social total, relacionado com instituições religiosas, políticas, familiares, econômicas, estéticas, culturais, que, ao mesmo tempo é imposto e voluntário. A sociedade brasileira é complexa e se caracteriza pelo encontro e a mistura entre povos e culturas diversas, e este encontro é enriquecedor. Assim a mistura e o sincretismo constituem elemento central em nossa sociedade, como pode ser evidenciado, entre outros aspectos, nas religiões e na cultura popular (Ferreti, 2014, p. 30).

No entanto, a opção por um dos conceitos em detrimento do outro para os objetivos da pesquisa em andamento, não se justifica apenas por uma questão de preferência aleatória. Na verdade, nem mesmo os pesquisadores quem tem recorrido tanto ao conceito de sincretismo quanto ao de hibridismo como instrumentos de análise de seus objetos de estudos o fazem de forma despretensiosa ou indiscriminadamente, pelo contrário, eles assim procedem tendo plena ciência do campo e do impacto semântico a que as palavras pertencem e são portadoras. como muito bem advertiu Bourdieu, “as palavras não são neutras, constituem bens simbólicos, e é preciso uma unificação no mercado de bens simbólicos” (Bourdieu *apud* Ferreti, 2014, p. 30). Ou seja, “as palavras possuem um significado simbólico, incluem carga ideológica, incluem

relações sociais de comunicação e dominação e estão associadas a preconceitos (Ferreti, 2014, p. 29).

Para as finalidades da pesquisa em curso que se constituiu num compromisso decolonial, a preferência do conceito de sincretismo não é motivado em primeiro lugar por um jogo de palavras ou por uma questão de terminologia, mas sim por questões ideológicas fortes uma vez que o conceito de sincretismo para além de se provar “ultrapassado, está profundamente relacionado com a ideia de dominação colonial” (Ferreti, 2014, p. 29), e dado o carácter marginal da pesquisa é natural pospor o conceito de sincretismo pelo conceito de hibridismo, pois, para além deste último “ser considerado um conceito moderno” (Ferreti, 2014, p. 29), que tomado de empréstimo da biologia onde se aplicava “ao estudo do cruzamento de espécies diferentes e incompatíveis que gera seres estéreis (Ferreti, 2014, p. 21),

da biologia, o termo passou a ser aplicado ao estudo das raças humanas. Atualmente, o conceito continua sendo discutido tanto na Biologia quanto em outras áreas. Hoje se discute, sobretudo, o hibridismo cultural. Os debates sobre hibridismo ressurgem nos estudos pós-coloniais (Ferreti, 2014, p. 21).

Hall, afirma que o hibridismo cultural não se refere apenas à composição racial mista de uma população e está relacionado com a combinação de elementos culturais heterogêneos em uma nova síntese (Hall, 2000, p. 93). Peter Burke que certamente é um dos maiores teóricos dos hibridismos, além de afirmar “a natureza híbrida de todas as culturas” (Burke *apud* Ferrati, 2014, p. 22), “considera que práticas híbridas podem ser identificadas na religião” (Burke *apud* Ferrati, 2014, p. 22). Deste modo, o hibridismo pode ser entendido como

o resultado de encontros múltiplos e não como o resultado de um único encontro, quer encontros sucessivos adicionem novos elementos à mistura, quer reforcem os antigos elementos (Burke, 2003, p. 31).

É tendo em vista a capacidade do conceito de hibridismo de descrever as condições em zonas de contato onde diferentes culturas se conectam, fundem-se, cruzam-se e eventualmente se transformam mutuamente, que, o conceito é emancipado como teoria analítica adequada para analisar a intercessionalidade religiosa entre o cristianismo e a religião tradicional nas sociedades Ovimbundu, intercessionalidade esta que nasce como uma consequência direta da resistência e dos modos da religião tradicional se manter viva face aos anos de tentativas de apagamentos imprimidos pelos sangrentos golpes advindos dos processos de colonização e cristianização.

A nossa de hibridismo expressa de forma perfeita este terceiro espaço que é criado no encontro entre o cristianismo e a religião tradicional. Onde, ao passo que os Ovimbundu

demonstram um compromisso com a fé cristã, também defendem sua cosmovisão para muitas vezes como complemento de suas crenças cristãs.

A título de exemplo, enquanto as práticas da medicina tradicional são duramente criticadas pelos cristãos, por outro lado, estas mesmas práticas são levadas muito a sério na tradição. Elementos culturais como a arte divinatória, são muitas vezes prejudicados pelos princípios do cristianismo, enquanto estes são levados a sério na religião tradicional. Às vezes, as orações não são simplesmente suficientes para proteger as pessoas contra os males. Neste contexto, o hibridismo ao incorporar componentes cristãos externos a tradição Ovimbundu e que não encontram expressão plenamente dentro da mesma, o conceito propõe uma consolidação da identidade pela incorporação.

Ao se apresentar fortemente onde duas ou mais tradições religiosas se cruzam, a noção de hibridismo resulta num híbrido totalmente novo. Bhabha descreve esse processo da seguinte maneira:

[A] importância do hibridismo não é ser capaz de traçar dois momentos originais a partir de onde surge o terceiro, antes o hibridismo [...] é o “terceiro espaço” que permite outras posições surgirem. Este terceiro espaço desloca as histórias que o constituem, e cria novas estruturas de autoridade, novas iniciativas políticas, que são adequadamente compreendidas através da sabedoria recebida (Bhabha, 1994, p. 211).

Pensar nas formas híbridas como criações dos terceiros espaços, evoca a ideia de fronteiras além do sentido dicionarizado de limite geográfico, de demarcação física de espaços, antes sim, uma reflexão sobre a dimensão simbólica das fronteiras, uma interpretação das formas em que os sujeitos se movem nos espaços culturais e sociais. Esta interpretação simbólica dos espaços fronteiriços foi amplamente explorada por Sandra Pensavento no artigo intitulado *além das fronteiras*. Ela faz uma colocação pertinente que joga luz ao entendimento dos modos de resistência da tradição Ovimbundu a partir do hibridismo e consequentemente a criação de um terceiro espaço de síntese. Diz ela:

Sabemos todos que as fronteiras, antes de serem marcos físicos ou naturais, são sobretudo simbólicas. São marcos, sim, mas sobretudo de referência mental que guiam a percepção da realidade. Neste sentido, são produtos dessa capacidade mágica de representar o mundo por um mundo paralelo de sinais por meio do qual os homens percebem e qualificam a si próprios, ao corpo social, ao espaço e ao próprio tempo. Referimo-nos ao imaginário, este sistema de representações coletivas que atribui significado ao real e que pauta os valores e a conduta. Dessa forma, as fronteiras são, sobretudo, culturais, ou seja, são construções de sentido, fazendo parte do jogo social das representações que estabelece classificações, hierarquias, limites, guiando o olhar e a apreciação sobre o mundo (Pensavento, 2002, p. 35-36).

O entendimento das fronteiras como espaços de construções de sentido, diz Sousa que “expõe a vontade de incorporar e incorporar-se à Alteridade, é o desejo de conciliar-se com o

diferente” (Souza, 2014, p. 478). É certo que tendo em consideração que o cristianismo chega entre os Ovimbundu sob as asas da colonização não é coerente de uma vontade livre dos sujeitos. No entanto o que não se deve perder de vista e é nisto em que a ideia de fronteira se revela de utilidade indispensável, é que ela proporciona um espaço em que os sujeitos habitam e se deixam habitar pelo outro,

Em razão disso, é preciso perceber esse entremeio - a zona de fronteira - como o local em que os fluxos ocorrem, as diferenças se misturam e se produz algo entre o dentro e o fora posto que o que está na fronteira se sujeita às influências dos dois lados e por isso não é totalmente de dentro, nem totalmente de fora. O fronteiriço é o híbrido, o mestiço, aquele que encerra em si a articulação ambivalente entre dois espaços (Souza, 2014, p. 478).

Como entre-lugar, separando e simultaneamente limitando e criando intervalos,

a fronteira é o lugar próprio das trocas, das interações, das mobilidades culturais. Vincula-se à ideia de limite, mas ao mesmo tempo agrega as diferenças que separa, ou intenta separar. Existe, originalmente, para impedir o trânsito entre os lados que divide, definindo o que está dentro e o que está fora, mas essa nitidez divisória não existe no local fronteiriço. A fronteira, paradoxalmente, divide e permite a união (Souza, 2014, p. 478).

É nas circunstâncias de resistência, no dilema da combinação entre o antigo e o novo, no caso entre a tradição Ovimbundu e a chegada e avanço do cristianismo que nasce a interseccionalidade surgem as fronteiras, a miscelânia onde a tradição Ovimbundu não pode negar que foi tocada pela tradição cristã e que o cristianismo a constitui e vice-versa, neste encontro o cristianismo certamente está impossibilitado de insistir na negação da existência legitimidade da tradição Ovimbundu.

Contudo, o que se experiencia entre os Ovimbundu hoje não deve de forma alguma ser interpretado como sincretismo tal como muitos intentaram fazê-lo num ato de continuidade da colonialidade que se abertura para o outro insiste na universalidade do cristianismo a custa de tudo o que encontra pelo caminho. Pelo contrário a riqueza do fenômeno religioso que se observa nas sociedades Ovimbundu que transita entre estas duas grandes tradições, deu origem a esta experiencia terceira que se denomina hibridismo, que traz em seu rosto formas ambos os universos simbólicos. Portanto, em relação a tradição Ovimbundu o hibridismo consiste numa hábil demonstração de negociação num grito eloquente de resistência, uma demonstração de potência imparável que se transforma, se reinventa à medida que se expande.

3.3 A religião tradicional e modernidade.

O advento da modernidade e da secularização no ocidente propunha um “desagrilhoamento do mundo da compreensão religiosa ou semi-religiosa que tinha de si

mesmo, o banimento de todas as concepções fechadas do mundo, a ruptura de todos os mitos sobrenaturais e símbolos sagrados” (Cox, 1968, p. 12), na linguagem Weberiana a secularização acarretava um certo “desencantamento do mundo” (Weber *apud* Cox, 1968, p. 34).

Embora tenha logrado certo prestígio na sociologia da religião, a secularização como teoria analítica cuja ideia central era a de que “a modernidade acarreta necessariamente um declínio da religião” (Berger, 2017, p. 11), no entanto a secularização não passava de um espantalho, de uma declaração prematura da morte da religião, uma vez que enquanto se esperava o desaparecimento da religião, aconteceu diametralmente o oposto, o ocidente experimentou um reavivamento do espírito religioso.

Berger, embora tenha sido um dos maiores teóricos da secularização, não obstante, reconheceu também que esta teoria não mais pode se sustentar diante das “evidências empíricas” (Berger, 2017, p. 11) do fervor religioso e, portanto, faz-se necessário um novo paradigma interpretativo, as ideias de Becker são relevantes ao proporem de igual modo uma abordagem não ingênua do secularismo, uma vez que, de acordo com a mesma,

não há consenso, no entanto, sobre como exatamente a hipótese da secularização estava errada. Por exemplo, a religião no Ocidente ressurgiu na vida pública ou nunca realmente desapareceu? Ocasionalmente, há uma sugestão de triunfalismo sobre a rejeição da secularização como uma miragem perseguida por ateus ingênuos e pseudocientíficos (Becker, 1971, p. 29).

Além disso, como aponta o antropólogo Harri Englund,

há uma tentação de simplesmente inverter a compreensão da relação entre religião e vida pública contida na teoria da secularização: onde antes a primeira era considerada um subsistema separado e subordinado da última, os observadores podem, em vez disso, tratar os compromissos religiosos como os principais motores e a vida pública como sua extensão, fundamentalmente estruturada por compromissos religiosos (Englund *apud* Becker, 1971, p. 29).

A ideia da vida pública como continuidade da vida religiosa, conforme Becker é “o que parece acontecer em uma das declarações mais fortes sobre a África como um estudo de caso na vida pública “não secular”” (Becker, 1971, p. 29). Ainda de acordo com as ideias defendidas por Stephen Ellis em seu texto: *Mundos de poder: pensamento religioso e prática política na África*, entendesse que

a preocupação com um tipo particular de força religiosa, o que ele chama de oculto, é difundida na política e na vida pública africanas e colore praticamente todas as interpretações de eventos públicos. Deste ponto de vista, a África está na vanguarda das coisas que estão por vir porque nunca foi “moderna” no sentido de “secular”.

Embora ofereça uma leitura perceptiva de muitos rumores e mitos urbanos atuais na África contemporânea (Ellis, 1954, p. 40).

O ponto da reflexão aqui, consiste em demonstrar que há uma relação interessante entre o secularismo, colonização e o cristianismo. Se de um lado o secularismo tencionava com a morte da religião a libertação do homem das amarras metafísicas, o cristianismo objetivava a morte, banimento, e o desaparecimento total da religião tradicional na África e de modo particular entre os Ovimbundu. Porém, as semelhanças não se limitam as suas intenções, mas, avançam nos seus resultados também.

Assim como o secularismo fracassou, a colonização e a missão de acabar com a religião tradicional entre os Ovimbundu através da cristianização também se revelou um fracasso, pois, a religião tradicional segue exibindo sua vivacidade, resistindo a modernidade, globalização, civilização, e, claro, a ciência e ao avanço tecnológico. A modernidade e o crescimento da missão cristã entre estes povos não diminuíram a importância da religião tradicional e o seu lugar na vida dos sujeitos Ovimbundu. A religião tradicional tem se demonstrado apta sob o teste do tempo. Estudiosos como Mbiti atribuem sua continuidade ao fato de que ela “está enraizada no sangue africano e todo africano é um portador religioso” (Mbiti, 1977, p. 4).

Ainda hoje, na esteira da modernidade, do avanço científico e tecnológico é da tradição onde os Ovimbundu extraem os valores e crenças que normatizam sua vida pública. Os Ovimbundu continuam praticando a religião tradicional ainda que em muitos casos isto acontece de forma discreta no contexto familiar.

Os Ovimbundu seguem extremamente religiosos, a tradição continua viva, ainda que praticada de forma particular em muitos casos, ela segue influenciando a vida pública, de formas que as decisões dos sujeitos Ovimbundu continuam sendo tomadas com base nos valores e crenças tradicionais, muitos prosseguem mantendo os deveres para com os antepassados seja por boa consciência, ou pelo medo de punição ou até mesmo na esperança de lograr grandes recompensas nesta ou na vida pós morte.

Folola foi perspicaz em sua leitura da condição da religião tradicional na sociedade moderna, onde, “muitas atitudes são moldadas em parte pelas religiões. A paisagem é marcada pela religião símbolos e locais de culto. Os políticos manipulam as religiões e as organizações religiosas a fim de assegurar a lealdade das pessoas e mobilizá-las” (Folola, 2003, p. 202).

Dada a centralidade da religião no sistema cultural Ovimbundu é natural que a tradição continue se constituindo como um elemento chave na construção e manutenção da identidade do grupo. De formas que, embora agora habitando a globalização e o avanço científico, grande

parte dos cidadãos continuam interpretando e explicando os eventos e problemas da vida a partir da tradição e em muitos casos a ciência é tida como um complemento quando não uma inimiga.

Não obstante, afirmar a vitalidade da religião tradicional na sociedade contemporânea, não deve ser aqui confundida com uma atitude ingênua que insiste em ver a tradição Ocimbundu como um amalgama estático, impassível de influências, transformações e mudanças, pelo contrário, afirmam-se aqui que a tradição continua viva, e influenciando a vida das pessoas devido sua capacidade de transformar-se e adaptar-se na configuração da sociedade atual com todos os seus concorrentes.

É certo que a tradição Ovimbundu de hoje apesar de ter sua essência conservada, muitas de suas crenças e práticas não são as mesmas memoradas e praticadas pelos seus ancestrais, algumas mudaram, ao resistir as influências da globalização e do próprio cristianismo tal como já foi mencionado no texto. O antropólogo ganense Atta-asiedu, que é hoje uma das vozes mais sonantes nos estudos africanos, fez uma contatação da condição da religião tradicional africana diga-se, perspicaz e que certamente se aplica as particularidades da tradição Ovimbundu. Ele afirma que:

As religiões tradicionais africanas (indígenas) passaram por rápidas transformações ao longo dos anos. Um estudo recente mostra uma ameaça significativa de extinção devido à rápida infiltração das forças da globalização e do modernismo. Os praticantes de religiões indígenas são confrontados com a ameaça visível de que em um futuro não muito distante o que conhecemos como crenças e práticas religiosas tradicionais do povo africano serão, se não totalmente eliminadas, se conformarão a transformações drásticas para se alinharem às tendências da globalização e da modernidade (Atta-asiedu, 2020, p. 02).

Na última década vários estudos tem sido elaborados para verificar até que ponto as religiões tradicionais africanas foram (ou estão sendo) influenciadas negativa ou positivamente pelos agentes da globalização, modernismo e pós-modernismo, de formas que hoje,

“um documento que registre e narre em detalhe gráficos os vários estágios e formas de influências e o grau de impacto, bem como as respostas correspondentes de praticantes da fé indígena é uma questão de urgência” (Atta-asiedu, 2020, p. 04).

Os recentes movimentos acadêmicos têm demonstrado que estudar a questão da globalização e da modernidade e suas devidas influências sobre as religiões tradicionais africanas constitui-se no novo ponto das preocupações dos pesquisadores em estudos religiosos e tradicionais africanos, e a pesquisa em andamento configura-se como parte da materialização de esforços desta natureza.

De acordo com pesquisadores em estudos africanos como Oosthuizen (1987), Mbaya (2020), Mbiti (1990), Idowu (1973) e certamente Atta-asiedu (2020), a presença da religião

tradicional no palco da modernidade nas sociedades africanas e no caso particular Ovimbundu., estabelece um questionamento dos conceitos de desenvolvimento e modernidade a partir de uma legenda eurocêntrica e consequentemente sua relativização, de modos a oferecer uma oportunidade de

colocar o outro lado do debate em perspectiva, concordando sem admitir as conotações ocidentais de modernidade e desenvolvimento. Ironicamente isso aumentará ainda mais nosso debate. A civilização ocidental que abrange tecnologia ocidental, formas ocidentais de religião, arquitetura ocidental, bem como modos ocidentais de falar e tudo o que é ocidental tem sido o parâmetro pelo qual os conceitos foram generalizados e universalizados (Atta-asiedu, 2020, p. 06).

A relevância deste questionamento reside substancialmente no fato de que na contemporaneidade uma das críticas que os praticantes da religião tradicional se vêm na obrigação de lidar é a associação da tradição ao subdesenvolvimento como se estes estivessem aprisionados num passado arcaico do qual devem se libertar. Ou seja, paira no imaginário de muitos a falsa sensação de que os modos de pensamentos e comportamentos propriamente tradicionais se constituem num impedimento para os projetos de desenvolvimento e modernização da sociedade.

Desta forma, um enquadramento correto das religiões tradicionais no contexto da modernidade ao questionar as pretensões da universalização do conceito de desenvolvimento não mais o entende como “um estilo ou movimento nas artes que visa se afastar significativamente das formas clássicas e tradicionais ou ainda, como um movimento em direção à modificação de crenças tradicionais de acordo com ideias modernas” (Atta-asiedu, 2020, p. 07). Ao questionar-se aqui este conceito propõe-se de igual modo uma abertura para outras interpretações que melhor se adequam ao contexto africano. De acordo com Joseph Osei uma definição de desenvolvimento que pode representar e enquadrar-se adequadamente a realidade da religião tradicional nas sociedades africanas, é o entendimento de desenvolvimento como

um processo que garante boa qualidade de vida a todas as pessoas em termos de felicidade, harmonia e satisfação das necessidades essenciais. Está relacionado à melhoria, progresso e aspirações das pessoas (Osei, 1955, p. 53).

Isto significa que desenvolvimento não deve entendido apenas em termos materialista como crescimento econômico ou ocidentalização, antes a partir de uma definição moral e holística, desenvolvimento é acima de tudo, “a soma total das virtudes de bem-estar de um país menos a soma total dos vícios de bem-estar do país” (Osei 1995, 35).

Certamente, a percepção do desenvolvimento como esta busca da qualidade de vida e o cultivo de virtudes morais que concorrem para o bem-estar comunitário, reflete melhor o espírito da tradição Ovimbundu, demonstrando-se de utilidade indescritível apontando que a prática da religião tradicional não é de forma alguma antagônica a ideia de desenvolvimento. É certo que a religião também enfrenta suas nuances de transformações próprias da mudança do tempo, uma vez que as crenças e práticas devem ser relevantes na vida dos fiéis. No entanto existem algumas crenças e práticas que sempre resistem ao teste do tempo, permanecerão intocáveis, como diz Atta-asiedu,

é isso que torna a religião o que ela é: sagrada. Se a religião se submete sutilmente às tendências globais de mudança, no futuro podemos não ter o que sabemos ser religiões, piedosas e hipócritas, mas um fenômeno totalmente novo, algo que pode facilmente ser manipulado pela ciência e tecnologia e pela influência humana que ainda descreveremos como religião. É isso que diferencia a religião de outros sistemas sociais e políticos de uma sociedade. Manter o que os ancestrais transmitiram de tempos passados e passar adiante para gerações não nascidas, de forma semelhante, intocado e inalterado, esteja em desenvolvimento ou não (Atta-asiedu, 2020, p. 09).

O reconhecimento de que a tradição segue atravessando as gerações, não é fruto de um olhar ingênuo que ignora os reais impactos da modernidade e da globalização sob a tradição Ovimbundu. Porém, vale destacar que se as sociedades africanas conseguiram manter sua fé e práticas religiosas até então, sem sucumbir aos fortes impactos do colonialismo, da cristianização e da modernidade e tudo o que estes movimentos trouxeram, então é natural que ela continue pulsante hoje e provavelmente assim estará amanhã, apesar de que esta tradição em sua estrutura, valores, normas e vários outros princípios estejam passando por transições.

As transformações a que a tradição religiosa Ovimbundu vem passando não a condena a morte e talvez num possível desaparecimento no futuro, pelo contrário estas transformações são parte da natureza da globalização e modernidade que não permitem que uma religião seja uma ilha intocada voltada para si mesma, pelo contrário a tradição Ovimbundu a semelhança de outras culturas indígenas espalhadas pela África, “sofrem o peso de uma consequência da globalização: o pluralismo religioso” (Ciaffa, 2008, 121).

É a partir destas transformações culturais que surgem como uma consequência direta do modernismo que a tradição Ovimbundu se demonstra cada vez mais relevante na sociedade contemporânea. Isto fica bastante evidente o caso Ocimbundu é analisado a luz da perspectiva do revivalismo cultural proposto por Kwame Gyekye, de acordo com essa visão, diz Gyekye que

a chave para abordar efetivamente os problemas contemporâneos está em recuperar e revitalizar as tradições indígenas que foram degradadas e suprimidas na esteira do

colonialismo. O colonialismo interrompeu violentamente as tradições culturais africanas e impôs, com vários graus de sucesso, formas europeias de pensamento e organização social aos povos colonizados. Tendo alcançado a independência política, os africanos pós-coloniais devem agora buscar uma libertação mais decisiva, uma “descolonização” das mentes e sociedades africanas (Gyekye, 1997, 223).

Gyekye, expande seu sobre a necessidade da busca de uma libertação das mentes e das sociedades africanas ao demonstrar que o “o ponto-chave para os revivalistas é que a modernização genuína na África só pode ser realizada por meio da revitalização das normas culturais africana” (Gyekye, 1997, p. 224).

Esta busca pela libertação epistemológica e simbólica que tem se materializado nas sociedades africanas como a busca por um estilo de vida afrocentrado, isto é, a busca pela

a afirmação do lugar de sujeito dos africanos dentro de sua própria história e experiências, sendo ao mesmo tempo uma rejeição da marginalidade e da alteridade, frequentemente expressas nos paradigmas comuns da dominação conceitual europeia (Mazama, 2003, p. 13).

O pensamento afrocentrado como uma crítica a dominação cultural e simbólica diante da hegemonia ocidental, começa com uma reivindicação da presença, isto é,

o direito de africanos a estar onde quer que estejam e a reivindicar a agência na localização, no espaço, na orientação e na perspectiva. Historicamente isso significou confronto com estruturas e epistemologias opressivas. Tal desafio cultural, no entanto, desafia muito do quadro conceitual recebido que vê os africanos e, de fato, a África como marginais para a criação da realidade (Asante, 2016, p. 11).

Este despertar e valorização da cultura e das formas próprias de existências que levam em consideração um novo modo de ser e habitar a existência a partir da cosmopercepção africana, tem sido responsável pelo revivalismo inclusive das religiões e espiritualidades tradicionais africanas. Há uma preocupação cada vez mais crescentes especialmente por parte das novas gerações pela busca de orientação na vida a partir da religião tradicional.

As novas gerações seguem cada vez mais conscientes de si mesmo e convictas do fato de que “a promoção da cultura europeia como normativa e universal é totalmente inaceitável e nunca mais será imposta aos africanos e outros povos como a única forma de examinar a vida e as experiências” (Asante, 2016, p. 15). Os jovens Ocimundu negaram a morte cultural, num ato de ressurgência contra imposições externas, revivificam suas culturas, valorizando sua história, falando em sua própria língua e acima de tudo reverenciam os espíritos ancestrais, oram, cantam e invocam seus próprios deuses de formas a não mais permitirem que o ar de uma outra cultura seja mais doce que o de sua própria cultura.

Este modo de interpretar a realidade a partir das lentes propriamente africanas ou indígena, não deve ser interpretado como uma atitude arrogante dos povos africanos e muito menos como uma tentativa de incorrerem a atitudes similares aquelas tomadas pelos europeus. Isto é, a atitude arrogante de universalizar uma experiência particular. Ao contrário disto, a medida que os povos africanos se tornam mais conscientes de suas identidades culturais tornam-se habilitados a reconhecer que o ambiente por eles habitado é plural, onde, além de compartilhado com outros grupos Bantu, é um ambiente também habitado por europeus e suas religiões.

A postura que reconhece e exalta as particularidades culturais e religiosas dos povos africanos sem com isto torna-los cegos para a riqueza da pluralidade foi amplamente explorada por autores como Mbembe a partir do conceito da pluriversidade. Tal como se pode imaginar, está implícito no termo pluriversidade, uma “perspectiva decolonial que procura interrogar a “universalidade autoproclamada” das epistemologias ocidentais, e reconhecer a existência e validade de muitas maneiras diferentes de conhecer o mundo” (Mignolo 2018). Nas palavras de Bernardo Reiter, “o apelo à descolonização... aponta assim para a necessidade de ir além da crítica à colonialismo e para a construção ativa do pluriverso através da sistemática elaboração de diferentes ontologias e epistemologias correspondentes” (Reiter 2018, 5).

A pluriversidade como perspectiva epistemológica decolonial propõe uma interpretação da religião tradicional na sociedade moderna onde os empréstimos simbólicos como a presença da bíblia entre os objetos religiosos tradicionais e a prática de orações em nome de Jesus feitas pelo curandeiro não são vistas como distorção antes sim como um diálogo que enriquece a experiência religiosa dos praticantes. Este como diz Mignolo, a pluriversidade é um “emaranhado de diversas cosmologias conectadas hoje em um diferencial de poder” (Mignolo, 2018, p. 10) – um diferencial que ele identifica como “a lógica da colonialidade encoberta pela narrativa retórica da modernidade” (Mignolo, 2018, p. 10).

Para Mignolo, a pluriversidade requer, portanto, “uma forma de pensar e compreender que habita nos interstícios do emaranhado, nas suas fronteiras” (Mignolo, 2008, p. 11). É assim que certamente deve se interpretar a religião tradicional Ovimbundu na modernidade não como uma crença monolítica, antes, embora salvaguardando sua identidade e devidas características distintivas, ela compartilha o espaço com outros seguimentos religiosos e numa relação de diálogo (tímido) e influencia mutua.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.

A evangelização primeira: cristianização e resistência na tradição Ovimbundu, partiu de uma digressão introdutória dos povos Ovimbundu no contexto do universo Bantu. Discorrendo a respeito das particularidades culturais destes povos, evidenciando que os Ovimbundu possuem uma forma própria de perceber e se situar no mundo a partir das crenças, valores e práticas religiosas tradicionais.

A religião tradicional se constitui como elemento indispensável para a compreensão dos povos Ovimbundu uma vez que é através das lentes da religião que por muito tempo estes povos tem interpretado o mundo, a vida e a realidade em sua volta, a religião, está impregnada na vida do povo de tal formas que é nela em que reside o senso de identidade e segurança na vida. A religião tradicional tal como ficou evidente, permeiam todos os setores da vida, de modo que não há distinção formal entre o sagrado e o secular, entre o religioso e o não religioso, entre as áreas espirituais e materiais da vida.

Dada a centralidade da religião na cosmopercepção Ovimbundu como elemento que permeia a totalidade da existência, quer a nível pessoal quanto social, foi que o presente empreendimento científico ao abordar a temática da tradição religiosa Ovimbundu, enfatizou que a colonização e cristianização dos Ovimbundu dirigidas a partir da instrumentalização da força bélica e do discurso religioso de subalternização, consistiu-se na negação deliberada da cultura, no sepultamento da história seguida da demonização da religião do povo e suas mais diversas manifestações.

Na implosão do que é tecnicamente conhecido por evangelização primeira, o cristianismo é tido como a religião civilizada e portanto, única portadora do discurso verdadeiro sobre a realidade espiritual, não havendo qualquer disposição seja da parte de padres católicos ou de missionários protestantes, de considerar as religiões indígenas, estudá-las e compreendê-las, pelo contrário, eles estavam convencidos de manter uma posição implacável e enfatizar que a religião ensinada por eles se opõe as religiões tradicionais já existentes, e que estas devem dar lugar a nova religião, no caso, ao cristianismo.

Foi tendo em consideração estas questões envolvidas que a presente pesquisa se propôs em trazer mais uma vez a mesa do diálogo acadêmico respostas que propõe uma superação dos impactos dos processos de colonização e cristianização na religião tradicional e como tais respostas contribuem na devolução da riqueza cultural e o restabelecer do senso de identidade dos povos Ovimbundu.

Assim sendo, embora o fantasma da colonialidade segue imprimindo sua lógica na deformação do reduto simbólico que tenha resistido à cristianização. Na pesquisa demonstrou-se que é a partir da utilização dos pressupostos decoloniais como lentes teóricas que é possível a viabilização de uma guinada interpretativa como ato de insurgência as tendências universalizantes que intentam perpetuar ações históricas de apagamento de povos e culturas e manifestações simbólicas não ocidentais como é o caso dos povos Ovimbundu. E que de fato neste ponto que no revirar dos escombros torna-se possível uma superação dos impactos da cristianização sobre a religião tradicional Ovimbundu.

Por conseguinte, entendeu-se que para a construção de uma sociedade Ocimbundu onde a tradição religiosa destes povos seja tratada com respeito, dignidade e valorização devida, é imperioso que os teólogos Ocimbundu, num ato marginal de rompimento com a teologia cristã Ocidental, que ainda segue a serviço da supremacia branca e do cristianismo sob outros modos de crer, do eurocentrismo, do epistemicídio e dos processos e projetos de desumanização sistêmicas, valorizem mais a tradição Ovimbundu. E, portanto, adotem os pressupostos hermenêuticos da teologia africana que propõe um olhar emancipatório as experiências religiosas tradicionais pré-cristãs tal como a tradição religiosa dos povos Ovimbundu.

Portanto, uma vez que a religião tradicional continua viva e influenciando a vida dos Ovimbundu na modernidade, mas que também não é exclusiva na arena pública, compartilhando dos espaços sociais com outras religiões.

Propôs-se aqui o conceito da pluriversidade como perspectiva epistemológica decolonial que possibilita uma interpretação da religião tradicional na sociedade moderna onde os empréstimos simbólicos como a presença da bíblia entre os objetos religiosos tradicionais e a prática de orações em nome de Jesus feitas pelo curandeiro não são vistas como distorção antes sim como um diálogo que enriquece a experiência religiosa dos praticantes. A pluriversidade como o emaranhado de diversas cosmologias conectadas entre umas com as outras estabelece uma nova interpretação da religião tradicional dos povos Ovimbundu na modernidade. Interpretação esta que a percebe não como uma crença monolítica, antes, embora salvaguardando sua identidade e devidas características distintivas, ela compartilha o espaço com outros seguimentos religiosos e numa relação de diálogo (tímido) e influência mútua.

REFERÊNCIAS

- ADIELE, Pius O. **The Popes, the Catholic Church and the Transatlantic Enslavement of Black Africans 1418-1839**. New York: Georg Olms Verlag, 2017.
- ALBÉRT, Mémmi. **Decolonization and the Decolonized**. Minnesota: University of Minnesota Press, 2006.
- ALBERTO, da Costa e Silva. **A enxada e a lança: a África antes dos portugueses**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: EDUSP, 1992.
- ALENCASTRO, Luís F. **O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALTUNA, Raul Ruiz de Asúa. **Cultura tradicional Bantu**. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.
- ATALAY, Sare L. A religião como uma invenção ocidental: A construção do conceito de "religião" no Ocidente moderno. **The Journal of Humanity and Society**, Bolumu, v. 6, p. 27-47, 2016.
- BECKER, Felicitas: Religion, media, and marginality in modern Africa. **Cambridge Center of African Studies Series**, Ohio University Press, 1971.
- BAYERS, Jaco. What is religion? An African Understanding. **Theologise Studies**, Lyttleton, v. 66, p. 01-08, 2010.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.
- BETHENCOURT, Francisco. **Racismos: das cruzadas ao século XX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- BOAHENG, Isaac. Doing African Christian Theology: Some Non-negotiable Essentials. **E-Journal of Religious and Theological Studies**, Kumasi, v. 07, p. 215-228, 2021.
- BOWERS, Paul W. African Christian theology. Em W. A. Elwell, **Evangelical Dictionary of Theology** (pp. 28-34). Grand Rapids: Baker Academics, 2001.
- BOXER, Charles R. **A igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- COELHO, Virgílio. **A classificação etnográfica dos povos de Angola**. Mulemba, 2015, posto online no dia 28 novembro 2016, consultado o 28 jun. 2022. URL: <http://journals.openedition.org/mulemba/473> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/mulemba.473>
- DA COSTA, Renata Jesus. **Colonialismo e gênero entre os Ovimbundu: relações de poder no Bailundo (1880-1930)**. Tese de doutorado ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade de Brasília, 2014.
- DE CARVALHO, Maria Rosário. **Estudos éticos e africanos: revisitando questões teóricas e metodológicas**. Salvador: EDUFBA, 2014.

DE CARVALHO, Maria Rosário; FURTADO, Cláudio Alves; CORREIA, Wesley Barbosa; VINHAS, Wagner. **Estudos Étnicos e Africanos: revisitando questões teóricas e metodológicas**. Salvador: EDUFBA, 2014.

DE FRANCO, Clarissa; PANOTTO, Nicolás. Decolonização do campo epistemológico da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) e Teologia(s) pela via contra-hegemônica dos direitos humanos. **Estudos de Religião**, v. 35, p. 33-54, 2021.

DELGADO, Ralph. **História de Angola**. Benguela: Oficinas Topográficas do Jornal de Benguela, 1948.

DULLEY, Iracema. **Deus é feiticeiro: prática e disputa nas missões católicas em Angola colonial**. São Paulo: Annablume, 2010.

DUSSEL, Henrique. Descolonización epistemológica de la teología. Em L. C. Hille Haker, **Teologia Poscolonial**, (pp. 23-34). Estella: Editorial Verbo Divino, 2013.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FARINHA, Antônio L. **D. Afonso I rei do Congo**. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1969.

GASCOIGNE, John. Introduction: Religion and Empire, an Historiographical Perspective. **Journal of Religious History**, New South Wales, v. 32, p. 159-178, 2008.

GAY, Peter. **The Enlightenment: The rise of modern paganism, 2 vols**. New York: Cambridge University Press, 1996.

GONÇALVES, José J. **Protestantismo em África: contribuição para o estudo do protestantismo na África portuguesa**. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1960.

HERNANDEZ, Leila Maria Gonsalves Leite. **A África na sala de aula: visita à história contemporânea**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

HOORNAERT, Eduardo. **História da igreja no Brasil: primeira época - período colonial**. Petrópolis RJ: Vozes, 2008.

LAMBERT, Jean-Marie. **História da África Negra**. Goiânia: Editora Kelps, 2001.

LATOUCHE, Serge. A África pode contribuir para resolver a crise do ocidente? **Espaço Plural**. Ano XIV, Nº 28, 1º Semestre 2013, p. 175 – 197.

LUGIRA, Aloysius M. Africism. Em M. K. Asante; M. Ama, **Encyclopedia of African religion** (p. 11-14). California: A sage reference publication, 2009.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. Em J. Bernardino-Costa, N. Maldonado-Torres, & R. Grosfoguel, **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico** (pp. 27-50). Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

MAMI, Faud. Identity in Africa: a Philosophical perspective. **IBSU Scientific Journal**, Adrar, v. 5, p. 65-82, 2011.

MARCOCCI, Giuseppe. **A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (secs. XV-XVII)**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

MBEMBE, Achille J. Decolonizing the University: New Direction. **Arts & Humanities in Higher Education**, South Africa, v. 15, p. 39-45, 2016.

MBUVI, Andrew M. Time. Em: Molefi Kete ASANTE, Molofi Kete; MAZAMA, Ama. **Encyclopedia of African religion**. (p. 664-665), California: A sage reference publication, 2009.

MEREDITH, Martin. **O destino da África: cinco mil anos de riquezas, ganância e desafios**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

MILLER, Darrow; GUTHRIE, Stan. **Discipulando nações: o poder da verdade para transformar culturas**. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2020.

MONTERO, Paula. Saberes dos Missionários. **Revista Antropológica**, São Paulo, vol. 55, nº 2, p. 835-855, 2012.

MUDIMBE, Valentin-Yves. **A invenção de África: Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento**. Mangualde; Edições Pedagogo, 2013.

MUSYA, Juliet N. Decolonizing Religious Education to Enhance Sustainable Development in Africa: Evidence from Literature. **East African Journal of Education Studies**, Nairobi, v. 03, p. 77-86, 2021.

NDLOVU-GATSHENI, Sabelo, J. Decoloniality as the Future of Africa. **Histary Compass**, South Africa, p. 485-496, 2015.

NETO, Maria da Conceição. **A República no seu estado colonial: combater a escravatura, estabelecer o Indigenato**. Lisboa: IICT-CEHCA, 1959.

OBI, Chris A. The relevance of the study of african traditional religion in the theological formation of seminarians today. **Department of Religious Management and Cultural Studies**. Nairobi, p. 391-406. 2014.

OROBATOR, Agbonkhianmeghe E. **Religião e Fé na África: confissões de um animista**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

OTINTA, Jorge de Nascimento. **Representações do Intelectual: um estudo sobre Mayombe e Kikia Matcho**. Curitiba, PR: CRV, 2012.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. Em **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-Americanas** (pp. 117-142). Biblioteca Virtual CLACSCO, 2005.

SANSI, Roger. Feitiço e fetiche no Atlântico moderno. **Revista de Antropologia** (pp. 123-153), São Paulo, USP, v. 51 nº 1, 2008.

SANTOS, Luís A. As condições jurídico-políticas da construção do campo religioso português: uma contextualização histórica. Em A. Teixeira, **Identidades religiosas em Portugal** (pp. 21-68). São Paulo: Paulinas, 2021.

SHILBRACK, Kevin. O Conceito de Religião. **Rever: Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, vl. 22, nº 2, p. 207-236, 2022.

SOUZA, Marina de Mello E. **Além do Visível: Poder, Catolicismo e Comércio no Congo e em Angola (Séculos XVI e XVII)**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2020.

TEMBO, Josias. Do African postcolonial theories need an epistemic decolonial turn? **Postcolonial Studies**, Melbourne v. 25, p. 35-53, 2022.

THOMAZ, Omar R. **Ecos do atlântico sul: Representações sobre o terceiro império português**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

THORTON, John K. **África e os africanos na formação do mundo atlântico**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

VANSINA, Jan. A África equatorial e Angola: as migrações e o surgimento dos primeiros Estados. Em NIANE, D. T. **História geral da África, IV: África do século XII ao XVI**. Brasília: UNESCO, 2010.

VISENTINI, Paulo Fagundes. **História da África e dos africanos**. Petropolis, RJ: Vozes, 2013.

WATHIONG'O, Nguji. **Decolonising the Mind: the politics of language in african literature**. Harare: Zimbabwe Publishing House (Pvt.) Ltd, 1981.

WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia das Religiões**. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

WIREDU, Kwasi. (1998). Toward Decolonizing African Philosophy and Religion. **African Studies Quarterly**, Gainesville, v. 01, p. 17-46, 1998.

WIRTH, Lauri E. (2013). Religião e epistemologias pós-coloniais. Em J. D. Passos, & F. Usarsk, **Compêndio de Ciência da Religião** (pp. 129-142). São Paulo: Paulinas, 2013.

XAVIER, Ângela B.; OLIVAL, Fernanda. O padroado da Coroa de Portugal: Fundamentos e práticas. Em A. B. Xavier, F. Palomo, & R. Stumpf, **Monarquias Ibéricas em perspectiva comparada (séculos XVI-XVIII): Dinâmicas imperiais e circulação de modelos político-administrativos** (pp. 123-162). Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2018.