

PÓS-COLONIALISMO, RESISTÊNCIA E RELIGIOSIDADE NAS LITERATURAS AFRICANAS: algumas perspectivas

Silvio Ruiz Paradiso

Universidade Estadual de Londrina, Brasil

Resumo: Este artigo propõe questionar e problematizar as manifestações da religião e das religiosidades nas literaturas africanas pós-coloniais, tanto no âmbito do colonizador como do colonizado, através de uma estética própria, que apresente as ambivalências, lutas simbólicas e o pensamento político do mundo [pós] colonial. Desta forma, este texto pautou-se a partir da ideia marxista de luta de classe, levado, entretanto, às esferas do sagrado, em que as religiosidades descritas no texto africano não sejam privilegiadas sob uma análise puramente teológica, mas que abordem os aparatos e a fenomenologia religiosa como uma estratégia de criação literária ou estratégia estética própria do pós-colonialismo, que vê no discurso a luta política inerente do ambiente colonial.

Palavras-chave: pós-colonialismo; religião; literatura africana.

1. Considerações iniciais

Desde cedo, a frase de Karl Heinrich Marx (1818 -1883), “a religião é ópio do povo” me incomoda. Apesar do sentido da frase já estar presente em textos anteriores à sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (1844) (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie)*, ficou conhecida e disseminada através de deste. Todavia, Herder, Feuerbach, Bauer e Kant já esboçavam a frase, em contextos parecidos, relacionando a Religião, Estado e Política.

Marx como Engels observavam a religião como uma trincheira de alienação e desserviço a luta de classes. O conceito de ópio, no contexto de sua fala, estava relacionado ao torpor maléfico da religião, como “felicidade ilusória dos homens”, impedindo o homem de ver sua real condição, de modo que este homem “pense, atue e configure a sua realidade como homem que perdeu as ilusões e reconquistou a razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo” (2010:146). Marx não estava tão errado assim, ainda mais, quando citava ‘religião’ como sinônimo das crenças monoteístas observadas socialmente como instituições, tal como o judaísmo, islamismo, e principalmente, o cristianismo.

Entretanto, observava apenas um lado desta “drogadicção”, a fim de desmascarar a autoalienação humana nas suas formas sagradas. Marx falava do uso da Religião pelos

opressores, a fim de subjugar e mascarar as mazelas causadas por eles mesmos, mas ao mesmo tempo, esqueceu-se que o oprimido também pode se valer desta mesma Religião¹ para contra-atacar o opressor. Tal ideia faz valer o seu pensamento de 1844: “A miséria religiosa constitui *ao mesmo tempo* a expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma” (Marx, 2010:145. Grifo meu). O uso do termo “ao mesmo tempo”², reforça que há dois olhares sobre a problemática, e, neste sentido, o trecho ‘a religião é o ópio do povo’, retoma o valor usado por Heinrich Heine (1797-1856), em seu texto sobre Ludwig Börne, em 1840, no qual se refere ao papel ‘narcótico’ da religião de forma bastante positiva: “Bendita seja uma religião, que derrama no amargo cálice da humanidade sofredora algumas doces e soporíferas gotas de ópio espiritual, algumas gotas de amor, fé e esperança” (*apud* Löwy, 2006). O mesmo cunho positivo é dado, com ressalvas, por Moses Hess (1812-1875), em um ensaio de 1843, na Suíça: “A religião pode tornar suportável [...] a consciência lastimável da servidão [...] do mesmo modo que o ópio é uma grande ajuda nas doenças dolorosas” (*apud* Löwy, 2006).

Este caráter contraditório de Marx da “aflição” religiosa, que, por vezes, é legitimação, e por vezes, protesto, é fruto de seu ponto de vista em 1844, ainda discípulo de Feuerbach, um neo-hegeliano. Michael Löwy, em “*Marxismo e religião: ópio do povo?*” (2006) pontua a importância desse fato:

o ponto de vista de Marx, em 1844, deriva mais do neo-hegelianismo de esquerda, que vê na religião a alienação da essência humana, do que da filosofia das Luzes, que a denuncia simplesmente como uma conspiração clerical (o “modelo egípcio”).[...] A sua análise da religião era, por conseguinte “pré-marxista”, *sem referência às classes sociais e sobretudo a-histórica*. (Löwy, 2006. Grifo do autor).

Somente dois anos depois, com Engels, em *Ideologia alemã* [*Die deutsche Ideologie*] (1846), que o estudo da Religião, pelo viés marxista, como realidade histórica e social é abordado, dando margem a relações entre Religiões e Luta de classe para pensadores como Rosa Luxemburgo, Ernst Bloch, Walter Benjamin, entre outros.

O fenômeno religioso é composição pessoal, cultural e coletiva/individual, nascendo na interação entre o sujeito e o que este considera divino, desta forma, a religião é consequência do grupo social que a pratica, daí sua relação na conjectura das “classes”, como observava Ernst Bloch, no qual distingue duas correntes sociais opostas: “o grupo

¹ O termo religião é um termo ocidental, que carrega consigo o próprio pensamento do Ocidente. O termo advém das palavras latinas, *religio*, *religere* e *religare*, mas foi apropriado no pensamento não ocidental, como o africano, por exemplo, passando a ser sinônimo de sistema de crença.

² No inglês “Religious suffering is, **at one and the same time**, the expression of real suffering and a protest against real suffering”. No original alemão: “Das religiöse Elend **ist in einem der und in einem die** Protestation gegen das wirkliche Elend.” (Grifos meus).

da religião teocrática das igrejas oficiais, ópio do povo, aparelho de mistificação ao serviço dos poderosos; do outro, a religião clandestina, subversiva e herética” (Löwy, 2006), a serviço do povo.

Marx e Engels pensavam que o papel subversivo, de revide, do engajamento, da luta, da defesa e do contradiscurso presente nas práticas religiosas, era um elemento perdido no passado, sem força para as modernas lutas de classes. Enganaram-se, pois se Marx e Engels tivessem assistido os processos de descolonização e o nascimento dos estudos pós-coloniais, deslumbrariam o engajamento de luta nas esferas religiosas da contemporaneidade³.

2. O pós-colonialismo, o fenômeno religioso e a luta simbólica

A religião e a religiosidade se tornam importantes dentro do espaço colonial, justamente por serem elementos presentes na mentalidade e discurso tanto do colonizador como na do colonizado. O tema é indissolúvel ao processo de colonização, uma vez que ambos os grupos antagônicos se serviram do fenômeno religioso para justificar a política colonial (colonizadores, missionários cristãos), ou resistir ao processo, revidando a opressão e desconstruindo discursos, engendrando o processo de descolonização (colonizado, curandeiros, pajés).

Dentro do mundo colonial (ou pós-colonial), o fato é que antes do processo de invasão, muitos povos colonizados possuíam seu conjunto de crenças, mitos e rituais, a fim de adorar seu passado e todos que nele habitam (antepassados, heróis, divindades teogênicas, etc). Nisso, a crença passa a ser a resposta para o não explicável, fonte de benção, de terra fértil, contra epidemias, ou seja, consolo e resignação. A religião passa a ser reflexo desse grupo agora “periférico”, “outremizado”, “invadido”, uma fundamentação de consolo e legitimação que, por dar força em suportar as mazelas da colonização, faz dela (a religião e suas religiosidades) um recurso social para dela fazerem sua fortaleza: “Nascemos fracos e indefesos [...] o fiel que entrou em contato com o seu Deus [...] se tornou mais forte. Ele sente dentro de si, mais força, seja para suportar os sofrimentos da existência, seja para vencê-los” (Alves, 1989:64).

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

³ A relação entre os Estudos Pós-Coloniais e o Marxismo de Classe, está intimamente ligada pela dialética colonizador e colonizado. Tal jogo binário foi pensado, a partir dos Estudos Culturais da década de 60, estudos estes paridos pela Escola de Frankfurt. Com tudo, a relação é teoricamente complexa, a nível da sua genealogia filosófica e política merecendo leituras como KINKEAD, Darren. **The Intersection of Marxism and Postcolonialism**. Disponível em <http://www.postcolonialweb.org/poldiscourse/spivak/kinkead.html>.

ou do vencido, do invasor ou do invadido, pois como observa Rubens Alves (*apud* Loiola, 2011:162) “quando se esgotam os recursos da técnica’, florescem sempre um representante do sagrado: o padre, o feiticeiro [...]” – e como tais personagens floresceram no confronto colonial!

A fé embala todos os contextos, culminando com o político, e assim, essa mesma força também é revelada pelo europeu colonizador, a fim de justificar a conquista colonial e impor a sua hegemonia. Novinsky (1972:19) sintetiza bem a ideia de religião na esfera colonial afinal, nas palavras da autora “A religião é o pretexto para a luta [...]”.

Tal luta, no caso dos conquistadores, embalada pelas palavras de Cristo (Marcos 16:15. Novo Testamento): “Ide por todo mundo e pregai o evangelho a toda criatura”, construiu uma mentalidade mercantilista dos impérios cristãos, como o império português, por exemplo, em crer que a expansão territorial e a dilatação da cristandade eram vontades divinas. Enquanto a religião servia como instrumento social e cultural aos povos de África, ainda que em certas partes já arabizadas, era instrumento de poder nas mãos da Europa cristã: “Mais do que nunca, a ilusão da homogeneidade humana, defendida canonicamente desde os primeiros Padres da Igreja, estilhaçava-se irremediavelmente diante da alteridade radical de novas terras e gentes” (Chain, 2003:12).

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

Porém, de todos os impérios colonizadores, foi Portugal o que mais interpelou a política colonialista e a religião. Lá, em Portugal, a Igreja Católica encontrava-se igualmente como a monarquia preocupada em investir contra heterodoxias (Chain, 2003:38). Souza em *O diabo e a terra de Santa Cruz* (2009) observa que o arcaísmo do corpo social luso, a mente feudal, e as ideias modernas oriundas de outras nações europeias configuraram a geografia do nascimento da Santa Inquisição em 1536. A Igreja Portuguesa mais que um Estado dentro de um Estado, foi um “Estado” acima do Estado, protagonizando decisões, normas e poderes.

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

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

Nasce nesta abordagem, reler a religião nos estudos pós-coloniais, um modo de análise da religião, por vezes, comparada, provocando um forte e necessário abalo na superioridade epistemológica da teologia cristã-cartesiana.

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

Esta unidade entre as ‘várias religiões’ é justamente a capacidade delas de revelar novas funções do que apenas o *religare* e o *relegere*, mas o de apresentar nos seus simbolismos sagrados, estratégias discursivas de cunho ideológico e político. Além disso, se o estudo da religião nasceu atrelado aos textos, visto que as grandes religiões tinham como fonte suas narrativas textuais – Cristianismo (Bíblia), Hinduísmo (*Bagavadguitá*), Islamismo (Alcorão), Judaísmo (*Tanak [Torá, Neviim e Ketuvim]*), Zoroastrismo (*Zend Avesta*), Bahá’í (*Kitáb-i-Aqdase*), etc., hoje, a literatura contribui para tais estudos, e juntamente com os estudos pós-coloniais, reavaliar a concepção do sagrado no mundo ambivalente da literatura e crítica pós-colonial

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

A religião, com exceção de ser observada apenas como elemento cultural, é ainda, um tema não muito inserido nos estudos pós-coloniais, como marcas da construção literária que abordam o discurso ‘político’ próprio desses estudos, ou seja, os fenômenos religiosos nas literaturas pós-coloniais ainda não foram sistematizados e

teorizados *suo modo* para a finalidade dos estudos coloniais, isto é, de analisar as marcas de estratégia, de defesa e ataque no objeto literário. No entanto, a religião foi o elemento que mais interferiu nos processos colonizatórios entre os séculos XV e XX por todo mundo. Stephen Greenblatt, em *Possessões Maravilhosas* (1996:24-25) analisa que a significação de ritos e festas, processo de conversão, natureza dos dons, modo de os cristãos lidarem com as falsas crenças alheias, autoridade que apoiava e legitimava a interpretação das escrituras entre outros elementos que surgiram ao tempo da segunda geração de viajantes europeus, eram assuntos de importância máxima, que marcavam algumas divisões muito claras.

Era a partir do que se acreditava, que se bipartia o mundo colonial, entre o eu e o eles, e é na literatura pós-colonial, principalmente, na africana, que essa visão se torna notória.

3. Literatura pós-colonial africana e a religiosidade

Analisar a prática religiosa africana⁴, bem como a cristã, em uma literatura altamente política revela a verdadeira função das literaturas pós-coloniais. Mia Couto, Chinua Achebe, Wole Soyinka, Boaventura Cardoso, Pepetela, Ben Okri, Ahmadou Kourouma, Odete Semedo, entre outros autores africanos veem nas práticas religiosas tradicionais de África, metáforas, símbolos e analogias altamente positivas para a construção literária, cujo intuito é, além de despertar emoções através da poética, trazer reflexões, denúncias e espaço para a reconstrução histórica e para a voz de etnias silenciadas.

Esses autores africanos, de produções literárias qualitativa e quantitativamente significativas, se encontram em um projeto estético próprio dos estudos pós-coloniais, baseado em conceitos de resistência, revide, contra-argumentação, subversão, ou seja, elementos que visam o discurso enquanto poder, como revela Foucault em *Microfísica do poder* (1979:180). Essas produções africanas, em especial, têm a capacidade de produzir esse discurso literário politizado, na relação entre *sujeito* e *objeto* (leia-se colonizador, colonizado). Contudo, essa relação é entrelaçada com a religião do colonizador, bem como com as práticas religiosas do colonizado (Ashcroft *et al.*, 2007:188), claramente observada em obras específicas como *O outro pé da sereia* (2006), de Mia Couto; *Things Fall Apart* (1958) e *Arrow of God* (1964), de Chinua Achebe; *Death and the king's horseman* (1975), de Wole Soyinka, *Mãe materno mar* (2001), de Boaventura Cardoso; *A revolta da casa dos ídolos* (1980) de Pepetela; *No*

⁴ O termo 'prática religiosa africana' não deve ser encarado como conceito homogeneizador. Não existe uma prática, mas práticas, visto o imenso número de manifestações religiosas por todo continente. O termo deve ser encarado como ideia geral acerca do sagrado africano autóctone. Ou seja, prática religiosa africana aqui, refere-se a toda e qualquer prática religiosa da tradição nativa do continente negro.

fundo do canto (2007), Odete Semedo; *Kimpa Vita- A Profetisa Ardente*, de José Mena Abrantes, entre inúmeros outros textos e autores. Nestes exemplos, seus respectivos autores abordam a problemática colonial e pós-colonial análoga a elementos e fenômenos religiosos. O fato particular das literaturas africanas em relação aos aspectos religiosos de suas obras está em sua literariedade clamar uma *africanidade* e de acordo com Salvato Trigo (1981) um texto literário africano “tem sua africanidade latente, quando procura a inspiração no *tradicionalismo religioso, isto é, no animismo*” (p.147. Grifo meu), pois é neste mundo da religiosidade anímica⁵ pós-independência que o autor africano cria o seu projeto de descolonização literária. Entretanto, do ponto de vista teórico-crítico, ainda há lacunas nos estudos pós-coloniais sobre o tema.

Em 2006, a partir de meu projeto de iniciação científica, me preocupavam as questões sobre religião e religiosidade nas literaturas pós-coloniais. Na época, na comunicação *A Visão Panóptica do colonizador e os meios de resistência do colonizado em The Fakir's Island [a ilha do faquir], de Alice Perrin*, problematizei, a partir do conto da autora anglo-indiana citada, a ideia de que o colonizado (no caso, um faquir) resiste ao processo de dominação britânico, utilizando-se de seus conhecimentos religiosos, neste caso, uma maldição, a partir de seus conhecimentos de asceta hindu, como forma e estratégia de contra-ataque (Paradiso: 2006). Abordava-se, então, que a religião e os fenômenos religiosos também eram ambivalentes no jogo binário defesa/ataque, resistência/opressão, colonizado/colonizador, podendo ser arma de ataque e controle pelos colonizadores e, principalmente, defesa, resistência e contra-ataque pelos colonizados (Paradiso 2006; 2007; 2008).

A necessidade de se problematizar as questões religiosas se confirma e é atestada pelos autores de *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literature* (1989), considerado o primeiro grande *corpus* teórico-crítico da teoria pós-colonial. Contudo, um ano depois, na segunda edição de *The post colonial studies: key concepts. Second edition* (2007:188), Ashcroft *et al.*, revelam a necessidade de se começar a atrelar os estudos da religião junto com os estudos pós-coloniais, visto que os escopos

⁵ Durante décadas, o termo *animismo*, bem como o termo *fetichismo* foram utilizados de forma depreciativa às manifestações religiosas tradicionais africanas. Ambos os termos acabaram fazendo parte do título do primeiro livro sobre a temática, do pesquisador Nina Rodrigues, em “O animismo fetichista dos negros bahianos” (1935). A visão de Rodrigues sobre os termos é reflexo da incompreensão ocidental ao religioso africano. Mircea Eliade em *O sagrado e o profano* (2001) aborda o fato de o homem moderno ocidental ter dificuldade para aceitar certas manifestações do sagrado, chamadas por ele de hierofanias. Contudo, os termos *animismo* e *fetichismo* são hoje ressignificados, devendo ser desprendidos da carga preconceituosa que os revestia, e isso cabe ao leitor. Manter tais termos fixos a ideia de primitivismo, é manter o olhar do colonizador e a mentalidade colonialista. Logo, hoje se utilizam os termos, justamente na tentativa de abarcar as várias manifestações religiosas de inúmeras etnias africanas, que, no entanto, tem em comum a crença no *anima*, bem como nos fetiches.

religiosos e políticos estão atrelados no âmbito colonial, e problematizam: “Religion could therefore act either as a means of hegemonic control or could be employed by the colonized as a means of resistance”⁶. Os teóricos e críticos australianos observavam ali, a ausência de estudos paralelos entre a religiosidade e literatura pós-colonial, ainda que Spivak (1988) em *Can the Subaltern Speak*, inicie tal discussão no âmbito da prática *sati*, abrindo mais tarde, discussões importantes na área do pós-colonial e o hinduísmo, e em se tratando de África, Wole Soyinka (1969) relacione a religião tradicional *yorùbá* com a dramaturgia pós-colonial em *The Fourth Stage: Through the Mysteries of Ogun to the Origin of Yoruba Tragedy* bem como Achebe discuta em algumas falas sobre a religiosidade igbo dentro desse viés. Faltava analisar a religiosidade na literatura pós-colonial, não mais apenas como rastros culturais no texto, mas sim, como elemento estético de discussão política.

Logo, quando me refiro a uma “ausência” de discussões sobre a relação da religião/religiosidade com os estudos literários pós-coloniais, refiro-me primeiramente a esta lacuna na academia brasileira, da qual pertença; depois, em nível global, em relação às literaturas africanas, mais precisamente as de língua portuguesa, e por fim, fazendo coro com os Ashcroft *et al.* (2007), sobre a ausência do olhar político do fenômeno religioso em todas as literaturas pós-coloniais, que contemplem tal temática.⁷

E dentre todos os espaços literários em que se há necessidade de tais estudos, o espaço literário africano é o mais profícuo, e ao mesmo tempo, o mais carecido, visto que política e religiosidade é *leitmotiv* dessas literaturas.

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

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

⁶ A religião poderia, por conseguinte, atuar quer como um meio de controle hegemônico ou ser empregado pelo colonizado como meio de resistência.

⁷ Muitos textos literários pós-coloniais abordam elementos e fenômenos religiosos, o fato é que tais elementos são observados e analisados puramente como demonstrações culturais e não políticas. O autor pós-colonial tem uma escrita predominantemente politizada, e este engajamento é travestido nas abordagens religiosas. Tal fenômeno é claramente observável nas literaturas africanas.

por trás da religião Ibo. Foi simplesmente descartada como uma religião de adoração de pedras e, sabe, não tão boa quanto o Cristianismo⁸ (Achebe, 2008).

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

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

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

Além disso, a questão religiosa não se esgota no embate entre colonizador e colonizado, vai além disso, como em casos em que a importância do sagrado se faz presente no pós-independência ou no resultado de guerras civis, como em *No fundo do canto* (2007), de Odete Semedo, cuja religião tradicional personificada nos *irans*⁹ “mostra seu empenho em prestigiar as raízes de seu povo e dela mesma, ressaltando a diversidade das organizações sociais coexistentes [...] a nação guineense é aqui remapeada e recuperada”. (Augel, 2007, p.335).

Através de diálogos religiosos expostos nos textos africanos, verifica-se tal embate cultural e religioso numa perspectiva política, engendrada na luta de “classes”. Nele, o indivíduo colonizado dá ao colonizador a resposta e o revide, utilizando a mais poderosa das armas: a fé, e expõe a fé do colonizador como sustentáculo da política colonial. Se os estudos pós-coloniais atentam no modo pelo qual o texto literário revela a fabricação do *outro*, no âmbito ideológico, cultural e étnico, também se deve focar no âmbito religioso, no qual, além do indivíduo, seus ritos, dogmas, crença e até seu deus também são lançados à margem, participando no processo de objetificação e alteridade.

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

⁹Os *irans* são “espíritos sagrados”, divindades protetoras de linhagens familiares, que juntamente com *asalmas* e *defuntus*, fazem parte do panteão mítico da religiosidade tradicional da Guiné-Bissau.

Uma investigação além da literária, mas “histórico-sócioliterária” (cultura, história e religião na literatura), privilegia a presença da religião nessas literaturas africanas pós-coloniais, como protagonistas da crítica e revide colonial.

Os textos africanos de caráter pós-colonial permitem um questionamento acerca da ‘supremacia’ ocidental que invade e oprime povos até então desconhecidos, que fazem parte do imaginário literário de diversos autores, os quais apresentam em seus contos e romances inúmeras figurações do religioso e do sagrado.

Nesta perspectiva, se é importante analisar a religiosidade no texto pós-colonial, e aqui foco na literatura africana, por que há lacunas e escassas análises em que a religiosidade e o discurso pós-colonial andem juntos, em uma relação adequada e congruente, estabelecendo o caráter sócio-político da religião no texto pós-colonial? A resposta pode estar justamente na falta de textos teóricos e de discussões epistemológicas sobre o assunto.

Levantei tal problemática em minha tese (2014) “Religião e Religiosidades nas Literaturas africanas pós-coloniais: Achebe e Mia Couto”, pela Universidade Estadual de Londrina (PR, Brasil), em que se aborda a hipótese de *como* o fenômeno religioso do colonizado e do colonizador é abordado no texto pós-colonial pelos autores africanos, a partir de uma estética própria, em que tais fenômenos são observados pelo viés político da luta colonial? remetendo ao autor africano o engajamento do ‘cidadão-escritor’, discutido por Benjamin Abdala Junior, em *Literatura, história e política* (2007), no qual o autor discute a escrita a partir de um sentido de engajamento político, no nosso caso, subjacente ao discurso da religiosidade. Tal tese (2014) foca a discussão deste artigo, sendo um dos vários pontapés iniciais acerca dos estudos religiosos dentro das narrativas africanas, como elemento decisivo na construção de um discurso político anti-hegemônico, tão característico dos textos pós-coloniais. Digo pontapé inicial em nível brasileiro, pois como abordado, o tema é amplamente discutido na academia internacional, em especial, de língua inglesa. Assim, espera-se que outros pesquisadores possam dar continuidade a escrita crítica sobre este tema, principalmente no âmbito literário africano, visto que muitos autores do continente negro abordam a questão: de que a fé não move só montanhas, mas escombros trazidos pela problemática [pós]-colonial.

Referências bibliográficas

Abdala Júnior, B. (2007). *Literatura, história e política: literaturas de língua portuguesa no século XX*. Atelie Editorial.

- Achebe, C. (2008). *Entrevista a Jeffrey Brown*. Transcription Originally Aired: May 27. Disponível em http://www.pbs.org/newshour/bb/entertainment/jan-june08/achebe_05-27.html. Acesso em 17 dez. 2011 [2008].
- Alves, R. (1989, [7^a ed.]). *O que é religião*. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense.
- Ashcroft, B. et al. (2007, [2^a ed.]). *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*. Routledge-Taylor & Francis Books.
- Augel, M.. (2007) *O desafio do escombros: nação, identidades e pós-colonialismo na literatura da Guiné-Bissau*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Bíblia Sagrada. (2009). Dom Estêvão Bettencourt (trad.). São Paulo: Paulinas.
- Chain, I. (2003). *O diabo nos porões das caravelas: mentalidades, colonialismo e reflexos na constituição da religiosidade brasileira nos séculos XVI e XVII*. Juiz de Fora: ed. UFJF, Campinas: Pontes Editora.
- Couto, M. *apud* Felinto, M. (2002). “Mia Couto e o exercício da humildade”. Trechos desta entrevista foram publicados no caderno “Mundo” da “Folha de S. Paulo”, em 21 de julho de 2002.
- Fanning, S. (1991). “Bede, Imperium, and the Bretwaldas” in *Speculum*, n.66, pp. 1–26.
- Fanon, F. (1961). *The Wretched of the Earth*. London: Penguin books.
- Filoramo, G. & Prandi, C. (1999). *As Ciências das Religiões*. São Paulo: Paulus.
- Greenblatt, S. (1996). *Possessões maravilhosas. O deslumbramento do Novo Mundo*. São Paulo: EDUSP.
- Loiola, J. (2011). “Pós-colonialismo e religião: possibilidades metodológicas” in *Revista Caminhos, Goiânia*, nº 1, v. 9, p. 159-174.
- Löwy, M. (2006). “Marxismo e religião: ópio do povo” in Borón, A. et al. (compiladores): *A teoria marxista hoje*. Buenos Aires: CLACSO. [Url: <http://www.diariodaclasse.com.br/forum/topics/marxismo-e-religiao-opio-do-povo>, acessado 14/11/2013].
- Marx, K. (2005). *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Novinsky, A. (1972). *Cristãos Novos na Bahia*. São Paulo: Editora Perspectiva/Editora da USP.
- Paradiso, S. (2014) *Religião e Religiosidade nas Literaturas pós-coloniais africanas: Achebe e Mia Couto*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Londrina: Paraná. Programa de Pós-Graduação em Letras. 307p.

_____. (2006). “A Visão Panóptica do colonizador e os meios de resistência do colonizado em *The Fakir’s Island*, de Alice Perrin” in *Anais do III Mostra de trabalhos de iniciação científica do Cesumar*, Maringá. Anais em CD-ROM.

_____. & Barzotto, L. (2008). “Religião e Resistência no discurso pós-colonial” in *Anais do 60º Reunião Anual da SBPC*. Campinas: Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência.

_____. & _____. (2007). “A religiosidade do colonizado e o panóptico do colonizador: Defesa e ataque em *The Fakir’s Island*, de Alice Perrin” in *Revista CESUMAR*, v. 12, pp. 107-125.

Souza, L. (2009). *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.

Trigo, S. (1981). *Luandino Vieira: o logoteta*. Volume 4. Literaturas Africanas Coleção Literaturas Africanas. Brasília: Brasília Editora.

Silvio Ruiz Paradiso é doutor em Letras com ênfase em Estudos Literários (Diálogos Culturais), pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), e membro da AFROLIC - Associação Internacional de Estudos Literários e Culturais Africanos. Professor de Literaturas estrangeiras e Teoria da Literatura da UNICESUMAR. Na pesquisa em Letras aborda temas como: Literatura pós-colonial, Religiosidade nas Literaturas Africanas.

silvinhoparadiso@hotmail.com