

## ***Eu chamo de outra maneira. a vingança das religiões ancestrais na África Insubmissa* de Achille Mbembe**

*I call in a different way: religion revenge on África Insubmissa ('Unsubdued Africa') by Achille Mbembe*

*Robert Daibert Jr!*

### **Resumo**

---

Este artigo tem como objetivo analisar as reflexões propostas no livro *África Insubmissa* de Achille Mbembe (2013) sobre a releitura das tradições sagradas africanas, observadas em movimentos de efervescência religiosa, no contexto pós-independência de países do continente. Pretende-se demonstrar que as interpretações do autor sobre a vingança das tradições ancestrais oferecem uma visão inovadora da religião como resistência ao colonialismo e suas sobrevivências contemporâneas nas relações entre as sociedades pós-coloniais e os novos estados autoritários, aliados ao Cristianismo.

---

**Palavras-chave:** religiões africanas, Estados autoritários, sociedades Pós-coloniais,

---

### **Abstract**

---

This paper has as its objective the analysis of African sacred tradition revisiting thought as proposed on Achille Mbembe's book *África Insubmissa*, (2013) present in religious effervescence movements, on post-independence context at this continent's countries. It wants to show that the author's interpretations about ancestral traditions revenge offer a innovative vision of religion as resistance to colonialism and its contemporary surviving traces on the relations between post-colonial societies and new authoritarian states, allied to Christianity.

---

**Keywords:** African religions, authoritatian States, post-colonial societies

---

### **Introdução**

---

<sup>1</sup> Doutor em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Professor Associado III da Universidade Federal de Juiz de Fora, onde atua no Programa de Pós-graduação em História e no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião. Email: [robertdaibert@uol.com.br](mailto:robertdaibert@uol.com.br) . Submetido em: 14/05/2021; aceito em: 14/06/2021.

“... aceitei lavar-me dos meus pecados. Os portugueses chamam isso de batismo. Eu chamo de outra maneira. Eu digo que estou entrando na casa de Kianda. A sereia, deusa das águas. É essa deusa que me escuta quando me ajoelho perante o altar da Virgem.” (COUTO, 2006, p. 113)

Mia Couto. *O outro pé da sereia*.

No trecho acima, o personagem Nsundi do romance *O outro pé da sereia* sintetiza aspectos fundamentais que permeiam as relações entre as religiões africanas, o Cristianismo levado pelo colonizador europeu para a África e as releituras desse processo nas sociedades pós-coloniais do continente. (Couto, 2006) Capturado pelos portugueses no Reino do Congo, Nsundi passa a fazer parte de uma missão jesuítica no século XVI, como um escravizado da ordem religiosa. Convertido ao catolicismo, esse africano abraça com entusiasmo a grande responsabilidade de zelar por uma imagem de Nossa Senhora, abençoada pelo Papa para ser levada de Goa até Moçambique. Em uma ocasião, durante esse percurso, ao salvar esse objeto sagrado de um sério acidente, ele passou a contar com a admiração de seus superiores. Inicialmente, aos olhos do colonizador, sua devoção católica era tão profunda e exemplar que parecia inclusive superior à de muitos portugueses. No entanto, no ano de 1560, em uma viagem missionária rumo a Moçambique, como parte do projeto de conversão dos povos dessa região, Nsundi quebrou um pé da imagem de modo a aproximá-la de Kianda, a sereia banto e deusa das águas, referência de sua antiga tradição religiosa. (COUTO, 2006, p. 197-209)

Sua atitude causou não só revolta, mas também sérias dúvidas, alvoroço e inquietação entre os missionários católicos. Qual seria o significado do gesto e da experiência religiosa de Nsundi? A aproximação com a sereia teria ficado incompleta já que o outro pé não foi quebrado? Reprimido e torturado pelos missionários por violar o objeto religioso cristão e por manter-se apegado às suas velhas tradições religiosas, o personagem cometeu suicídio. Posteriormente, no romance, sua experiência religiosa foi contada em uma espécie de carta psicografada pela qual o espírito do escravizado relata sua possessão pelo espírito de Kianda, enquanto devoto de Nossa Senhora.

era a voz da santa que me percorria por dentro. A voz tomava posse de mim. (...) esta letra não me pertence, é letra de mulher. Meus pulsos delgados se recolhem ao peso de um cansaço de séculos. Meus dedos não têm gesto, meus dedos são o próprio gesto. Eu sou a Santa. (COUTO, 2006, p. 114)

Em um segundo momento narrativo que se passa também dentro do mesmo livro de Mia Couto, séculos mais tarde, a imagem é encontrada em Moçambique pós-independência, no ano de 2002, por personagens que precisam a todo custo depositá-la em um lugar sagrado. Em um sentido físico, mas também simbólico, que lugar seria esse na sociedade pós-colonial no continente? O romance provoca, assim, reflexões e perguntas a respeito das relações entre os universos religiosos do colonizador e do colonizado e sobre suas heranças, sobrevivências e dilemas nas sociedades pós-coloniais. Como os sujeitos contemporâneos que vivem nesses espaços interpretam essas relações, significam e contam sua história, sua experiência religiosa e se posicionam no presente?

Segundo Achille Mbembe, conforme veremos, a chave para a resposta destas indagações pode ser encontrada no significado das releituras da religião ancestral, construídas pela efervescência de movimentos religiosos nativos, após a independência dos países africanos. Assim como aqueles personagens de 2002, essas sociedades contemporâneas têm o desafio de interpretar e narrar, à luz de uma releitura de sua experiência religiosa ancestral, sua própria história, marcada por um encontro violento entre o Cristianismo do colonizador e sua tradição sagrada. A construção atual dessa narrativa traz também uma visão e um posicionamento sobre o próprio momento pós-colonial e suas novas formas de dominação. Nesse sentido, como um

caminho de compreensão desse processo, recorreremos às reflexões de Achille Mbembe sobre os estudos pós-coloniais.

De acordo com o autor, em tais abordagens,

a colonização não aparece mais como uma dominação mecânica e unilateral que força o sujeito ao silêncio e à inação. Pelo contrário, o colonizado é um indivíduo vivo, falante, consciente, agente – e sua identidade é o resultado de um movimento triplo de arrombamento, apagamento e reescrita de si. (MBEMBE, 2019, p. 85)

Motivado pela experiência ficcional do personagem de Mia Couto, pretendo apresentar a interpretação de Achille Mbembe (2013) sobre esse processo triplo em dois momentos no livro *África Insubmissa*. Inicialmente, no período colonial, por meio de sua análise a respeito desse arrombamento e apagamento das tradições religiosas africanas em suas relações com o Cristianismo. Em um segundo momento, de modo complementar, será abordado o fenômeno de uma efervescência religiosa, interpretada pelo autor como parte de uma vingança das tradições ancestrais, construída como uma tentativa de reescrita de si. Conforme veremos, trata-se, de acordo com Mbembe, de um processo de releitura e atualização das religiões africanas pelas sociedades pós-coloniais do continente, em sua relação com os novos Estados autoritários, formados após o processo de independência e aliados ao Cristianismo herdado do colonizador.

Essa releitura das tradições religiosas africanas constitui-se um processo de produção de saberes dos sujeitos tradicionalmente subalternizados pelo colonialismo. Nesse sentido, a originalidade dessa abordagem está justamente nas relações estabelecidas entre esse fenômeno religioso e um cenário maior, frequentemente enfatizado pela crítica pós-colonial: o questionamento de um modelo de epistemologia e racionalidade únicas e a afirmação de espaços polifônicos em que grupos sociais podem se expressar por meio de epistemologias diversas. Os estudos pós-coloniais têm denunciado o fato de que o colonizador europeu transformou por muito tempo sua superioridade político-econômica e bélica em superioridade epistemológica, de modo que seu pretensível caráter universal e neutro de produção do conhecimento afirmou-se como um projeto de poder que se esforçava por silenciar ou eliminar outros saberes. (PIZA & PANSARELLI, 2012, p. 27-30)

## **1. As religiões africanas na construção da experiência colonial: entre arrombamentos e apagamentos**

Achille Mbembe destaca-se atualmente no cenário acadêmico internacional como um dos principais intérpretes contemporâneos da África. Suas críticas ao capitalismo global inovam por articular as formas contemporâneas de subjugação às dimensões da violência de Estado, do racismo e da necropolítica. O autor, nascido em 1957 na República de Camarões, faz parte da primeira geração de intelectuais africanos após independência e é reconhecido hoje como referência no campo dos estudos pós-coloniais do continente.

Em decorrência das pesquisas desenvolvidas para sua dissertação de mestrado que tratava da resistência anticolonial, Mbembe foi considerado *persona non grata* em seu país de origem, comandado por um regime ditatorial. As inquietações políticas causadas por esse trabalho em 1980 foram tão grandes que impediram a realização da banca de avaliação na Universidade de Yaoundé e levaram Mbembe a sair de Camarões. Posteriormente, em 1989, ele concluiu sua tese de doutorado em História pela Universidade de Sorbone (Paris). Desde então, passou a lecionar História e Ciência Política em instituições e centros de pesquisa, com atuação em diversas universidades nos Estados Unidos e na África do Sul. (MACEDO, 2016, p. 289)

Suas análises, desde sua tese de doutorado defendida na Sorbonne em 1989, têm como preocupação central investigar o campo político dos novos estados surgidos em decorrência dos

processos de independência dos países africanos no século XX. Seus ensaios tratam principalmente de problemas que envolvem: o exercício da autoridade, da governabilidade, da participação política, o imaginário do poder e as representações da insatisfação dos governados em relação a seus governantes nas sociedades pós-coloniais. Neste último aspecto, seus estudos investigam “as lógicas e modos de enunciação de relações de poder estabelecidas em regimes autoritários, onde a figura dos ditadores não podia ser confrontada diretamente e, por isso, acabava sendo objeto de contestação por meios difusos, mas não menos eficazes.” (MACEDO, 2019, p. 40) Nessa perspectiva, ao escrever *África Insubmissa: Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*, Achille Mbembe (2013) oferece uma visão inovadora da religião nas sociedades pós-coloniais do continente, como resistência ao colonialismo e às suas sobrevivências contemporâneas nas relações com os novos estados autoritários aliados ao Cristianismo.

Segundo o autor, no período colonial, por meio de uma política de poder marcada pela força, mas também pela violência simbólica, o Cristianismo tentou impor a ideologia da universalidade cristã, buscando subordinar as sociedades africanas, bem como suas formas culturais e religiosas ao modelo de um Deus revelado. (MBEMBE, 2013, p. 40-44) Segundo Raúl Fornet-Betancourt, a teologia cristã se apresentou “como a verdadeira religião cuja pretensão de universalidade está já justificada e fundada pelo seu próprio conteúdo como verdade revelada”. (FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 9) Nesse processo, o sucesso da divindade Ocidental e sua penetração nas mentalidades africanas se daria por meio da perseguição das religiões ancestrais e de seus deuses num movimento entendido como de confronto e exclusão do outro, em suas estruturas simbólicas. O projeto colonizador vinha acompanhado de uma tentativa de construção de legitimidade pautada na formação de novas estruturas de crença religiosa, amparadas em novas percepções, identificação do universo, modos de entendimento do tempo, do espaço e da história, apresentados como um saber único, superior e válido para todos.

Essa tentativa se deu desde o início, no período colonial, segundo Mbembe, por meio de um contato violento entre a religião do colonizador europeu e a religião dos povos africanos, chamados por Mbembe, ao longo do livro, de indígenas. Segundo o autor, esse encontro foi marcado pelo conflito e pela oposição do Cristianismo ao “paganismo”, termo definido em seu livro como o “conjunto das práticas e dos saberes religiosos autoctones” dos povos africanos (MBEMBE, 2013, p. 140) Mbembe não tem como proposta apresentar empiricamente uma caracterização dessas tradições ancestrais, em suas especificidades, mitos e ritos. Ao contrário, parece inclusive tratá-las genericamente como religião africana, tradições ancestrais ou paganismo como uma espécie de estratégia de análise, de modo que sua interpretação (de caráter ensaístico) possa ser validada em diferentes espaços dentro do continente. O mesmo se dá com as expressões genéricas do tipo religião do colonizador ou Cristianismo europeu.

No contexto colonial, segundo Mbembe, a “censura eclesiástica [europeia] dos saberes pagãos, estátuas, liturgias, sacrifícios e deuses antigos confrontou o indígena com a necessidade de redefinir as suas atitudes em relação ao legado do ‘maravilhoso’ que tinha recebido dos substratos ancestrais.” (MBEMBE, 2013, p. 140) Ou seja, os povos africanos tiveram que decidir o que fazer com seus saberes, suas estruturas de sentido e significado, seus ritos, mitos e crenças que formavam seu patrimônio religioso e cognitivo. Além disso, ao mesmo tempo, de modo complementar, eles também foram forçados a tomar determinadas atitudes e reações em relação ao Cristianismo recebido, em seu continente, por força da colonização.

Nesse processo, Achille Mbembe relativiza a capacidade efetiva do Cristianismo de destruir completamente, por seus próprios meios, as estruturas simbólicas ancestrais. Ao contrário, segundo o autor, as sociedades indígenas africanas só aceitaram enunciados cristãos que lhes traziam benefícios domésticos. Em suas palavras:

elas perderam aquilo de que se podiam desfazer (ou trocar por novos dispositivos simbólicos) sem provocar efeitos incontroláveis que colocassem em risco a sua sobrevivência. Apenas se permitiram perder na medida em que consideravam o desapossamento administrável. Em contrapartida, só retiraram dos enunciados cristãos aquilo que, segundo elas, poderia reforçar a eficácia das *magias* de que dispunham, ou adquiriram aquilo que lhes faltava e cuja posse lhes permitiria maximizar as suas capacidades de resposta às constrações impostas pelo acontecimento colonial. (MBEMBE, 2013, p. 68-69)

De acordo com Achille Mbembe, diante das tentativas do Cristianismo em construir sua hegemonia no continente, “as sociedades africanas só transigiram nos domínios para os quais necessitavam de um acréscimo de magias para negociar com as novas estruturas coercitivas.” (MBEMBE, 2013, p. 15) As conversões adotavam uma lógica seletiva, seguindo uma estratégia em que estavam em jogo ganhos materiais e simbólicos, decorrentes de determinadas trocas circunstanciais dos idiomas religiosos ancestrais pelos idiomas da religião do colonizador.

Para se livrar do peso da supremacia religiosa imposta pelo domínio colonial, os africanos promoviam uma adesão ao Cristianismo marcada pela indocilidade e pela indisciplina, em uma conversão nada neutra ou gratuita. (MBEMBE, 2013, p. 16) O autor destaca ainda que esse encontro entre colonizador e colonizado foi marcado pela violência de ambos os lados, já que a resistência dos africanos era constante e demonstrava sua não passividade diante da dominação europeia. Diante desse processo, o Cristianismo colonizador não foi capaz de apropriar-se com a devida profundidade do pensamento e do imaginário nativo em sua riqueza, mesmo no sentido de conhecer para dominar, conhecer para obter pleno sucesso na conversão.

Segundo Mbembe, “apesar da pretensão cristã de destruir tudo aquilo que era celebrado pelo paganismo e de se sobrepor, na totalidade, a todas as crenças ancestrais, os substratos antigos eram capazes de recuperar, retractar-se e gravar o seu cunho nos demais procedimentos sociais.” (MBEMBE, 2013, p. 140) Assim, apesar dos entraves, o imaginário religioso ancestral conseguiu sobreviver a todo patrimônio simbólico cristão, o que não significa dizer que ele tenha saído imune a todas as restrições e perseguições pelas quais passou.

Em *África Insubmissa*, o campo religioso no continente é apresentado por Achille Mbembe (2013) como fator fundamental das estratégias de sobrevivência e resistência dos africanos ao processo de colonização. As sociedades africanas “tomaram mensagens e imagens das ofertas cristãs que lhes eram apresentadas, retrabalharam-nas de acordo com a sua própria compreensão da sua história e das suas tradições, calculando sempre as suas possibilidades no contexto das emergências diárias e das necessidades imediatas com que se deparavam.” (MBEMBE, 2013, p. 26) As conversões eram movidas por artimanha e cálculo. A aparente derrota dos deuses dos nativos e de seus códigos de referência era movida por uma cota de ilusão e de teatralização, uma simulação de fracasso cujo drama trazia em si uma série de ambiguidades. (MBEMBE, 2013, p. 64-65) Essa estratégia ajuda, por exemplo, no entendimento da atitude do escravo Nsundi, personagem de Mia Couto, em relação à imagem de Nossa Senhora.

Esse processo que podemos chamar em nossos termos de resistência antropofágica, é visto pelo autor como produtor de resultados políticos decorrentes da ação religiosa dos povos colonizados. Por esse motivo é que Mbembe destaca a importância de se analisar as experiências religiosas nativas, suas formas próprias de olhar para seu passado, pensar e se posicionar em seu presente, contar sua história, conjugar os acontecimentos, estruturas e significações e ainda os modos pelos quais se associam às instituições, efetuando empréstimos e, muitas vezes, ao mesmo tempo, contestando o poder das mesmas. (MBEMBE, 2013, p. 26-30)

Ao longo da História da África, os movimentos religiosos sempre participaram da modelação das sociedades do continente. Antes mesmo da colonização, as diversas esferas da sociedade, como família, arte, direito, política e economia, dependiam da religião, ao mesmo

tempo em que ela era também reciprocamente moldada por elas. Essa interdependência, segundo Mbembe, permanece nos dias atuais e os fatores religiosos continuam a influenciar os destinos das sociedades africanas servindo, entre outras coisas, como vetores ou linguagens para expressão de conflitos. (MBEMBE, 2013, p. 139)

Contrariando uma visão romântica, idealizada, folclórica ou fossilizada das tradições religiosas africanas, Mbembe chama atenção para a dinâmica histórica e conflituosa que permitiu a afirmação no cenário africano de determinadas tradições nativas, em detrimento de outras tradições do próprio continente. Segundo o autor, as chamadas condutas ancestrais resultaram de lutas internas, marcadas por trocas simbólicas e materiais operadas na produção de enunciados, cerimônias, ritos, esculturas que aludiam a enredos complexos. Logo, essas experiências religiosas devem ser relacionadas à historicidade de suas sociedades em suas formas de dividir o espaço, de unificar, de transmitir a existência e as relações de poder. Neste sentido, as práticas ancestrais entendidas como construções históricas, ao contrário do que se convencionou afirmar, eram marcadas por conflitos em meio a inúmeras relações de força e clivagens de diversas ordens. Desta forma, para o autor, a “cultura africana” deve ser entendida como um conjunto de categorias de percepção que conseguiram impor-se, fruto vitorioso de estratégias de sobrevivência e busca de supremacia por meio de lutas materiais e simbólicas sobre outras expressões nativas que disputavam afirmação no cenário social. (MBEMBE, 2013, p. 51-52)

Em outras palavras, as práticas religiosas ancestrais são campos de forças em meio a lutas pelo poder e, como tais, aspiram à produção de sentido e de saberes na sociedade. Mais do que uma representação estática de uma realidade, eram na verdade representações dinâmicas, em um cenário de disputas entre nativos, construídas para modificar a realidade, legitimar hierarquias e relações de força. E assim, em muitos casos, diante da tentativa de construção de uma certa ortodoxia ancestral, os grupos dissidentes (também nativos) foram reprimidos e silenciados, de modo que as condutas ancestrais se tornaram hegemônicas pelas forças históricas que lhes permitiram definir práticas e saberes considerados legítimos em uma supremacia que repercutia na definição de regras sociais de conduta. (MBEMBE, 2013, p. 52)

Com base em suas cosmologias tradicionais, os africanos acreditavam poder prever o futuro, controlar acontecimentos e explicar situações de seu meio social. Antes do contato com o Cristianismo, houve no nível local (microcosmo) uma proliferação de crenças em torno de espíritos domésticos como resposta aos conflitos e problemas da vida cotidiana como doenças, sofrimentos, tabus. Já o contato com o Ser Supremo, com atributos mais cósmicos (macrocosmo), era até então bastante esporádico. No entanto, o sistema religioso era flexível o bastante para alterar-se conforme mudanças no ambiente social, uma vez que estavam amplamente abertas suas potencialidades de adaptação. Posteriormente, diante da expansão das religiões do Livro, a relação dos nativos com seus espíritos domésticos foi afetada, de modo que os mesmos foram afastados dos assuntos cotidianos dos homens e perderam, nessa nova conjuntura, a responsabilidade pelos infortúnios decorrentes da invasão colonial. Esse “afastamento”, por outro lado, possibilitou a expansão de um conceito mais totalizante e requintado de Ser Supremo, anteriormente já existente, mas que no período colonial ganha força e proximidade. Logo, a conversão ao Cristianismo se deve tanto ao trabalho dos missionários quanto a uma espécie de desenvolvimento interno das cosmologias ancestrais, numa espécie de flexibilização orientada de modo condicional e seletivo. (MBEMBE, 2013, p. 65-66)

Segundo Mbembe, nessa dinâmica marcada pela plasticidade, a palavra de ordem era: “De manhã na missa e à noite no curandeiro.” (MBEMBE, 2013, p.67) Diante dos impasses inerentes à transição dos regimes simbólicos ancestrais para os regimes simbólicos do Cristianismo, houve estratégias de jogo duplo, pelas quais os colonizados simulavam uma certa submissão como um meio de consolidar táticas de seleção, descartes e concessões ao colonizador. Sem abandonar completamente seus saberes, suas redes de sentido nem seus modos de existir, os colonizados

encenavam adesões aparentes de modo a negociar e a garantir a hibernação e a sobrevivência dos regimes simbólicos ancestrais. Sua adesão verbal aos novos registros simbólicos cristãos era uma forma de se proteger dos mecanismos de correção do sistema colonial. (MBEMBE, 2013, p.66-68) Por meio da insubmissão dos colonizados, suas configurações simbólicas ancestrais como mitos e crenças permaneceram em suas mentalidades e mesmo em suas práticas após a conversão ao Cristianismo. Mais do que isso, muitas vezes os africanos alojaram seus procedimentos e antigos registros religiosos no seio de suas novas práticas cristãs, de modo que a existência de um estava associada à sobrevivência de outro. (MBEMBE, 2013, p. 69) De acordo com James Sweet (2007, p. 229), muitos africanos “integravam simplesmente o Deus cristão no seu panteão de divindades, sem reconhecer a sua supremacia.”

Houve também muitos chefes locais que adotaram a fé cristã em troca de vantagens econômicas e políticas, reforçando alianças com poderes coloniais, reforçando suas posições de poder. Em outros casos, o Cristianismo foi usado como arma simbólica nas disputas internas entre os segmentos das próprias sociedades africanas. Assim, jovens, mulheres e escravizados, que muitas vezes, antes da chegada do colonizador, eram considerados desclassificados ou que ocupavam posições inferiores nas dinâmicas sociais, passaram a fazer uso da religião do colonizador como resposta e antídoto às antigas tensões e disputas contra grupos dominantes associados às religiões tradicionais. (MBEMBE, 2013, p. 71) Segundo o autor, desta forma, “para inúmeros africanos, o Cristianismo foi ‘recebido’ como um instrumento novo, uma nova magia utilizável nas estratégias de remodelação dos jogos e trocas que se tornaram críticos com a transição das sociedades antigas para as sociedades coloniais.” (MBEMBE, 2013, p.72) Os que aceitavam e adotavam práticas da religião europeia construíam ao mesmo tempo estratégias arquitetadas no sentido de não dependerem inteiramente ou exclusivamente dessa mediação cultural, tendo frequentemente como objetivo atingir determinados interesses simbólicos, mas também materiais. (MBEMBE, 2013, p.72)

Desta maneira, Mbembe valoriza os modos populares de ação religiosa e criação simbólica. (MBEMBE, 2013, p. 73) O autor entende que o conjunto das orientações ancestrais e cristãs eram reinterpretadas à luz da conjuntura colonial. Assim, em um processo aberto e inacabado, as sociedades africanas seguiram interpretando livremente a religião do colonizador por meio de apropriações feitas pelos agentes locais que o submeteram a seus fins, promovendo adaptações e usos instrumentais, em conformidade com suas realidades, construindo um Cristianismo africano, dentro do qual foram inscritas parte das estruturas religiosas ancestrais. (MBEMBE, 2013, p. 74) De acordo com Kofi Asare Opoku, era comum que os grupos étnicos vencidos em batalhas adotassem os deuses de seus inimigos vencedores. O acréscimo de novos deuses e novas crenças era, portanto, parte da dinâmica religiosa africana, de modo que frequentemente novos cultos e novos altares ganhavam espaço, enquanto outros desapareciam. (OPOKU, 2010, p. 591-593)

Para Mbembe, importa perceber as posições e ações dos africanos diante dos fluxos simbólicos que lhes são propostos. Neste sentido, segundo o autor, deve-se interrogar ao nativo: “como se comporta? Quais são as suas motivações? O que não afirma, mas pratica? O que afirma, mas não pratica? O que espera ganhar? O que está disposto a perder para atingir esse fim?” Em sua compreensão, essas questões permitem perceber que o imaginário ancestral se recompõe em novas redes de sentido, novos saberes, de modo constante, de acordo com novas conjunturas e interesses. (MBEMBE, 2013, p. 76) Em suma, os povos colonizados africanos enfrentam as tentativas de arrombamento e apagamento de suas crenças com estratégias de resistência, por meio de ferramentas que envolvem a produção de saberes fundamentados em sua própria tradição, atualizada de modo dinâmico no contato com o colonizador. Nesse processo, o arrombamento e conseqüente transformação de sua tradição religiosa é inevitável.

Por outro lado, conforme vimos até aqui, o apagamento de suas estruturas simbólicas é seletivo e sujeito a estratégias de recomposição, sobrevivência e plasticidade.

Estas estratégias e habilidades de resistência assumirão um outro papel de destaque após a retirada oficial do colonizador do continente africano, em decorrência dos processos de independência, sobretudo se considerarmos que apesar dessa saída, a religião do europeu permaneceu nas antigas colônias. Após esse percurso, considerando as reflexões feitas a respeito da dinâmica de configuração das tradições religiosas africanas, antes e durante o período que compreende a presença colonial europeia no continente, cabe agora então investigar as ações, reações e reconfigurações religiosas construídas pelas releituras da religião ancestral, nas sociedades africanas pós-coloniais, em sua relação com os Estados Independentes autoritários, surgidos no continente no século XX, e aliados ao Cristianismo deixado pelo colonizador.

## 2. A Vingança pós-colonial: a reescrita de si das religiões africanas

Após suas independências, muitos países africanos passaram por golpes de Estado cujas análises acadêmicas, em geral, primaram por explicações de fatores externos. De modo diferenciado, Achille Mbembe chama atenção para uma dimensão interna ainda pouco considerada nos estudos dessas conjunturas, com destaque para os “reajustamentos impostos à economia simbólica das sociedades pós-coloniais, pela gestação difícil da sociedade que, até então, vivia colada ao Estado e vice e versa.” (MBEMBE, 2013, p. 24) Neste cenário, segundo o autor, ocorrem formas variadas, complexas e ambíguas de afrontamento entre os Estados pós-coloniais autoritários, que costuram alianças com a religião cristã deixada pelo colonizador, e as sociedades pós-coloniais africanas, que constroem releituras de suas tradições religiosas ancestrais. Acontece então o que Mbembe chama de uma “saída do Estado”, uma espécie de vingança da religião por meio de uma reconfiguração de suas estruturas simbólicas contra as imposições sofridas desde o período colonial e que sobrevivem nos estados autoritários. (MBEMBE, 2013, p.24) Neste sentido, o autor denomina “vingança do paganismo” o processo de luta pela conquista, monopólio e transformação das estruturas simbólicas, entendidas como espaços de construção da hegemonia e da ordem, minando as energias do colonizador e subvertendo suas instituições. (MBEMBE, 2013, p. 26-30)

Nos espaços pós-coloniais, diversos grupos populares, pobres e marginalizados mantiveram, por um lado, um contato formal com os registros cristãos e, por outro, também deram curso à vingança das tradições, em um movimento de efervescência religiosa baseado na releitura de seus significados e experiências ancestrais. Nesse processo de multiplicação e diversificação de oportunidades de experiências religiosas e reprodução simbólica é possível observar a fragmentação do patrimônio religioso construído desde as sociedades coloniais. Ocorre assim a possibilidade de acumulação de recursos simbólicos em uma esfera heterogênea, fluida e incontrollável, marcada pela expansão de experiências classificadas pejorativamente como seitas pelas igrejas. Essa expansão agrega movimentos diversos, entre os quais inclui-se também a “persistência histórica ou a reativação de procedimentos religiosos propriamente autóctones.” (MBEMBE, 2013, p. 79-80) Assim, no período pós-colonial, a “vingança das sociedades africanas” incide “ao mesmo tempo, sobre a formação e o controle dos capitais simbólicos e os modos de equipamentos cognitivos a partir dos quais os indígenas se constituem operadores históricos.” (MBEMBE, 2013, p. 79)

Nas sociedades pós-coloniais, as tradições ancestrais passam a ser mobilizadas como um dos recursos (alternativos àqueles impostos pelos novos Estados em aliança com o Cristianismo) de interpretação do presente e organização da ação, em novas lutas simbólicas e construção de saberes. Nos espaços onde antes dominavam as regras do jogo impostas pelo modelo colonial cristão de teor universalista, agora convivem várias histórias e experiências religiosas que se

mesclam, diferentes modelos pluralistas de existência e de referência, instrumentalizados de acordo com as necessidades e conjunturas específicas. É nessa disputa por saberes, diante da incapacidade de um regime único de verdade em subjugar os outros, que Mbembe encontra uma multiplicação de narrativas por meio de proliferação de “heresias”, entendidas como modos religiosos diferenciados de interpretar e narrar o passado e o presente. E é justamente nesse movimento difuso que o autor percebe o regresso do “gênio pagão das sociedades africanas”. (MBEMBE, 2013, p. 56)

Mbembe tenta identificar nesses outros saberes religiosos emergentes a invenção de novas memórias e o surgimento de novas narrativas destinadas a fixar, denominar, declarar e transmitir a essência do *acontecimento pós-colonial*, termo definido pelo autor como o “conjunto de coisas que aconteceram ao indígena desde as independências e que são susceptíveis de serem contadas, narradas dado que ele as testemunhou, foi ator e, por vezes, vítima.” (MBEMBE, 2013, p. 16) Nesse processo, de acordo com o autor, ocorrem confrontos entre o paganismo e o Cristianismo na medida em que ambos tentam proclamar suas respectivas “ordens de verdade” que desejam totalizar o real e proclamar o sentido dos destinos. (MBEMBE, 2013, p. 157) Essa abordagem do autor está diretamente relacionada às preocupações dos estudos pós-coloniais, dedicados a problematizar a construção de lembranças do passado que precisa ser interrogado e denunciado como forma de superação e emancipação no presente. (SANTOS, 2005, p. 361)

O autor chama atenção para o fato de que o Cristianismo, sobretudo em sua versão católica, assume uma posição de vantagem nessa luta pela imposição de um “regime de verdade”, ao alimentar-se de um diálogo com o princípio autoritário do Estado pós-colonial, portador de uma pretensão de se tornar proclamador e intérprete de uma verdade revelada única e válida para todos em troca de credibilidade. (MBEMBE, 2013, p. 17) Em suma, os novos Estados Independentes assumem formas autoritárias e buscam alianças com a religião de seus antigos colonizadores como forma de legitimação recíproca de suas respectivas estruturas de poder/saber sobre as sociedades pós-coloniais.

A resistência dos africanos contra o Cristianismo Ocidental - chamada por Mbembe de *indisciplina cultural* – foi, conforme vimos anteriormente, bastante eficaz no período da colonização. Mas além disso, segundo o autor, adquiriu reforços e contornos ainda mais expressivos após os processos de independências. Neste novo contexto, houve a expansão de possibilidades para outras propostas de sentido em experiências religiosas que passaram a fazer alianças com as dimensões da inteligência ancestral, antes reprimidas pelo colonizador. Esse “gênio do paganismo” assume assim a condução de uma rebelião silenciosa e criativa que, por meio da indisciplina e da indocilidade, resistiu e reagiu não só contra a hegemonia do Cristianismo mas também contra o Estado e contra projetos econômicos das elites. (MBEMBE, 2013, p. 69-70) A vingança das tradições ancestrais faz com que a análise política possa reintegrá-las como elemento constitutivo das dinâmicas sociais e repensar as relações estabelecidas entre supremacia política e insubordinação simbólica.

Em suma, o que os africanos muitas vezes têm enfrentado, por meio de resistências religiosas em suas sociedades pós-coloniais, é o desafio de desconstruir o discurso universalista presente nas heranças coloniais sobreviventes dentro da aliança entre o Cristianismo herdado dos europeus e os Estados Independentes autoritários. A resistência e a ação conduzidas contra a permanência dessas estruturas de dominação passam necessariamente pela elaboração de narrativas religiosas a respeito de seu passado e de seu presente. Nesse processo, em muitos casos, ao reelaborarem heranças ancestrais, os grupos religiosos encontram obstáculos ou mesmo censuras impostas pelos próprios Estados pós-coloniais, cujas alianças com o Cristianismo os transformaram em Estados Teológicos e Estados Historiadores, que tentam se afirmar como

detentores do que pode ser narrado e de que forma pode ser narrado. (MBEMBE, 2013, p. 82-83)

Nesse sentido, um dos grandes desafios das sociedades pós-coloniais no continente é a formação de uma consciência histórica africana, rearticulando narrativas plurais que permitam ao africano contar sua história e assim encontrar novas maneiras de ser e estar no mundo. Para isso, é preciso reinterpretar, reordenar sentidos recuperados de leituras das tradições religiosas ancestrais em oposição a Estados autoritários e violentos que tentam, ao mesmo tempo, silenciar vozes dissidentes e construir uma narrativa universal envolta em um saber único e pretensamente superior. (MBEMBE, 2013, p. 84) Trata-se, portanto, de novas operações identitárias, que articulam temporalidades diferentes em um amálgama, combinando repertórios variados e plurais, tanto do imaginário ancestral quanto dos novos objetos e práticas das sociedades contemporâneas, tentando construir significado e ordenamento. Ao narrar sua experiência, os sujeitos subalternizados subvertem os discursos que sustentaram a expansão colonial em seus mitos de poder e de subordinação, promovendo a descolonização simbólica de seus sentidos dominantes. (SANTOS, 2005, p. 343)

Segundo Mbembe, as “identidades indígenas pós-coloniais devem localizar-se nestes meios onde nascem as redes de entreejuda e de solidariedade e nas quais se desenvolvem as associações familiares, étnicas ou religiosa. (MBEMBE, 2013, p. 86-87) Para o autor, a Igreja não conseguiu construir convivências duráveis diante das novas dinâmicas das sociedades pós-coloniais que suscitaram uma piedade popular desenfreada, como por exemplo a nova explosão da crença na feitiçaria ou o uso da linguagem da magia em conflitos nas unidades domésticas ou nas cidades. Esta espécie de “recomposição do maravilhoso” ocorre na medida em que os africanos tentam traduzir do ponto de vista da mentalidade os aspectos mais angustiantes do acontecimento pós-colonial. (MBEMBE, 2013, p. 95)

Ainda hoje, nas sociedades africanas, não se pode compreender a piedade popular sem considerar o peso do imaginário, a importância dos sonhos, das visões noturnas. Na África Pós-colonial ocorre, portanto, o que o autor chama de “efervescência onírica e desenfreamento da piedade popular” de modo que o “espaço do invisível reorganiza-se.” (MBEMBE, 2013, p. 96-97) Em suas palavras, “o ‘além’ cristão não conquistou nem subjulgou os quadros espaço- temporais herdados dos antepassados. O onirismo popular remete para dois registros e, mesmo estando em contato com o Cristianismo, o indígena ainda pode recorrer às categorias da ‘noite’ e do ‘invisível’ para espacializar e localizar as suas crenças.” (MBEMBE, 2013, p. 97) Com base nesse movimento, os africanos vivem e interpretam o contexto pós-colonial como doença e buscam, nas novas religiosidades combinadas com a recomposição de modalidades religiosas ancestrais, estratégias terapêuticas como forma de enfrentar realidades desordenadas e encontrar coerência entre acontecimentos dispersos que marcam sua vida. Da mesma forma, buscam na adivinhação uma forma de segurança, enfrentamento e (re)significação das incertezas de seu presente. (MBEMBE, 2013, p. 99)

Diante de todas as tentativas estatais de imposição que visam inculcar uma hegemonia simbólica, determinar orientações cognitivas e moldar ações, os africanos reagem construindo contra-saberes práticos em ações carregadas de incredulidade diante dos discursos salvacionistas e das pretensões messiânicas cristãs dos poderes estatais pós-coloniais. Em outras palavras, os africanos desenvolveram formas de resistência mais sofisticadas e mais complexas do que no passado colonial, mas ainda assim fundamentadas em sua “apetência histórica para a indisciplina”, e passaram a adotar estratégias que vão desde a “evitação à simulação, do comprometimento seletivo ao confronto dissimulado, da deserção à retratação, da inércia calculada à falsa adesão.” (MBEMBE, 2013, p.116 ) Entre essas formas de resistência, Mbembe destaca o “poncio-pilatismo”, definido pelo autor como uma estratégia de retirada do confronto, de descompromisso, indocilidade, migrações, evasão. Por meio dessas práticas, os africanos resistem também por meio

de seu silêncio e ausência, expressando assim o seu desacordo com as tentativas de construção de hegemonia por parte dos estados pós-coloniais. (MBEMBE, 2013, p.116-117)

Justamente diante da desordem, da violência e da insegurança impostas por seus Estados autoritários pós-coloniais, os africanos promovem essa “inflação do maravilhoso”, recorrendo às explicações e experiências consideradas sobrenaturais como meio de contrabalaçar as incertezas do mundo considerado profano. A proliferação da busca por experiências sagradas no contexto pós-colonial africano coloca em questão uma série de desafios ao Cristianismo, formulando-lhe uma interrogação crucial: “como imaginar ou conceber que o seu Deus não tenha sido capaz de salvar os indígenas nas circunstâncias históricas que constituem a escravatura, a colonização e tudo o que estrutura o *acontecimento pós-colonial*?”. (MBEMBE, 2013, p.118) Todo esse movimento afirma, de alguma forma, a derrota do Deus dos cristãos e coloca em jogo a sua capacidade de significar, em um discurso que se pretende universal, a experiência humana dos africanos.

Por meio desse jogo e da afirmação de múltiplas identidades religiosas, os africanos assumem a consciência de que o Estado não é único veículo capaz de imprimir mudanças na sociedade, nem é o único local de poder e de saber e nem mesmo detem o monopólio das estruturas simbólicas. Por meio de sua criatividade, as sociedades pós-coloniais africanas recorrem a novos movimentos religiosos que promovem releituras e apropriações das tradições ancestrais, conquistam progressivamente outros espaços e potenciais de poder, fora e abaixo do Estado, construindo uma contra-hegemonia. Através de experiências religiosas, chamadas pelo autor de “piedade popular”, tais sociedades constroem esses espaços de resistência, demonstrando que a dominação física e material impostas pelo Estado não implicam, de modo automático, em uma sujeição simbólica. Tais experiências politizam de modo atomizado o poder, formando redes e micro-poderes produtores de múltiplos procedimentos de invenção cultural. (MBEMBE, 2013, p. 135)

Neste aspecto, Mbembe inspira-se e apropria-se da noção foucaultiana de poder como uma relação de forças que encontra-se não só nas instituições mas em todas as partes da sociedade, sempre transmitido e se reproduzido através dos indivíduos. (FOUCAULT, 2004, p. 12, 186-193) Assim, a *África Insubmissa* (2013) de Mbembe, motivada por uma leitura de Foucault, demonstra que as narrativas produzidas pela releitura das tradições religiosas são parte integrante de uma teia de poder disseminada de modo difuso na sociedade, em uma relação de forças que envolve disputas por afirmação de um saber e de um regime de verdade.

Achille Mbembe interpreta, assim, o surgimento de outros saberes e narrativas como fruto da expansão de novos movimentos religiosos populares. Para o autor, essas construções assumem uma dimensão política ao construirem explicações para aquilo que, na linguagem religiosa, é chamado de “mal” e são aplicadas em determinados posicionamentos em relação às imposições dos princípios autoritários pós-coloniais. (MBEMBE, 2013, p. 159) Nessas narrativas emergentes que assumem papel de resistência política, elaboradas pelos nativos em relação ao *acontecimento pós-colonial*, a “interrogação não consiste em saber se existem ou não forças ‘anormais’, mas em determinar em que medida estas forças pesam sobre a vida, em bem ou em mal, e o que se deve fazer para se proteger das novas potências maléficas resultantes das independências ou para reforçar a eficácia das magias capazes de prevenir o risco da morte.” (MBEMBE, 2013, p. 159)

As sociedades africanas em seus contextos pós-coloniais se vêem impelidas a elaborar novas construções mentais, capazes de contribuir para uma “inteligibilidade desse novo Estado que, à semelhança de outros que as antecederam ao longo do tempo, ameaçam a sua sobrevivência.” Justamente pelo fato de que as igrejas cristãs não oferecerem oportunidade para elaborações em torno de uma busca de novos sentidos, de uma “narrativa do conflito pós

colonial” nem mesmo de explicações para os valores em jogo nesse novo contexto, é que ocorrem uma expansão desenfreada dessa piedade popular. (MBEMBE, 2013, p. 159)

Segundo Achille Mbembe, as

práticas do êxtase, os transe, as profecias, o falar noutras línguas, as práticas de encantamento, em suma, o maravilhoso cujo crescimento se observa nas sociedades pós-coloniais, prendem-se diretamente com a forma como o indígena entende a noção da ordem e da desordem. Por isso, (...) para considerar validamente a inteligência da ‘vingança’ das sociedades em relação ao Estado pós-colonial, a análise política deveria contemplar seriamente as ‘leituras do interior’, a partir das quais o indígena tenta encontrar explicação para a repetição, aparente e longamente injustificada, de uma dada categoria de infortúnios. (MBEMBE, 2013, p. 159)

De acordo com Peter Geschiere (2006, p. 12-13), logo nos primeiros momentos após a independência, falar nos feiticeiros e em seus negócios era uma espécie de obstáculo ao progresso que relegava à África um status primitivo. Com o passar do tempo, porém, o assunto deixou de ser tabu. Curandeiros profissionais divulgam seus serviços em anúncios vistosos e propagandas em diversos meios de comunicação. O discurso da feitiçaria converge claramente com a modernidade, conferindo significado às mudanças pelas quais passam a sociedade africana.

Assim, essa expansão de experiências religiosas ocorre no sentido de explicar, construir significado e inscrever no entendimento dos nativos uma determinada interpretação das forças materiais e simbólicas que operam nas sociedades africanas como “forças anormais”. (MBEMBE, 2013, p. 159) Para Achille Mbembe, “o complexo material e simbólico da ‘revelação’ cristã em África permaneceu, desde o período colonial, diretamente associado ao poder e ao *princípio autoritário*” (MBEMBE, 2013, p. 160) É neste sentido que, para muitos africanos, escapar dessa órbita cristã com pretensões universalistas significa uma espécie de fuga de uma das linguagens da supremacia colonial. Por outro lado, o jogo duplo da simulação da submissão permitiu e reforçou a sobrevivência das tradições religiosas ancestrais como expressão pluralista e potente da apetência histórica das sociedades africanas para a indocilidade e a indisciplina.

Segundo Mbembe, sob a ótica da racionalidade religiosa africana, as ortodoxias não só religiosas como também políticas, econômicas e simbólicas podem ser profanadas e transformadas em heresias. Em nome dessa compreensão, muitos africanos praticaram suas “blasfêmias” construindo, por um lado, um novo modo de elaborar o religioso e o simbólico em suas sociedades e, por outro, ao mesmo tempo, intervindo nas construções econômicas e políticas dos Estados autoritários pós-coloniais. (MBEMBE, 2013, p. 160) No livro *África Insubmissa*, Achille Mbembe (2013) dedicou-se a explorar a capacidade criativa dos africanos no campo religioso e a fazer uma crítica política do Cristianismo africano pós-colonial nas suas relações com o poder, com os Estados autoritários e as sociedades pós-coloniais do continente. Neste cenário maior, em meio a esses amplos objetivos do autor, conforme demonstrado neste texto, é possível perceber um destaque especial e diferenciado para a força das releituras contemporâneas das religiões ancestrais africanas, enquanto poderosas ferramentas de resistência e construção de um saber plural e alternativo.

As reflexões propostas por Mbembe sistematizadas neste artigo estão intrinsecamente relacionadas aos elementos que, segundo Lauri Wirth (2013, p. 133) distinguem as epistemologias pós-coloniais, dentre os quais destacam-se “um *locus* hermenêutico que dialoga com os saberes locais, que são os verdadeiros fornecedores de matéria-prima para elaboração teórica;” (WIRTH, 2013, p. 133) Nesse sentido, pode-se afirmar que esse tipo de interpretação encontra ressonância direta no trabalho de Mbembe na medida em que o autor, conforme vimos, formula suas reflexões de caráter ensaístico, por meio de um exercício de escuta dos subalternizados pelo discurso colonial. Sua proposta de interpretação da vingança da religião é fundamentada em

ferramentas de construção de saberes locais que dialogam com estruturas de sentido ancestrais. As releituras contemporâneas das tradições africanas em movimentos de efervescência religiosa podem ser entendidas assim como um processo de resistência que envolve relações de saber-poder-criar-narrar, antes silenciadas e/ou ocultadas pela epistemologia eurocêntrica, mas agora visibilizadas pelos estudos pós-coloniais.

Outro elemento característico das epistemologias pós-coloniais apontado por Lauri Wirth (2013, p. 133) e presente na obra de Mbembe diz respeito tanto à “crítica ao mito do suposto conhecimento universal que esconde, não só o sujeito enunciador, mas principalmente o lugar epistemológico que possibilita seus enunciados” quanto sua “inevitável vinculação com estruturas de poder, gênero, raça, classe e configurações geopolíticas a partir das quais os sujeitos se pronunciam.” (WIRTH, 2013, p. 133) Nesse sentido, os saberes produzidos nas sociedades pós-coloniais africanas pela vingança das tradições ancestrais revelam a parcialidade e provisoriade de toda epistemologia, sobretudo daquela que se esconde atrás de pretensões universais, alimentadas por alianças entre estados autoritários e o discurso do colonizador cristão.

Em *África Insubmissa*, Mbembe (2013) apresenta uma significativa crítica às pretensões universalistas do ocidente, reivindicadas tanto pelo colonizador europeu em sua ação nos espaços coloniais africanos, quanto pelos novos estados independentes, em sua relação com as sociedades pós-coloniais. Ambos, ao tentarem viabilizar e impor a existência de instituições austeras e detentoras de verdades superiores e únicas, tiveram que enfrentar a capacidade criativa, flexível, dissidente e pluralista das sociedades africanas, sobretudo no campo religioso, conforme vimos aqui, espaço privilegiado de construção de outros saberes contra-hegemônicos, baseados em condutas de insubmissão, palavra chave registrada no título do livro. É justamente por meio da vingança da religião que a África oferece uma resistência pluralista ao projeto colonizador e às suas sobreviências, demonstrando que seu pretenso universalismo esconde de fato uma postura tão particular, provincial e localizada como qualquer outra. Com base nas reflexões propostas por Frantz Fanon (2005), Mbembe estabelece uma crítica epistemológica e política ao fracasso do projeto iluminista eurocêntrico que falhou em sua promessa de emancipação da humanidade, revelando o caráter racista e excludente de seu modelo civilizatório.

Assim, conforme vimos, o campo religioso é apresentado por Achille Mbembe (2013) em *África Insubmissa* como linguagem de resistência aos enunciados cristãos herdados pelos estados africanos nas sociedades pós-coloniais. Por meio de narrativas construídas por grupos subalternos, as tradições religiosas são reinventadas de modo a questionar a supremacia cristã, resistindo ao espírito do colonialismo, produzindo outros saberes em dissonância com as pretensões universalistas de uma epistemologia eurocentrada. Essa resistência que se traduz pela proliferação de narrativas plurais e dissonantes se torna profundamente necessária se considerarmos que “a colonização não parou de mentir sobre si mesma e sobre os outros.” (MBEMBE, 2019, p. 84)

Anos mais tarde após a publicação de *África Insubmissa*, Achille Mbembe (2013) aprofundou essa crítica ao imaginário Ocidental sobre o seu continente no livro *De la postcolonie: essai sur l’imagination politique dans l’Afrique Contemporaine* (2000). Nesse estudo, o autor afirmou que o Ocidente fez da África o seu outro, o seu inconsciente, a antítese por meio da qual construiu a imagem de si mesmo e de suas normas. Esse discurso, parte integrante de sua autocompreensão universalista, conforme denuncia Mbembe, faz parte de uma autoficção perversa por meio da qual o Ocidente tenta prestar contas publicamente a respeito de sua subjetividade projetando sobre a África os signos da ausência, da falta, da negatividade. (MBEMBE, 2000, p. 32)

Nesse discurso construído pelo Ocidente em sua faina colonizadora, as práticas religiosas das tradições africanas são representadas como motivo de atraso por serem responsáveis por

estabelecer uma concepção de tempo estacionário, fundado em ciclos que se repetem infinitamente, consolidando assim sociedades arraigadas em continuidades e refratárias à evolução e à ruptura necessárias ao progresso racional, conduzido pelo discurso universalista europeu, tendo como ator o sujeito individual. Essa visão, segundo o autor, tem impossibilitado estudos capazes de traduzir os mundos africanos e a diversidade de linguagens nas quais esses mundos se expressam e constroem outros saberes, dentre elas a linguagem religiosa. (MBEMBE, 2016, p. 372 e 384)

Em *África Insubmissa*, Achille Mbembe afirma que o “religioso em África não é uma modalidade pré-política, nem uma sobrevivência do passado condenada à privatização ou ao desaparecimento” em um processo de secularização inevitável. (MBEMBE, 2013, p. 157) O autor questiona, assim, abordagens acadêmicas que interpretam o africano como “incuravelmente religioso”, como se seu caráter religioso fosse uma linguagem de sua incapacidade histórica. Contrapondo-se a interpretações como essa, o autor destaca que “nenhuma sociedade histórica existe sem uma dimensão fundadora do sagrado.” Além disso, mesmo em situações em que as sociedades passem por transformações que as descolem de uma lógica religiosa de base, isso não “implica necessariamente o desvanecimento do sagrado, o descomprometimento com o invisível ou o desinvestimento em relação a uma das questões centrais de toda a existência histórica: questão do sentido.” (MBEMBE, 2013, p. 20-21)

Para o autor, portanto, a religião nas sociedades pós-coloniais do continente não é expressão de uma consciência alienada a ser superada pelo desenvolvimento e pelo progresso. Ao contrário, em sua visão, a religião produz sentido e ordenação para expressões sociais e resistência política. Nas palavras de Mbembe, “em África, o campo religioso representa um horizonte ineliminável e, por isso, incontornável na análise e compreensão das sociedades actuais.” Trata-se, portanto, de entender o fator religioso como uma “dimensão constitutiva da vida” e, como tal, “deve ser encarado com a mesma seriedade de todos os outros determinantes que estruturam abertamente a vida presente e futura dos africanos. É uma das exigências para quem pretende compreender as modalidades da sua existência e a maneira como constroem o social, o político ou o econômico.” (MBEMBE, 2013, p. 21) Em suma, Mbembe interpreta que o campo religioso e simbólico africano não é um mero produto de seu meio, mas sim um fator que permeia as relações sociais, tem impacto, determinação na estruturação daquelas sociedades e configura-se como uma dimensão essencial do ser humano. Para o autor, portanto, “os laços entre o simbólico e o religioso fazem parte de uma criatividade continuada.” (MBEMBE, 2013, p. 157)

### Considerações Finais

Pelo caminho percorrido até aqui, é possível afirmar que Mbembe propõe reflexões significativas e inovadoras para abordagem da religião por meio dos estudos Pós-coloniais. Nesse sentido, o autor também soma seus esforços aos teóricos pós-coloniais que buscam a superação dessa narrativa eurocêntrica que esteve na base de formação dos Estudos de Religião. Suas ideias trazem assim contribuições para aqueles que pretendem investigar os significados e a atuação do campo religioso como importante ator nas sociedades pós-coloniais. Neste caminho, Mbembe nos convida a investigar a produção do discurso religioso como portador de outras epistemologias pelas quais os grupos marginalizados constroem seus saberes e sua experiência. Contrapondo-se aos efeitos epistemológicos de uma história linear e evolutiva da Humanidade, centrada nos pressupostos de uma pretensa superioridade do colonizador europeu cristão, as ideias do autor inspiram novas pesquisas que considerem e interpretem os significados do fenômeno da multiplicidade de narrativas religiosas, classificadas como “heréticas” pelos poderes institucionais estabelecidos nas sociedades pós-coloniais. Mais do que isso, as proposições do livro *África Insubmissa* (2013) nos desafiam a repensar e a reposicionar o lugar da experiência

religiosa dos grupos subalternos nessas sociedades, investigando e problematizando suas narrativas, as histórias que contam sobre si mesmos e sobre suas relações com as religiões herdadas de nossas antigas metrópoles.

Retornando a Nsundi, no romance de Mia Couto, podemos afirmar que o africano desestabilizou o projeto colonial, por meio do recurso da lembrança das antigas estruturas de sentido de sua própria tradição religiosa. Projetando sua deusa dentro da imagem católica, ele garantiu a sobrevivência e atualização de sua crença em um cenário completamente desfavorável. Em sua defesa, o personagem escravizado afirma “De todas as vezes que rezei não foi por devoção. Foi para me lembrar. Porque só rezando me chegavam as lembranças de quem fui.” (COUTO, 2006, p. 113) Afastado de si mesmo, violentado e silenciado em sua história, Nsundi demonstrou por meio do transe e da possessão que é possível se reinventar antropofagicamente em um outro ao afirmar “Eu sou a Santa” (COUTO, 2006, p. 114) Sua experiência perpassa assim aquele “movimento triplo de arrombamento, apagamento e reescrita de si.” (MBEMBE, 2019, p. 85) De acordo com John Thornton (2004, p. 321), no encontro entre as tradições africanas e cristãs, houve também fusão e acomodação por meio do transe. Muitas vezes, médiuns africanos possuídos por santos católicos ou ancestrais advertiam os membros de sua comunidade a adotar práticas cristãs, produzindo fissuras em ambos os universos religiosos.

Ao fraturar o pé de Nossa Senhora, Nsundi modificou seu sentido original, tornando-o plural e aberto, projetando na imagem significados construídos por meio da lembrança e releitura de seu próprio passado. O personagem diz ainda que aceitou lavar-se de seus pecados, mas dá outro nome para o batismo e também para Nossa Senhora. Ao afirmar: “Eu chamo de outra maneira”, ele estabeleceu sua condição de protagonista de uma *África Insubmissa* e narrador de sua própria história, mostrando-se capaz de construir outros sentidos, significar sua experiência religiosa e sua identidade com base em seus próprios saberes, subvertendo a pretensão universal da verdade colonial cristã em suas estruturas simbólicas. Além disso, deixou a imagem da santa fraturada como um patrimônio, revisitado hoje pelas releituras das sociedades africanas que buscam romper com a dominação epistemológica, por meio da descolonização do continente ainda em curso. Vingança.

## Referências

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

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

FORNET-BETANCOURT, Raul. *Religião e interculturalidade*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 23. ed. São Paulo: Graal, 2004.

GESCHIERE, Peter. Feitiçaria e Modernidade: alguns pensamentos sobre uma estranha cumplicidade”, *Afro-Ásia*, Salvador, v. 34, 2006, p. 9-38.

MACEDO, José Rivair. Intelectuais africanos e estudos pós-coloniais: considerações sobre Paulin Hountondji, Valentin Mudimbe e Achille Mbembe. *Revista Opsi*, Catalão, v. 16, n. 2, p. 280-298, dez. 2016.

MACEDO, José Rivair. Achille Mbembe: imaginação, poder e cosmopolitismo a partir da África. In: CARVALHO FILHO, Silvio de Almeida & NASCIMENTO, Washington Santos. (orgs.) *Intelectuais das Áfricas*. 2 ed. rev. Campinas: Pontes, 2019, p. 37-69.

MBEMBE, Achille. *África Insubmissa: Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*. Luanda: Edições Mulembo, 2013.

\_\_\_\_\_. *De la Postcolonie: essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris: Karthala, 2000.

\_\_\_\_\_. O tempo que se move. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 24, p. 369-397, 2015.

\_\_\_\_\_. *Sair da grande noite*. ensaio sobre a África descolonizada. Petrópolis: Vozes, 2019.

OPOKU, Kofi Asare. A religião na África durante a época colonial. In: BOAHEN, Albert Adu. Coord.). *História geral da África*. volume 7. A África sob a dominação colonial. 1880-1935. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010, p. 591-624.

PIZA, Suze de Oliveira & PANSARELLI, Daniel. Sobre a descolonização do conhecimento: a invenção de outras epistemologias. *Estudos de Religião*, v. 26, n. 43, p.25-35, 2012.

SANTOS, Eloína Prati. Pós-colonialismo e pós-colonialidade. In: FIGUEIREDO, Eurídice. (org.) *Conceitos de literatura e cultura*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005, p. 341-365.

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

THORNTON, John. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico*. 1400-1800. Rio de Janeiro: Campus, 2004, p. 312-354.

WIRTH, Lauri. Religião e epistemologias pós-coloniais. In: USARSKI, Frank & PASSOS, João Décio. (orgs.) *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013, p. 129-142.