

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO PARANÁ
CAMPUS DE CAMPO MOURÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA EDUCAÇÃO**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA PÚBLICA
NÍVEL DE MESTRADO**

JOAQUIM MANUEL FRANCISCO

**HISTÓRIA PÚBLICA DO SANTUÁRIO DE SANTA ANA DE CAXITO
NA INTERFACE COM A MEMÓRIA, A EXPERIÊNCIA E O
SENTIMENTO DE PERTENÇA DOS FIÉIS DE ANGOLA**

**CAMPO MOURÃO
2026**

JOAQUIM MANUEL FRANCISCO

**HISTÓRIA PÚBLICA DO SANTUÁRIO DE SANTA ANA DE CAXITO
NA INTERFACE COM A MEMÓRIA, A EXPERIÊNCIA E O
SENTIMENTO DE PERTENÇA DOS FIÉIS DE ANGOLA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Pública – PPGHP, nível de Mestrado, da Universidade Estadual do Paraná (Unespar), como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Linha de Pesquisa: Memórias e Espaços Formação

Área de concentração: História Pública

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Cyntia Simioni França

**CAMPO MOURÃO
2026**

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema de Bibliotecas da UNESPAR e Núcleo de Tecnologia de Informação da UNESPAR, com Créditos para o ICMC/USP e dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Francisco, Joaquim Manuel

História Pública do Santuário de Santa Ana na interface com a memória e experiência e pertença dos fiéis de Angola / Joaquim Manuel Francisco. -- Campo Mourão-PR, 2026.

157 f. : il.

Orientador: Cyntia Simioni França.

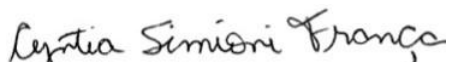
Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação Mestrado em História Pública) -- Universidade Estadual do Paraná, 2026.

1. Santuário Santa Ana. 2. Angola. 3. Memórias. 4. História Pública. I - França, Cyntia Simioni (orient). II - Título.

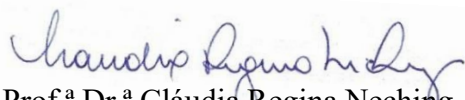
JOAQUIM MANUEL FRANCISCO

**HISTÓRIA PÚBLICA DO SANTUÁRIO DE SANTA ANA DE CAXITO
NA INTERFACE COM A MEMÓRIA, A EXPERIÊNCIA E O
SENTIMENTO DE PERTENÇA DOS FIÉIS DE ANGOLA**

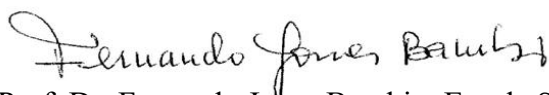
BANCA EXAMINADORA



Prof.^a Dr.^a Cytia Simioni França (orientadora) – Universidade Estadual do Paraná - Unespar, Campo Mourão



Prof.^a Dr.^a Cláudia Regina Neching – Universidade Estadual do Paraná - Unespar, Campo Mourão



Prof. Dr. Fernando Jones Bambi – Escola Superior Pedagógica do Bengo, Angola

Data de Aprovação

10/04/2026

Campo Mourão – PR

DEDICATÓRIA

À família, em especial à Ana Fernando Manuel, a todos e a todas que acreditaram em mim e sempre me incentivaram, especialmente para os devotos do Santuário de Santa Ana de Caxito. E, com o coração cheio de ternura e respeito, deixo um tributo à Anciã Isabel Augusto Dala (*in memoriam*), cuja sabedoria e espírito continuam a inspirar meus passos.

AGRADECIMENTOS

À minha família, aos meus pais, Domingos Francisco Calucango e Ana Fernando Manuel, e a Deus, por ter guiado meus passos, protegido minha caminhada e iluminado cada etapa desta trajetória. Aos meus seis irmãos, Helder Bento João, Niltom Manuel Francisco, Rosa Manuel Francisco, Alzira Manuel Francisco, Edna Fernando Manuel e Neusa Rui Maria Osvaldo, bem como a toda a família Ana Fernando Manuel, pela força, coragem e amor que sempre me ofertaram.

À minha orientadora, professora doutora Cyntia Simioni França, minha gratidão mais sincera. Não foste apenas orientadora, mas sim uma mãe nesta jornada acadêmica. Tua orientação humanizada e libertadora me permitiu voar mais alto e alcançar horizontes que eu jamais imaginava. À Unespar, pela oportunidade concedida por meio do auxílio emergencial, que tornou possível a concretização deste trabalho e sustentou boa parte das demandas do curso.

À anciã Isabel Augusto Dala e à Elsa Manuel Francisco (*in memoriam*), deixo meu tributo carinhoso. À comunidade religiosa católica de Caxito, agradeço pela acolhida, pela confiança e pela partilha de memórias e experiências tão valiosas, essenciais para a realização desta pesquisa. Aos professores, Justo Valentim Muangunga, Adilson Junqueira (Escola Superior Pedagógica do Bengo Angola), e ao meu irmão Domingos Alberto Lussendo, agradeço pela confiança, apoio e incentivo.

A todos os integrantes do Grupo de Pesquisa Odisseia Marli Batista Basseto, Sihilusangamo Pedro Kicani, Gabriel Henrique de Souza, Carolina Oliva, Emily Vitória N. Monteiro, Matias Eduardo Chimbalandongo, Beatriz Carazzai Pereira e Júlia Quezia N. Biona, Inácio de Jesus Jaqueta, Silvestre Lusseikivo Gamba, Vicente Mpambani Matundo, professor doutor Yuri Francisco Agostinho, minha gratidão pelas trocas de saberes, discussões e contribuições que enriqueceram a construção desta dissertação. Sob a coordenação da professora doutora Cyntia Simioni França, cada encontro foi um espaço de aprendizado e inspiração. Destaco com carinho as contribuições de Cyntia Simione França e Inácio Jaqueta cuja as suas dissertações e artigos me iluminaram, ajudando-me a aprofundar reflexões sobre memória, rememoração, experiência e narrativa.

À professora doutora Cláudia Regina Neching e ao professor doutor Fernando Jones Bambi, agradeço por integrarem a banca de qualificação e de defesa, oferecendo leituras sensíveis e contribuições valiosas que fortaleceram esta pesquisa. A todos os funcionários da Unespar – Campus Campo Mourão, e especialmente ao corpo docente do Programa de Pós-

Graduação em História Pública, Jorge Pagliarini Junior, Ricardo Marques de Mello, Bruno Flávio Lontra Fagundes e ao coordenador do programa, professor doutor Jorge Pelegrini.

Agradeço igualmente ao Pedro e à Adriana, da secretaria, cuja dedicação foi essencial para alcançar com os meus objetivos. Aos meus colegas da pós-graduação, pela acolhida, companheirismo e ajuda em todos os momentos. Por fim, minha gratidão a todos e todas que permaneceram ao meu lado, sem pressa e com passos firmes, acompanhando-me com lealdade e esperança para que, juntos, chegássemos longe.

Memórias de Santa Ana

*No coração de Caxito, onde o sol brilha forte,
Ergue-se um santuário, guardião da nossa
sorte. Santa Ana, mãe doce, que abraça e
acolhe, Teus braços são refúgio, onde a dor se
dissolve. Memórias do passado dançam nas
paredes, Histórias de vidas, sorrisos e redes. As
gentes falam com carinho e respeito, das lutas e
vitórias que construíram o seu jeito. Aqui, onde
a fé se conectam com a dor, lembro da minha
irmã, um eterno amor. Elsa Manuel Francisco,
luz que se apagou, Mas em cada oração, sua
essência ficou. A voz do povo ecoam em cada
canto, Suspiros de esperança em meio ao
pranto. Experiências vividas nas trilhas da vida,
conectam o presente à memória querida. No
santuário de Santa Ana, a vida
Resplandece, em cada vela
acesa, Uma história se tece.*

(Epígrafe do autor, 2024)

RESUMO

FRANCISCO Manuel Joaquim. **HISTÓRIA PÚBLICA DO SANTUÁRIO DE SANTA ANA NA INTERFACE COM A MEMÓRIA E EXPERIÊNCIA E PERTENÇA DOS FIÉIS DE ANGOLA.** Dissertação. Programa de Pós-Graduação em História Pública–Mestrado. Universidade Estadual do Paraná, Campus de Campo Mourão. Campo Mourão, 2026.

Esta pesquisa produziu conhecimentos históricos em diálogo com os fiéis de Angola da região de Caxito sobre o significado que atribuem ao Santuário de Santa Ana. A partir de suas memórias das experiências religiosas, buscou-se compreender como essas narrativas contribuem para a preservação da fé e da identidade cultural. Trata-se de um santuário de devoção popular que atrai fiéis de diversas regiões de Angola. A metodologia foi ancorada pelo filósofo Walter Benjamin, (1985) para trabalhar com práticas de rememoração, por meio de produção de narrativas orais, com as populações locais. As narrativas foram condensadas em mônadas, um aporte teórico- metodológico benjamiano, que representam fragmentos de memórias individuais que traz os sentidos do tecido social-religioso imbricado com a cultura mais ampla. Esta pesquisa envereda pela história pública por produzir um diálogo colaborativo e dialógico com os fiéis pela via da autoridade compartilhada (FRISCH, 2016) em um espaço público. Os resultados da pesquisa demonstraram que o Santuário de Santa Ana ocupa um lugar central na vida dos fiéis de Caxito, assumindo significados que ultrapassam a dimensão estritamente religiosa. No plano espiritual, o santuário é percebido como um espaço de renovação da fé, de fortalecimento da esperança e de busca por milagres, curas e soluções para dificuldades familiares, financeiras e emocionais.

Palavras-chave: Santuário Santa Ana, Angola, Memórias, História Pública.

ABSTRACT

This research produced historical knowledge through dialogue with the faithful of Angola from the Caxito region about the meanings they attribute to the Sanctuary of Saint Anne. Based on their memories of religious experiences, the study sought to understand how these narratives contribute to the preservation of faith and cultural identity. It refers to a sanctuary of popular devotion that attracts believers from several regions of Angola. The methodology was grounded in the philosophy of Walter Benjamin (1985), to work with practices of remembrance through the production of oral narratives with local populations. The narratives were condensed into monads, a Benjaminian theoretical-methodological concept, representing fragments of individual memories that convey the meanings of the socio-religious fabric intertwined with the broader culture. This research aligns with the field of Public History by fostering a collaborative and dialogical exchange with the faithful through the notion of shared authority (Frisch, 2016), within a public space.

Keywords: Saint Anne Sanctuary, Angola, Memories, Public History.

LISTA DE IMAGENS

Figura 1 - Joaquim Manuel Francisco e Ana Frenando Man.....	14
Figura 2 - Ana Fernando e Domingos Calucango.....	15
Figura 3 - Colégio Samora Moises Manchel de Cazengo.....	17
Figura 4 - Colégio nº1002 Patrice Lumumba do Golungo Alto.....	18
Figura 5 - Escola Média do Magistério Primário Comandante Benedito do Cazengo.....	20
Figura 6 - Escola Superior Pedagógica do Bengo.....	21
Figura 7 - De elementos Simbólico.....	27
Figura 8 - Mapa da nova Divisão Político-Administrativa de Angola.....	34
Figura 9 - Mapa administrativo da Província do Bengo-Angola.....	95
Figura 10 - Rainha Nzinga Mbandi.....	99
Figura 11 - Exterior do Santuário de Santa Ana de Angola-Caxito.....	101
Figura 12 - Interior do Santuário de Santa Ana de Caxito-Angola.....	101
Figura 13 - Placa do Santuário de Santa Ana de Caxito.....	109

LISTA DE TABELA

Tabela 1 - Nomes dos interlocutores da pesquisa.....	119
---	-----

SUMÁRIO

MEMORIAL: DE ONDE VENHO?.....	13
INTRODUÇÃO.....	24
CAPÍTULO I: CONTEXTO HISTÓRICO-CULTURAL DAS SOCIEDADES AFRICANAS: O REINO DO KONGO E NDONGO.....	44
1.1. Formação do Reino do Kongo e do Ndongo.....	46
1.2. As religiões africanas e a introdução do Cristianismo.....	50
1.3. Os primeiros contatos entre os portugueses e as sociedades africanas.....	61
1.4. O Reino do Ndongo e a presença europeia.....	65
1.5. A Resistência do Reino do Ndongo e a Liderança de Nzinga Mbande.....	72
CAPÍTULO II: RACISMO CIENTÍFICO, EUROCENTRISMO E A EMERGÊNCIA DA HISTORIOGRAFIA AFRICANA.....	78
2.1. Racismo Científico: a serviço da Europa no período Colonial.....	78
2.2. A História de África pela Perspectiva dos Intelectuais Africanos.....	83
2.3. A Voz dos Intelectuais Africanos e a Reivindicação da Escrita da História de África.....	88
CAPÍTULO III: HISTÓRIA PÚBLICA DO SANTUÁRIO DE SANTA ANA NA INTERFACE COM A MEMÓRIA, A EXPERIÊNCIA E O PERTENCIMENTO DOS FIÉIS EM ANGOLA.....	94
3.1. O Santuário de Santa Ana e os Sujeitos da Pesquisa.....	96
3.2. Santuário de Santa Ana: patrimônio cultural.....	105
3.3. O primeiro Kuibula: Entrelaçamento de experiências geracionais.....	121
3.4. O segundo Kuibula: Caminho de Devoção.....	129
3.5. O terceiro Kuibula: Testemunhos.....	134
3.6. O quarto Kuibula: Guardião de Fé e Comunidade.....	143
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	147
REFERÊNCIAS.....	149

MEMORIAL: DE ONDE VENHO?

“Wandala Kubixila Kinda Wenda Ubeca”¹

(Provérbio popular africano, na língua Kimbundu)

O memorial integra uma tradição do Grupo de Estudo Odisseia, coordenado pela minha orientadora, professora doutora Cyntia Simioni França. Dentro dessa pesquisa, o memorial não é apenas um exercício acadêmico; sobretudo, ele busca revelar o pesquisador em sua inteireza humana, destacando a sua educação, alguém que se forma não apenas no espaço formal, mas nas experiências vividas, nos afetos, nas memórias e nos caminhos percorridos ao longo da vida. Ao escrever este memorial, assumo a compreensão de que a formação é um processo contínuo, que começa muito antes da universidade e se expande além do espaço formal do ensino. Cada experiência pessoal, cada encontro significativo, cada desafio e cada descoberta compõem a base que sustenta o pesquisador que estou me constituindo. Assim, este texto é também um convite para revisitar a minha história, reconhecer o que me constituiu e que deu sentido às trajetórias que me trouxeram até aqui.

Sou o Joaquim Manuel Francisco, angolano, pertencendo ao grupo etnolinguístico Ambundu.² Nasci em 22 de abril da década de 90, num domingo, na província de Kwanza Norte, mais especificamente no bairro Zimbondeiro, em casa. Minha chegada ao mundo ocorreu em um contexto histórico desafiador, marcado pela emigração forçada de minha mãe devido à guerra civil que assolou Angola entre 1992 e 2002. Sou filho de Ana Fernando Manuel e Domingos Francisco Calucango. Tenho orgulho de ser Bantu, filho de um casal pertencente ao grupo étnico Ambundu, majoritariamente habitante da região norte de Angola. Essa identidade vai além da origem; é para mim uma conexão profunda com a cultura, as tradições e os valores que moldaram minha identidade cultural.

Ser do grupo étnico Kimbundu significa estar imerso em uma rica herança cultural, na qual a música e a dança desempenham um papel central. Esses elementos não são apenas formas

¹ Se quiser apenas chegar rápido, vá sozinho. Mas se quiser alcançar sonhos e caminhar com o coração em paz, vá acompanhado porque ao lado de quem caminhamos, a jornada ganha amor, força e sentido.

² Ambundu é um grupo étnico linguístico bantu que vive em Angola, maioritariamente nas regiões que compreendem a província de Luanda, capital do país, a província do Bengo, a província de Malanje, a província de Kwanza Norte e parte da província de Kwanza Sul. Essas províncias correspondem ao antigo espaço geográfico do Reino do Ndongo. O grupo Ambundu constituem o segundo maior grupo étnico de Angola, representando cerca de um quarto da população de Angola.

de expressão artística; eles carregam histórias, ensinamentos e memórias transmitidas de geração em geração, funcionando como instrumentos de preservação da identidade e de fortalecimento dos laços comunitários. Participar das danças e ouvir as músicas dos meus antepassados é, portanto, não apenas uma celebração cultural, mas também uma maneira de manter viva a memória coletiva, de reafirmar quem somos e de transmitir às novas gerações os valores e a sabedoria acumulada pelo nosso povo. Sinto uma forte ligação com as práticas e os costumes do meu povo, que celebram a vida baseada no amor ao próximo. Além disso, o amor e os ensinamentos dos meus pais me transmitiram um senso de pertencimento e orgulho. Eles me ensinaram a valorizar nossas tradições, a respeitar os mais velhos e a reconhecer a importância da solidariedade entre os membros da comunidade. Essa base afetiva fortalece minha identidade e me inspira a continuar honrando minhas raízes.

Figura 1 - Joaquim Manuel Francisco e Ana Fernando Manuel



Fonte: arquivo do pesquisador (2023)

Qual é a origem patrilinear da minha mãe?

Segundo a memória familiar, a árvore genealógica de minha mãe, Ana Fernando Manuel, está associada à figura de Ndua Ngola, uma das principais referências da tradição política do Reino do Ndongo.

Raízes De Minha Origem: Um Legado Bantu

Vim de um relacionamento amoroso de um casal que representa uma rica herança cultural, Domingos Francisco Calucango, natural da província de Kwanza Norte, município do Golungo Alto, comuna de Cabinda, e Ana Fernando Manuel, natural da província de Kwanza Norte, município de Gonguembo. A história do meu nascimento não é apenas a soma de dois nomes, mas a continuidade de uma tradição que remonta às profundezas da cultura Bantu e Ambundu, marcada por valores comunitários, amor e resiliência. Domingos Francisco Calucango e Fernando Manuel simbolizam a união de duas linhagens que, ao longo dos anos, contribuíram para a formação da identidade cultural Bantu em Angola.

A cultura Bantu é conhecida por sua forte ligação à terra, à família e às tradições ancestrais. O amor entre meus pais não foi apenas um romance, mas também foi uma aliança que uniu suas histórias pessoais. Essa união trouxe ao mundo tanto filhos, quanto a continuidade de valores fundamentais como respeito, solidariedade e valorização da educação.

Figura 2 - Ana Fernando Manuel e Domingos Francisco Calucango



Fonte: arquivo do pesquisador (2023)

A minha origem está profundamente enraizada em um vínculo de amor que transcende o tempo e o espaço. É um legado precioso que carrego no coração e que me inspira a honrar cada memória de Domingos Francisco Calucango e Ana Fernando Manuel. Essa herança é uma fonte de força e esperança, que me motiva a viver de acordo com os valores que eles representaram e a transmitir, com carinho e dedicação, essa rica tradição às futuras

gerações. Minha mãe nasceu na região do Ngomgumbo, que, no período colonial, era denominada como região dos Dembos, uma área geográfica que se tornou palco de uma das maiores resistências contra o colonialismo português na África, particularmente em Angola, a chamada Resistência dos Dembos, que ocorreu entre 1872 e 1919.

Memória e Cicatrizes: Minha Infância.

A minha infância foi marcada por uma profunda tristeza, não apenas pela solidão que muitas vezes senti, mas também pela constante luta contra a anemia. Essa condição, caracterizada pela redução da quantidade de glóbulos vermelhos no sangue, deixava meu corpo amarelado e debilitado. Aceitar o diagnóstico não foi fácil, e passei um longo período internado na creche do hospital, enfrentando desafios que, à época, pareciam insuperáveis. A anemia³ é uma condição que afeta milhões de pessoas em todo o mundo, incluindo o Brasil. Em Angola, a anemia ferropriva é uma das formas mais comuns, especialmente entre crianças e gestantes. Essa doença geralmente resulta da falta de ferro na dieta ou da incapacidade do organismo de absorver esse mineral. No meu caso, a anemia não era apenas uma questão de saúde; era um divisor de águas em minha vida.

A sensação de fraqueza constante e a limitação das atividades diárias tornavam cada pequeno desafio monumental. Durante minha internação, vivi momentos de vulnerabilidade extrema. A rotina hospitalar era repleta de exames, medicamentos e intervenções médicas. No entanto, esses desafios também me ensinaram lições valiosas sobre resiliência e esperança. O apoio da equipe médica e dos meus familiares foi fundamental para minha recuperação. Cada dia era uma nova oportunidade para lutar pela vida, e essa luta se tornou uma parte intrínseca da minha identidade.

A Jornada De Um Estudante: Superando Desafios no Ensino Primário

(...) pela educação os pais assumem por isso uma dupla responsabilidade pela vida e pelo desenvolvimento da criança, mas também pela continuidade do mundo (Arendt, 1972, p. 8).

Iniciar os meus estudos primários foi um marco importante na vida de qualquer criança,

³ Anemia ferropriva é uma doença que ocorre quando o organismo não tem ferro suficiente para produzir hemoglobina, uma proteína que transporta oxigênio pelo corpo. É a forma mais comum de anemia e pode ser causada por dieta pobre em ferro, perda de sangue e dificuldade na absorção de ferro.

mas, para mim, essa jornada começou em um momento delicado e desafiador. Nascido em 1990, minha trajetória escolar iniciou-se apenas em 1998, devido a uma doença que me afastou da escola durante a infância. Essa pausa forçada fez-me perceber, desde cedo, que a educação era um bem precioso, algo que eu estava determinado a conquistar, independentemente das circunstâncias. Em 1998, fui matriculado no Colégio Samora Moisés Manchel, no município de Cazengo, província de Kwanza Norte.

Figura 3 - Colégio Samora Moises Manchel de Cazengo



Fonte: Arquivo do Pesquisador (2024)

Por questões de saúde, tive que emigrar para o município do Golungo Alto, onde residia meu avô. Ao chegar, dei sequência aos meus estudos primários no Colégio N-1002 Patrice Lumumba, localizado no município do Golungo Alto, na província de Kwanza Norte. O ambiente escolar era vibrante e cheio de energia: crianças corriam pelos corredores, risos ecoavam pelos espaços, e professores dedicados estavam sempre prontos para nos orientar.

Viver com minha avó materna proporcionou-me um lar acolhedor, mas também trouxe desafios significativos. Minha mãe residia no município de Cazengo, a uma distância que impossibilitava o contato diário. A saudade dela pesava no meu coração e, muitas vezes, deixava-me ansioso. A ausência da figura materna se fazia sentir não apenas emocionalmente, mas também fisicamente. A distância entre nós significava que eu não tinha acesso à mesma rede de apoio que muitas outras crianças desfrutavam. Essa solidão era agravada pela luta diária contra as dificuldades econômicas que afligiam nossa família. A alimentação era uma preocupação constante, pois, com recursos financeiros limitados, as refeições eram escassas e nem sempre equilibradas. Muitas vezes, o café da manhã consistia apenas de um pouco de pão

seco ou mingau, se tivéssemos sorte.

O estômago roncando durante as aulas se tornava uma realidade comum, eu tentava ignorar a fome, enquanto prestava atenção nas lições sobre língua portuguesa. A falta de nutrientes adequados, afetava não só meu corpo, mas também minha capacidade de concentração e aprendizado. Apesar das dificuldades financeiras e da saudade da minha mãe, havia algo dentro de mim que não se deixava abater, porque o desejo de aprender era maior do que qualquer obstáculo que eu enfrentasse. Lembro-me das aulas em que os professores nos incentivavam a sonhar grande e a acreditar em nós mesmos. Essas palavras ressoavam profundamente em meu coração e eu queria ser alguém na vida, queria fazer valer cada esforço. As amizades que fiz no colégio Patrice Lumumba foram fundamentais para minha adaptação à nova realidade escolar.

Figura 4 - Colégio nº1002 Patrice Lumumba do Golungo Alto



Fonte: arquivo do pesquisador (2023)

Meus colegas eram como irmãos e irmãs; nós compartilhávamos nossas histórias, risos e até mesmo nossas tristezas. Juntos, enfrentamos os desafios diários, desde as dificuldades nas matérias até as refeições escassas durante o intervalo. A camaradagem era um bálsamo para nossas almas jovens e inquietas. Um dos momentos mais marcantes da minha jornada escolar foi o apoio que tive dos meus professores, o que foi fundamental nessa trajetória. Alguns deles perceberam as dificuldades pelas quais eu passava e se tornaram mentores verdadeiros na minha vida. Desse modo, eles não apenas ensinaram conteúdo acadêmico, como também me ensinaram coragem, empatia e a importância da solidariedade com o seu próximo humano. Esses valores se tornaram fundamentais para mim ao longo dos anos.

À medida que prosseguia em meu nível escolar, podia perceber como cada conquista

acadêmica me aproximava dos meus sonhos de ter uma vida melhor para mim e para minha família. Apesar da dificuldade, com o apoio de Deus e da minha família, dos colegas da escola, amigos, consegui superar alguns obstáculos diários no Golungo Alto. O tempo passou rápido entre 2000 e 2006 e, ao final desse período, eu não era mais apenas um garoto com dificuldades econômicas ou saudades da mãe distante, eu era um estudante determinado com sonhos grandes e planos para o futuro.

A conclusão do ensino primário não foi apenas uma realização acadêmica, mas também foi uma vitória pessoal contra todas as adversidades que enfrentei ao longo do caminho. Hoje, pensando nas memórias e experiências do passado, percebo como cada desafio que passei na minha vida me tornou quem sou hoje, alguém, com vontade de lutar bastante para dar uma vida normal na minha família, aproveito cada oportunidade que Nzambi me concede. Na minha experiência no Colégio Patrice Lumumba do Golungo alto, aprendi lições valiosas sobre superação e esperança a partir da conversa com a minha mãe e vários professores da instituição. A educação é realmente transformadora; ela abre portas onde antes havia barreiras invisíveis.

E mesmo com todas as dificuldades enfrentadas no ensino primário, desde a distância da minha mãe até os desafios econômicos, nunca deixei de acreditar no poder de Nzambi e do conhecimento para transformar a minha vida em diversos aspectos. Foram anos de aprendizado acadêmico e de crescimento pessoal, em que aprendi sobre amor familiar, o amor ao próximo, mesmo à distância, que me mostrou as amizades verdadeiras nos momentos difíceis e a importância do esforço contínuo diante das dificuldades da vida.

Minha Jornada Acadêmica: Na Escola Média Do Magistério Primário Comandante Benedito Do Kwanza Norte

Em 2011, ingressei no Complexo Escolar Comandante Benedito, localizado na província de Kwanza Norte, município do Cazengo, para dar continuidade à minha formação acadêmica. Escolhi o curso de Ciências Econômicas e Jurídicas, um passo decisivo na minha busca por conhecimento nas áreas sociais. A escolha desse curso foi impulsionada pelo meu interesse em compreender melhor as dinâmicas sociais e econômicas que influenciam a vida das pessoas e das comunidades. Acredito que esse conhecimento é fundamental para promover mudanças positivas na sociedade.

Figura 5 - Escola Média do Magistério Primário Comandante Benedito do Cazengo



Fonte: Arquivo do pesquisador (2023)

O Complexo Escolar Comandante Benedito proporcionou um ambiente de aprendizado estimulante. A escola contava com professores experientes que incentivaram o pensamento crítico e a reflexão, contribuindo de forma significativa para o meu crescimento intelectual. Durante meus estudos, tive a oportunidade de explorar diversas disciplinas das ciências sociais, como Economia, Direito, Sociologia, História e Geografia. Cada disciplina contribuiu para ampliar minha visão sobre o mundo, permitindo-me analisar questões contemporâneas sob diferentes perspectivas. Em 2013 finalizei o ensino médio com um pouco de entendimento do campo das ciências sociais. Essa realização não só representou um marco na minha educação formal, mas também me preparou para os desafios do ensino superior.

Assim, a experiência no Complexo Escolar Comandante Benedito foi fundamental na minha formação pessoal e acadêmica. O conhecimento adquirido nas Ciências Económicas e Jurídicas não apenas me equipou com habilidades essenciais para a vida profissional, mas também me instigou a ser um agente de mudança na minha comunidade. Estou grato por essa jornada que formou meu caráter e ampliou meus horizontes.

Uma jornada de coragem e aprendizado: minha experiência na escola superior Pedagógica do Bengo

Figura 6 - Escola Superior Pedagógica do Bengo



Fonte: arquivo do Pesquisador (2023)

Em 2016, movido pela paixão pelo ensino e pela história, tomei uma decisão que mudaria o rumo da minha vida: emigrei para a província do Bengo em busca do curso de Ensino de História. A Escola Superior Pedagógica do Bengo, reconhecida pela sua excelência acadêmica, era a única instituição que oferecia essa oportunidade na minha região. Sem família ao meu lado e com apenas o apoio incondicional da minha mãe, embarquei nessa jornada desafiadora. Deixar minha casa e família na província de Kwanza Norte não foi uma decisão fácil, contudo, a vontade de seguir meus sonhos falou mais alto. Fazer o ensino de história sempre foi uma paixão para mim, para poder compreender mais sobre a história de África, à luz dos teóricos africanistas.

Chegar na província do Bengo foi entrar em uma nova jornada acadêmica no ensino superior, no curso de licenciatura de ensino de história. Distante da família, enfrentei momentos de solidão e incerteza sobre como conseguiria terminar a licenciatura, uma vez que o custo de vida era um pouco alto, e muitas vezes me vi lutando para equilibrar os estudos com as necessidades básicas. Apesar da distância física, por meio do celular, minha mãe sempre esteve presente para me incentivar e suas palavras encorajadoras eram meu combustível nos dias difíceis. Ela acreditava no meu potencial e me lembrava constantemente da importância de estudar. Esse amor incondicional tornou-se meu porto seguro em meio à tempestade.

Na Escola Superior Pedagógica do Bengo, encontrei um ambiente acolhedor onde pude desenvolver minhas habilidades e aprofundar meu conhecimento em História. Os professores eram apaixonados pelo que faziam e instigavam debates que ampliavam nossa visão crítica

sobre eventos passados e suas repercussões no presente. Cada aula era uma nova descoberta, cada projeto um passo mais perto do meu sonho. Com o tempo, aprendi a enfrentar as adversidades com resiliência.

As dificuldades financeiras me ensinaram a gerir melhor meus recursos e a valorizar cada conquista, por menor que fosse. Criei laços com colegas que se tornaram amigos verdadeiros, juntos enfrentamos os desafios acadêmicos e pessoais, formando uma rede de apoio essencial. Minha jornada na Escola Superior Pedagógica do Bengo não foi apenas sobre adquirir conhecimento; foi uma experiência transformadora que moldou quem só hoje. A coragem de emigrar em busca dos meus sonhos, o apoio da minha mãe e as lições aprendidas ao longo do caminho tornaram essa fase da minha vida inesquecível. Ao olhar para trás, vejo não apenas os desafios enfrentados, mas também as vitórias conquistadas, e cada passo me aproximou do meu objetivo de ser um educador comprometido com o futuro dos meus alunos.

Superando obstáculos: A jornada de um Sonho Realizado de Estudar no Brasil. Como cheguei até a Unespar?

Deus, na sua infinita sabedoria, às vezes nos conecta com pessoas de diferentes lugares do mundo para acrescentar algo valioso às nossas vidas. Foi exatamente assim que começou a minha jornada até o Brasil, como estudante da Universidade Estadual do Paraná - Campus de Campo Mourão. Tudo teve início de forma inesperada, em uma simples conversa no Facebook com o professor Michel Kobelinsk. Ao compartilhar com ele o meu maior sonho de um dia vir estudar no Brasil, percebi que aquela troca não era apenas fruto do acaso, mas sim um encontro providenciado por Deus. Sem hesitar, ele me estendeu a mão e me disse que tinha uma colega chamada Cyntia Simioni França, que era responsável pelo programa internacionalização da Unespar em África.

Hoje compreendo que esses dois nomes foram mais do que contatos acadêmicos, e considero que foram agentes de Deus na realização de um propósito maior que era vir estudar no Brasil. A professora Cyntia Simioni França, do programa de História Pública da Unespar, responsável pelo programa de intercâmbio acadêmico com algumas universidades do continente africano, especialmente de Angola e Moçambique, e está à frente de uma iniciativa de grande relevância para o fortalecimento dos laços entre o Brasil e a África. Este projeto não apenas promoveu o diálogo entre diferentes culturas e tradições acadêmicas, mas também se consolidou como uma oportunidade singular de valorização do saber histórico de África numa perspectiva global.

Ela se tornou uma verdadeira ponte entre o meu sonho e a possibilidade de realizá-lo. Com sua dedicação e visão, o intercâmbio deixou de ser apenas um projeto institucional e passou a ser uma experiência de transformação de vidas para mim. O seu comprometimento em fortalecer laços entre o Brasil e a África, criando espaços de formação e de troca intelectual, é um exemplo inspirador de como a educação pode ser um instrumento de aproximação entre povos e de construção de futuros mais justos e inclusivos.

Elaborei meu projeto de História Pública, submeti minha candidatura para o programa de pós-graduação , voltado para estudantes estrangeiros, na Universidade Estadual do Paraná. Para minha imensa alegria, fui selecionado, um marco que parecia confirmar que o caminho que eu trilhava estava, de fato, alinhado à vontade de Deus.

Entretanto, a caminhada também me mostrou que os planos divinos incluem desafios. As condições econômicas adversas impediram-me de viajar a tempo, e esse foi um momento de dor profunda, em que senti o peso da frustração e a tentação de desistir. Mas, mais uma vez, Deus agiu por meio de pessoas abençoadas. Minha orientadora, uma mulher de coração generoso e dedicação ímpar, não permitiu que eu me entregasse ao fracasso. À distância, ela se fez presente com palavras de encorajamento, fé e esperança. Hoje entendo que cada etapa dessa jornada, as conexões com Michel Kobelinsk e Cyntia Simioni França, a alegria da seleção e até mesmo a dor da perda, compõe uma narrativa maior, onde a mão de Deus se revela não apenas nos momentos de conquista, mas também na superação das adversidades. Foi pela fé e pelo apoio humano que ele colocou em meu caminho que continuei firme, acreditando que nenhum esforço foi em vão, mas parte de um processo de amadurecimento pessoal e acadêmico.

INTRODUÇÃO

O Santuário de Santa Ana de Caxito constitui um espaço sagrado de profunda relevância histórica, cultural e simbólica para o povo angolano. Suas origens remontam ao período colonial, associadas ao batismo da Rainha Nzinga Mbandi, em 1622, momento em que a devoção a Santa Ana foi introduzida pelos missionários católicos como parte do processo de imposição cultural e religiosa europeia. Com o passar do tempo, essa prática religiosa, inicialmente imposta, foi apropriada e ressignificada pelos fiéis locais, transformando-se em expressão viva da fé e da identidade nacional.

Esse processo de apropriação religiosa insere-se numa dinâmica histórica mais ampla, observada desde o século XVI, quando o catolicismo passou a influenciar de forma significativa a sociedade do antigo Reino do Congo e os povos vizinhos. Entretanto, tal influência não se deu de maneira absoluta, uma vez que as tradições locais permaneceram ativas, contribuindo para a emergência de um catolicismo reinterpretado a partir de elementos rituais, estéticos e cosmológicos africanos (Iyanaga, 2023). Nesse sentido, o processo histórico do Santuário de Santa Ana de Caxito evidencia um movimento contínuo de apropriação e ressignificação cultural, no qual uma devoção originalmente associada à dominação colonial foi gradualmente reelaborada pelos próprios fiéis, adquirindo novos sentidos e integrando-se às experiências religiosas, à memória coletiva e às formas próprias de vivenciar a fé no contexto local de Caxito, no Bengo. A narrativa ligada ao batismo de Nzinga e o seu pedido de construção de um santuário dedicado à Santa Ana não apenas reforçam a presença desta devoção no imaginário regional, mas também evidenciam como figuras históricas centrais atuaram na mediação entre tradições africanas e o cristianismo imposto.

Neste sentido o Santuário de Santa Ana de Caxito constitui um importante patrimônio histórico-cultural sagrado de Angola, pois representa não apenas um marco religioso, mas também um espaço de memória, identidade e continuidade das tradições locais. Segundo fontes escritas e relatos orais, sua origem está ligada também à ancestralidade africana. Registra-se que a Rainha Nzinga, no dia do seu batismo em Luanda, como devota desta santa, então, teria solicitado às autoridades portuguesas a construção de um santuário dedicado à Santa Ana na região de Matamba, fortalecendo o diálogo entre a espiritualidade católica e as práticas culturais locais.

A devoção à Santa Ana é em parte uma herança deixada pela rainha Njinga Mbandi, que, por ser devota, mandou construir uma igreja em sua

homenagem, na capital do Reino da Matamba. A rainha adoptou, a partir do dia do seu baptismo, em 1622, o nome de Ana de Sousa, em homenagem à sua padroeira (Salazar, apud jornal de Angola, 2018, p.1).⁴

É a partir dessa perspectiva histórica e simbólica que se insere a presente pesquisa, cujo objetivo geral é compreender o significado atribuído ao Santuário de Santa Ana pelos fiéis locais de Caxito, analisando como esse espaço sagrado é vivido, interpretado e valorizado na experiência cotidiana dos devotos. Para alcançar esse propósito, traçamos os objetivos específicos, articulado uma abordagem histórica que permite situar o Santuário de Santa Ana de Caxito em um processo mais amplo de transformações religiosas, culturais e políticas de Angola.

Assim, busca-se analisar o processo da introdução do cristianismo nos antigos territórios do Kongo e do Ndongo, entre os séculos XV e XIX, destacando suas implicações religiosas, sociais e culturais, de modo a compreender os fundamentos históricos que moldaram as práticas de fé e as formas de apropriação local do cristianismo. Paralelamente, o trabalho propõe refletir sobre as teorias raciais e os discursos colonialistas que contribuíram para a subalternização da história, das culturas e dos saberes dos povos do continente africano, problematizando as narrativas hegemônicas que marginalizaram as experiências africanas e influenciaram a produção do conhecimento histórico baseado na história tradicional. Além disso, busca-se entender o Santuário de Santa Ana de Caxito como patrimônio cultural religioso, evidenciando seus valores históricos, simbólicos, sociais e identitários para a sociedade de Caxito-Angola.

Nesse sentido, ao registrar narrativas orais dos fiéis, do Santuário de Santa Ana de Caxito, esta pesquisa não apenas contribui para a salvaguarda de saberes historicamente marginalizados pelos cânones escritos, mas também tensiona as hierarquias epistemológicas que subalternizaram as formas africanas de transmissão do conhecimento. Assim, a documentação da memória dos fiéis do Santuário de Santa Ana de Caxito, coletada a partir da fonte oral, constitui-se como um gesto simultaneamente metodológico e político, ao valorizar a oralidade enquanto fonte histórica legítima dos países da África Subsaariana. Tal procedimento reafirma o Santuário de Santa Ana de Caxito como um espaço vivo de produção de sentidos, de fé, de ressignificação cultural e de construção da memória coletiva.

Embora a tradição escrita tenha historicamente contribuído para a consolidação da fé cristã em diferentes contextos geográficos e culturais, no continente africano, a partir da

⁴ Reportagem publicada no Jornal de Angola, da autoria de Artur Maiomona, intitulada “Começou a peregrinação ao Santuário de Santa Ana”, realizada em Caxito, no dia 25 de julho de 2018.

introdução da escrita, a oralidade ocupa um lugar central na transmissão dos saberes, das crenças e das experiências históricas. Como afirma Ki-Zerbo (1981, apud Cunha; Santos, 2025, p. 1), “indubitavelmente, a tradição oral é a fonte histórica mais íntima, mais succulenta e melhor nutrida pela seiva da autenticidade”. Nesse sentido, a tradição oral não se limita à comunicação do saber, configurando-se também como instrumento de resistência, de afirmação identitária e de preservação da memória coletiva dos povos africanos.

Dessa forma, ao observar o Santuário de Santa Ana de Caxito e as manifestações de fé de seus fiéis, evidencia-se o encontro entre os universos culturais europeu e africano que, ao dialogarem, confrontarem-se e fundirem-se, deram origem a uma religiosidade própria, dinâmica e profundamente angolana. Essa religiosidade, vivida e praticada no cotidiano dos fiéis do Santuário de Santa Ana, contribui para a construção de um espaço que ultrapassa a sua dimensão física e assume um significado simbólico e indenitário.

Nesse sentido, a religiosidade de um determinado lugar pode desenvolver a concepção de um espaço geográfico sagrado, no qual a manifestação de Deus se realiza e orienta a forma como esse espaço de vida é compreendido e representado enquanto expressão da identidade coletiva, configurando-se como um verdadeiro território cultural (Boas, 2010, p. 113)

Com tudo o Santuário de Santa Ana de Caxito localizado na província do Bengo, em Angola, consolida-se não apenas como um local de culto, mas como um território simbólico no qual fé, história e cultura se reencontram e se reafirmam. A devoção expressa nesse santuário de Santa Ana de Caxito não se restringe apenas a uma dimensão litúrgica, mas revela um modo particular de construção da memória coletiva, em que o sagrado e o cotidiano se conectam. A sua história também está aprofundadamente ligada à história da colização e a forma como a fé cristã se enraizou na cultura Angolana.

Neste sentido Compreende-se o Santuário de Santa Ana de Caxito, em Angola, como um espaço de práticas religiosas no qual saberes e expressões de fé são continuamente transmitidos, recriados e ressignificados pelos fiéis locais, a partir de suas experiências cotidianas e de suas referências culturais. Mais do que um patrimônio material, o Santuário de Santa Ana de Caxito constitui-se como um espaço simbólico, marcado por vivências, memórias e modos próprios de experimentar a religiosidade, reconhecidos pelas comunidades locais como parte fundamental de sua identidade coletiva. Nesse sentido, o Santuário de Santa Ana configura-se como um patrimônio dinâmico, que se renova no cotidiano e adquire significado à medida que é constantemente atualizado, celebrado e ressignificado pelos próprios devotos, evidenciando a estreita relação entre fé, memória e pertencimento social. Desse

modo, compreender a riqueza cultural de Angola é fundamental para reconhecer que as práticas religiosas e simbólicas angolanas fazem parte de um amplo mosaico de identidades que resistem, se reinventam e se afirmam diante das heranças do colonialismo.

A propósito em Angola, muitos desses elementos foram historicamente silenciados ou distorcidos por narrativas eurocêntricas, que reduziram as expressões culturais africanas a simples resquícios de um passado primitivo. No entanto, revisitar a história a partir das memórias dos fiéis do Santuário de Santa Ana de Caxito permite recuperar a profundidade e o protagonismo dessas tradições. Essa necessidade de ressignificação histórica torna-se ainda mais evidente ao analisarmos espaços específicos que sintetizam a resistência e a continuidade da espiritualidade, como é o caso do Santuário de Santa Ana de Caxito.

Embora seja hoje reconhecido como um marco do cristianismo, o Santuário de Santa Ana de Caxito se insere em uma trajetória histórica que remonta às dinâmicas religiosas do Reino do Ndongo e às estratégias políticas e espirituais, da Rainha Nzinga Mbandi. Sua existência evidencia que a prática religiosa local nunca foi um processo passivo de assimilação, mas um campo ativo de reinvenção cultural, no qual o cristianismo foi apropriado, reinterpretado e integrado a elementos da religiosidade africana. Assim, ao centrarmos a análise no Santuário de Santa Ana, percebemos que ele não apenas expressa o encontro entre duas tradições religiosas, mas revela como as comunidades de Caxito, preservaram suas visões de mundo, mesmo diante do avanço da modernidade capitalista, conforme a imagem abaixo.

Figura 7 - De elementos Simbólico



Fonte: Arquivo do Pesquisador

As oferendas não são apenas objectos, mas são formas que a comunidade religiosa expressa suas crenças e necessidades no dia adia. “ As oferendas levadas ao Santuário de Santa Ana de Caxito mostram como os fiéis reinterpretem o sagrado no seu cotidiano, cada item tem um significado especial, ligado a pedido e agradecimentos (Bernardo, 2023). Existem diferentes tipos de oferendas levadas pelos devotos no Santuário de Santa Ana de Caxito, cada uma delas com o seu propósito. A aguardente é levada no pelos devotos para pedir a libertação de um filho ou familiar que sofre com o alcoolismo, já alimentos como funge e peixe, são levados com destinos de pedido de abençoar o trabalho e a atividades econômicas pedindo a prosperidade. Os ovos de galinha, são oferendas de pedido de maternidade e fertilidade. Esses gestos vêm de saberes tradicionais africanos e de cosmovisões africanas. Mesmo dentro do culto cristão, elas mantêm vínculos com a espiritualidade africana, sendo passada de geração em geração, por muito tempo essas manifestações foram ignoradas ou desvalorizadas pela história oficial, mas são muito importante para os devotos que vivem essa realidade.

Dessa forma, o Santuário de Santa Ana de Caxito configura-se como um espaço sagrado privilegiado para compreender como a história e a espiritualidade africana sobreviveram às narrativas coloniais que tentaram apagá-las. Ele afirma-se hoje como fundamento da identidade e da memória coletiva local, revelando a agência das comunidades em preservar, adaptar e reinventar suas práticas religiosas diante das transformações impostas pelo colonialismo e pelas missões cristãs. É nesse contexto de resistência e continuidade que se torna particularmente relevante o conceito de decolonialidade do ser e do saber, formulado por pensadores latino-americanos empenhados em compreender a persistência das hierarquias coloniais mesmo após o fim formal da dominação europeia. Tal perspectiva epistemológica revela que a colonialidade não desapareceu com as independências políticas, dos países colonizados, ao contrário, ela continua estruturando modos de pensar, produzir conhecimentos históricos e organizar a vida social.

É precisamente diante dessa continuidade histórica da colonialidade que emerge a necessidade de repensar as bases de produção de conhecimento e de questionar os referenciais que sustenta a primazia epistemológica europeia. Os estudos decoloniais propõem, assim, o reconhecimento e a valorização das formas plurais de conhecimento e existência desenvolvidas pelos povos historicamente colonizados. A abordagem pós-colonial estabelece uma crítica ao processo de produção do conhecimento científico que, ao privilegiar matrizes eurocêntricas, reproduziu a lógica da relação colonial (Costa, 2006, p. 118). Ao questionar a lógica universalista, excludente e hierarquizante da modernidade europeia, essa perspectiva

desafia o modelo tradicional de produção de conhecimento histórico que, por séculos, privilegiou narrativas hegemônicas e silenciou as experiências de grupos subalternizados, como os africanos. Nessa direção, a decolonialidade reivindica a memória, a oralidade e as práticas culturais dos sujeitos marginalizados como formas legítimas de conhecimento, devolvendo-lhes o papel de autores da sua própria história.

Autores como Aníbal Quijano (1997), Walter D. Mignolo (2010), Catherine Walsh (2008), Ramón Grosfoguel (2009), Boaventura de Sousa Santos (2010), Rita Segato (2013), Nelson Maldonado-Torres (2019) e Elison Antonio Paim (2020) têm sido fundamentais na consolidação dessa epistemologia insurgente. Suas contribuições convergem para a defesa da justiça cognitiva, da pluriversidade epistêmica e da denúncia dos mecanismos de silenciamento, hierarquização e inferiorização que sustentaram, por séculos, a hegemonia eurocêntrica na produção do saber.

Essa perspectiva ao estudo da história pública do Santuário de Santa Ana de Caxito, na interface com a memória e experiência e pertença dos fiéis locais, permite reconhecer que as práticas e expressões culturais observadas estão longe de serem meros resquícios folclóricos. Pelo contrário, constituem manifestações legítimas de um saber ancestral transmitido de geração em geração e que conseguiu resistir às sucessivas tentativas de apagamento impostas pelo colonialismo. Sob essa lente, o Santuário de Santa Ana de Caxito revela-se não apenas como um espaço religioso, mas como território de memória, identidade e afirmação cultural, onde conhecimentos, vivências e espiritualidades africanas seguem produzindo sentido e fortalecendo os laços comunitários. O santuário, portanto, não apenas materializa o encontro entre diferentes tradições religiosas, mas torna-se um testemunho vivo da capacidade das comunidades locais de produzir sentidos próprios, afirmar suas cosmologias e reinscrever-se no mundo a partir de uma lógica que lhes pertence. É nesse sentido que Boaventura de Sousa Santos observa que:

O colonialismo, para além de todas as dominações porque é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, uma reflexão extremamente desigual entre saberes que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade. (Santos, 2010, p. 23)

Assim, compreender o colonialismo como fenômeno epistêmico é reconhecer que ele não apenas explorou territórios e corpos, mas também subjuguou mentes e memórias, impondo uma narrativa única de verdade e civilização. Essa dominação do saber esteve profundamente

vinculada à atuação dos missionários jesuítas, que desempenharam papel central na difusão do projeto civilizatório europeu em solo africano. Por meio da educação e da catequese, procuraram impor valores cristãos e modos de vida ocidentais, desvalorizando os sistemas de conhecimento locais. As escolas missionárias tornaram-se instrumentos de controle cultural e espiritual, moldando subjetividades e identidades conforme os padrões europeus e promovendo a assimilação como forma de poder.

Segundo Leite (1965, p.14), a “Companhia de Jesus, ao se estabelecer nas colônias, implantou um projeto educacional estreitamente vinculado à colonização portuguesa, ainda que mantivesse relativa autonomia administrativa”. Essa autonomia, contudo, não significava neutralidade. Para Ribeiro (1998), o projeto educacional jesuítico foi componente estratégico do processo de dominação colonial, servindo tanto à evangelização quanto ao fortalecimento do controle político e social. Desse modo, ainda que a Companhia de Jesus mantivesse certa organização interna própria, sua estrutura hierárquica permanecia alinhada aos interesses do poder central da Igreja e, indiretamente, às diretrizes do império colonial. “Dependem os membros de um Geral e, em cada nação, de um provincial, embora submetidos à autoridade do Papa” (Luzuriaga, 1975, p. 118).

A catequese, por sua vez, não se limitou ao processo de conversão religiosa. Em muitos contextos, ela reforçou a permanência de práticas africanas, que sobreviveram por meio de diferentes estratégias de adaptação cultural. Nesse sentido, a associação estabelecida entre divindades africanas e santos católicos pode ser interpretada como sincretismo religioso, isto é,

A dinâmica fundamental para compreender as formas de adaptação religiosa no contexto colonial, funcionava como um mecanismo, permitindo que as populações de Caxito, mantivessem, ainda que de forma velada, suas próprias crenças e sistemas simbólicos (Nina Rodrigues e Roger Bastide apud, Nogueira 2021, p. 9).

Nesse sentido, o sincretismo religioso emerge como uma estratégia central, podendo ser compreendido como aquilo que Ferretti (1995, p. 88) define como “uma máscara colonial para escapar à dominação branca”. Tal processo revela não apenas práticas de acomodação, mas sobretudo dinâmicas de resistência e de afirmação identitária no interior da sociedade colonial. Isso se dá em um contexto no qual o objetivo dos missionários era promover uma colonização simbólica e moral das sociedades africanas, buscando substituir os referenciais ancestrais por valores europeus de fé, família e trabalho. Contudo, ao apropriarem-se seletivamente dos

símbolos cristãos, as populações locais ressignificaram essas imposições, preservando elementos fundamentais de suas cosmologias e modos de vida. Dessa forma, o cristianismo foi introduzido como mecanismo de reorganização social e disciplinamento dos corpos e das crenças. A história da África, como destaca Ki-Zerbo (2010), foi por muito tempo contada a partir de olhares externos, baseando-se em relatos de viajantes, missionários e exploradores, frequentemente marcados pelo desconhecimento e pelo preconceito. Essa narrativa eurocêntrica contribuiu para consolidar uma visão distorcida do continente, apresentando-o como espaço sem história e justificando, assim, a presença e a intervenção colonial sob o pretexto de uma missão civilizadora.

Nesse contexto, o cristianismo e a educação missionária ministrados pelos jesuítas em Angola não podem ser dissociados do projeto colonial. Ambos operaram como instrumentos de imposição cultural, contribuindo para a redefinição das identidades espirituais e sociais das populações locais. A expansão do cristianismo em território africano não deve ser entendida apenas como fenômeno religioso, mas como estratégia política e cultural voltada à assimilação e à domesticação simbólica das comunidades africanas.

A lógica da missão civilizadora infiltrou-se profundamente na estrutura espiritual e social dos reinos africanos, especialmente nos do Kongo e do Ndongo. Foi nesse contexto que se consolidaram espaços de encontro entre as tradições africanas e o cristianismo, resultando em práticas híbridas e ressignificações simbólicas. Um exemplo emblemático dessa dinâmica é o Santuário de Santa Ana de Caxito, localizado na província do Bengo, que é um espaço sagrado que compõe a essência humana, abrigando lembranças e experiências vividas que despertam emoções e sentimentos profundos. Conforme observa Casemiro (2021, p. 2), “as emoções e os sentimentos estão intimamente ligados à busca por comunhão entre o indivíduo e a divindade de determinada cultura”.

Nesse sentido, o Santuário de Santa Ana de Caxito ultrapassa o simples papel de local de culto, pois ele expressa a forma como a fé cristã foi reinterpretada a partir de códigos culturais dos fiéis do Bengo, revelando um processo de apropriação simbólica e espiritual. Este Santuário constitui, na atualidade, um símbolo da interseção entre religiosidade, memória e identidade cultural. Feiber, considera que (2008, p. 20) “o lugar se manifesta com um complexo sistema de significações qual deixa o local individualizado, ou seja, singular, pela ação humana”. Isso representa, simultaneamente, a presença histórica da evangelização e a capacidade dos fiéis locais de ressignificarem esse legado a partir de suas próprias experiências.

Não obstante, o que antes se configurava como instrumento de dominação religiosa transformou-se, com o passar do tempo, em um território de afirmação identitária, e

de continuidade das tradições espirituais locais. Longe de ser apenas uma herança do período colonial, o espaço foi reapropriado pelos devotos, convertendo-se em um território de resistência, espiritualidade e pertencimento para os fiéis do Santuário de Santa Ana de Caxito. Assim, as peregrinações e celebrações em Santa Ana de Caxito não apenas mantêm viva a devoção cristã, mas também reafirmam uma identidade cultural angolana que conecta o sagrado e a ancestralidade. Desse modo, ao observar essas dinâmicas religiosas, torna-se evidente que o Santuário não atua apenas como um espaço de culto, mas como um elo entre passado e presente, fortalecendo práticas que atravessam gerações.

Com tudo o Santuário de Santa Ana de Caxito, é um espaço de memória viva, onde fé, história e cultura se encontram. Esse espaço permite que os fiéis dialoguem com o passado colonial, recriando o cristianismo em perspectiva africana e reafirmando a religiosidade como símbolo de resistência e continuidade cultural. Nesse sentido, o Santuário de Santa Ana de Caxito constitui-se como um território simbólico onde práticas religiosas, lembranças coletivas e valores culturais se entrelaçam, dando novo significado à experiência da fé. Dessa forma, compreender esse território exige olhar para as experiências concretas dos fiéis, que atribuem sentidos próprios às suas vivências espirituais. Portanto, para o desenvolvimento desta pesquisa, tem-se como objetivo compreender o significado atribuído ao Santuário de Santa Ana pelos fiéis locais de Caxito, de Angola, valorizando as experiências, memórias e expressões de fé que configuram esse espaço sagrado. Busca-se, ainda, investigar de que modo os fiéis recorrem à intercessão de Santa Ana no Santuário, especialmente em momentos de busca por orientação e conforto espiritual ao longo de suas trajetórias de vida, evidenciando como o sagrado atua como mediador entre o humano e o divino e como expressão da continuidade cultural e da resistência simbólica frente às heranças do passado colonial.

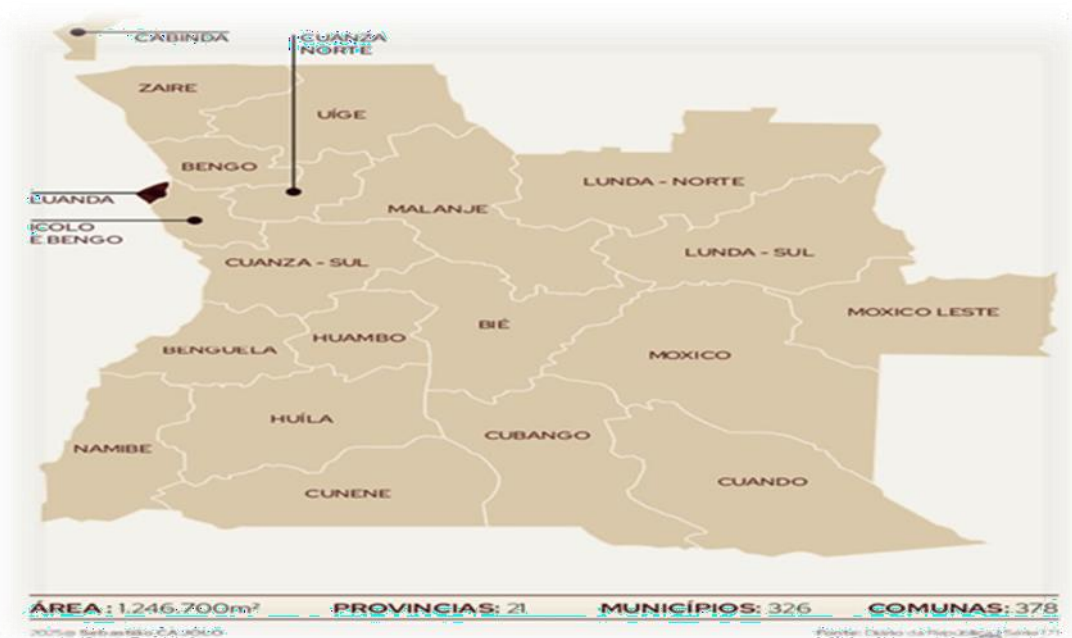
Nesse horizonte, torna-se fundamental escutar aqueles que vivenciam o Santuário no cotidiano, pois são eles que revelam a profundidade simbólica e histórica desse espaço. Os interlocutores desta pesquisa foram convidados a compartilhar suas experiências e percepções sobre o significado do Santuário de Santa Ana em suas vidas. Nessa direção, a pesquisa insere-se no campo da História Pública, concebida como uma prática construída com o público e para o público (Santhiago, 2016). A história produzida para o público busca a democratização do conhecimento histórico e a ampliação do acesso e da participação social; por sua vez, a história construída com o público caracteriza-se como uma prática dialógica, em que múltiplas vozes e experiências contribuem ativamente para o processo de interpretação e narração do passado

(Frisch, 2016). Sendo assim, ao valorizar as memórias e experiências dos fiéis do Santuário de Santa Ana, essa investigação adota a perspectiva da autoridade compartilhada (Frisch, 2016), pois essa experiência constitui uma circulação ética e afetiva do saber histórico, sustentada pela experiência coletiva e partilhada, pela escuta sensível, pela corresponsabilidade e pelo reconhecimento mútuo entre os sujeitos envolvidos na produção do conhecimento e o pesquisador.

Esta pesquisa foi desenvolvida em Angola, país localizado na região sudoeste do continente africano, marcado por zonas de clima subequatorial e tropical no hemisfério sul. Esta pesquisa não apenas ilumina um espaço sagrado específico, mas também lança luz sobre a potência das práticas coletivas na preservação da memória e na afirmação cultural de um povo. Angola faz fronteira ao norte com a República do Congo e com a República Democrática do Congo, ao leste com a Zâmbia e, a oeste, é banhada pelo Oceano Atlântico. Essa posição geográfica estratégica confere ao país um papel relevante nas dinâmicas políticas, econômicas e culturais da África Austral, ao mesmo tempo, influencia sua organização territorial e administrativa. Dessa forma, compreender a configuração espacial de Angola é essencial para analisar as transformações institucionais que orientam sua estrutura política contemporânea, uma vez que o território constitui a base sobre a qual se assentam as políticas de descentralização e de desenvolvimento regional. Conforme observa Vicente (2025), Angola foi submetida a um abrangente processo de Reforma Político-Administrativa (RPA), aprovado pela Assembleia Nacional e implementado em conformidade com os princípios orientadores estabelecidos na Constituição da República de Angola. O principal objetivo da reforma consistiu na reorganização territorial do Estado, visando à promoção da descentralização administrativa e ao incremento da gestão pública.

As principais alterações decorrentes da reforma político-administrativa destacam-se pela reconfiguração da estrutura territorial, que implicou a subdivisão de três das dezoito províncias anteriormente existentes, elevando o total para vinte e uma províncias, 325 municípios e 378 comunas. Conforme estabelece o diploma legal em vigor, os objetivos estratégicos da RPA compreendem o fortalecimento da governança local, a otimização da prestação de serviços públicos, a delimitação precisa dos limites geográficos entre as unidades territoriais, a mitigação das assimetrias regionais e o aprimoramento da eficácia e eficiência da administração pública. De modo geral, a reforma tem como objetivo promover um desenvolvimento socioeconômico mais equilibrado, inclusivo e sustentável entre as diferentes regiões do país, conforme demonstra a figura 8.

Figura 8 - Mapa da nova Divisão Político-Administrativa de Angola



Fonte: Diário da República I Série 171 I 9800

A população de Angola era estimada em quatorze milhões de habitantes, constituída, na sua maioria, por povos de origem bantu e não bantu. Segundo os resultados do Censo Geral da População de Angola (2024), o país contava com 36,6 milhões de habitantes. O território de Angola é plural. Antes da chegada dos europeus, já era habitado por diversos grupos étnicos, especialmente povos bantu, que possuíam suas próprias línguas, culturas e estruturas políticas. A migração empreendida pelos povos bantu, há cerca de 3.000 a 4.000 anos, teve “como ponto de origem, segundo os indícios mais prováveis, o noroeste da selva equatorial, nos Camarões e Níger, tomando duas rotas principais em direção ao sul, uma delas ocidental, atravessando a selva” (Altuna, 2006, p.8).

Ao chegarem em Angola, os bantu depararam-se com os povos khoisan descritos como Khoikhoi, bosquímanos ou Boximanes, Hotentotes. Com tudo segundo Serrano (1988).

Os primeiros povos que habitaram Angola teriam sido os Khoisan, e provavelmente também os pigmeus ao norte, impedidos pela emigração bantu, teriam se refugiado na floresta equatorial que coincide hoje com a República do Gabão. Os povos khoisan compreendem os subgrupos dos hotentotes e bosquímanos, os quais existem ainda hoje no sul de Angola e constituem, no seu conjunto, um grupo de caçadores, habitantes de uma estreita faixa costeira do Namibe” (Serrano, 1988, p.109).

O Reino do Ndongo encontrava-se na parte sul do Kongo, e foi fundado no século XVI por Ngola-Mussuri, expandindo-se sob vários Ngolas (reis). O termo Angola deriva do termo bantu ngola, título dos reis, do Ndongo, região que atualmente corresponde às províncias de Malanje, e uma parte da província do Bengo, Kwanza Norte e parte da província de Luanda. Os portugueses, ao chegarem ao território angolano no século XVI, passaram a utilizar o termo “colônia” para designar as áreas sob seu domínio, refletindo a lógica expansionista e mercantil do período. A colonização portuguesa em Angola estruturou-se, desde cedo, sobre princípios de exploração econômica, dominação política e imposição cultural, como salientam Birmingham (2011) e Heywood (2000), ao descreverem o caráter extrativo e hierárquico das relações coloniais estabelecidas entre a metrópole e as populações locais.

No entanto, a partir dos meados do século XX, o discurso oficial português sofreu uma significativa reformulação. “O etnocentrismo, de modo a posicionar o português à condição de superioridade na escala de civilização, foi um componente do nacionalismo salazarista e um plano central na ideologia colonialista” (Léonard, 1997, p. 216). Essa lógica de hierarquização cultural e racial fundamentou não apenas as práticas coloniais, mas também as transformações discursivas promovidas pelo regime. A mudança terminológica, portanto, teve um caráter essencialmente político e ideológico, buscando legitimar o domínio português sobre os povos colonizados sob o disfarce de uma suposta missão civilizadora.

Essa alteração não ocorreu de forma isolada, mas foi inserida em um contexto mais amplo de produção de saberes e discursos que buscavam justificar a dominação colonial e a superioridade europeia. “Ou seja, atua dentro desse imaginário. Em uma medida, faz parte disso” (Quijano, 1992, p. 12). Nesse sentido, o discurso civilizatório funcionava como instrumento de legitimação do poder colonial, criando uma aparência de missão moral e humanitária que ocultava a realidade das relações de dominação. Essa narrativa servia para mascarar as profundas desigualdades jurídicas e sociais entre a metrópole e as colônias, mantendo intactos os mecanismos de exploração e subordinação. De acordo com Hobsbawm (apud Matos, 2008, p. 202), “o olhar europeu sobre a África foi alargado e aprofundado pelas teorias científicas do século XIX, que tentaram organizar, sistematizar e hierarquizar todos os seres humanos, inclusive por meio do racismo científico”, legitimando o olhar eurocêntrico sobre o continente africano, reforçando a construção de hierarquias culturais e civilizacionais.

Com tudo a formação de Angola resultou da junção de diversos povos e reinos, muitos deles pouco conhecidos, como Kongo, Ndongo, Matamba, Kassanje, Viye (Bié), Bailundo, Lunda, Kwanyama e Wambu, que habitavam o território antes da chegada dos europeus no século XV e da fundação de Luanda, em 1575, por Paulo Dias de Novais. Esses

reinos constituíam sistemas políticos e culturais complexos, com estruturas de poder, redes comerciais e tradições espirituais próprias, que garantiam coesão social e identidade coletiva.

A chegada dos colonizadores europeus, contudo, provocou uma profunda desestruturação dessas organizações, impondo novas fronteiras, hierarquias e formas de dominação baseadas na lógica imperial. Como refere Ribeiro (2004, p. 23), “a África deu à Europa a dimensão imperial moderna de que ela necessitava e o lugar ideal para onde transferir os conflitos que à data se faziam sentir”, evidenciando que o continente africano foi transformado em espaço de projeção das ambições políticas e econômicas europeias, com consequências duradouras para a sua configuração histórica e social. Esse padrão de poder e pensamento, que persiste mesmo após o fim formal da colonização, manifesta-se nas formas de organizar o saber, o poder e o ser no mundo contemporâneo. Neste sentido.

A colonialidade consiste em uma estrutura complexa de relações de poder centro-periferia em escala mundial, que tocam não apenas a ordem econômica, mas também a política, a natureza, o gênero, a sexualidade, a subjetividade e o conhecimento (Mignolo, 2010, p. 12).

Essa herança colonial perpetua hierarquias e exclusões, mantendo o domínio das epistemologias eurocêntricas sobre outras formas de pensar e existir. É justamente diante dessa permanência que emerge o projeto da decolonialidade, como movimento crítico que busca romper com as lógicas de subordinação impostas pela colonização do saber e do ser. A decolonialidade propõe revalorizar as vozes, os saberes e as experiências que fora historicamente silenciadas, reconhecendo nelas a potência de construir outros modos de compreender o mundo. Nessa perspectiva, dar visibilidade às práticas religiosas, culturais e às memórias e experiências e dos fiéis do Santuário de Santa Ana, de Caxito, é também um gesto de decolonização do conhecimento. Ao permitir que os desafios cotidianos se manifestem, dando protagonismo a atores tradicionais, excluídos e marginalizados pela história elitista (Barros, 2013).

Tal perspectiva contribui para colocar o olhar sobre os fiéis o que significa reconhecer seu protagonismo na construção simbólica do santuário, pois são eles que, com suas histórias, orações e experiências, atribuem vida, significado e permanência ao local de devoção. Em Caxito, existem outros espaços católicos igualmente relevantes, como o Santuário de Nossa Senhora dos Sameiros, na Barra do Dande, e a Paróquia de Nossa Senhora de Guadalupe, no Açucareiro, Caxito. Contudo, observa-se que muitos devotos direcionam suas preces, pedidos e esperanças ao Santuário de Santa Ana de Caxito, sobretudo nos momentos de dificuldades e aflições pessoais, revelando a força espiritual e emocional que essa devoção

exerce na vida da comunidade. Essa escolha não é casual. Ela demonstra a força e a vivacidade da experiência religiosa da comunidade, marcado no poder intercessor de Santa Ana. No imaginário católico local, cada santa possui uma força espiritual própria, capaz de tocar o coração dos devotos de maneira singular. No caso de Santa Ana, os fiéis reconhecem nela uma figura sagrada dotada de presença materna e acolhedora, capaz de escutar seus apelos, fortalecer sua fé e iluminar seus caminhos .

Ainda que a região de Caxito abrigue diversos espaços de culto, o Santuário de Santa Ana se destaca pela profundidade simbólica que representa para a comunidade. Mais do que um local de peregrinação, ele constitui um espaço de memória, de reencontro e de fortalecimento dos laços espirituais, refletindo as experiências e as narrativas de fé de muitas famílias, entre elas, a minha. O Santuário de Santa Ana de Caxito representa, portanto, não apenas um espaço de devoção coletiva, mas também um elo íntimo que se conecta profundamente à minha história familiar. É um espaço sagrado onde fé, amor e afeto se conectam.

O primeiro interesse, justifica-se pela necessidade premente de reconhecer e valorizar os fiéis do Santuário de Santa Ana de Caxito, sujeitos cuja presença e contribuição têm sido historicamente marginalizadas nas narrativas hegemônicas sobre a história e a religiosidade de Angola. A trajetória dessa comunidade de fé, profundamente enraizada na região do Dande, permanece em grande parte ausente dos registros oficiais, das políticas públicas de memória e das representações nos anais da história de Angola. Com frequência, esses fiéis são reduzidos a meros praticantes de ritos tradicionais ou a herdeiros passivos de uma religiosidade imposta, quando, na verdade, constituem protagonistas de um processo contínuo de ressignificação simbólica e espiritual. Suas experiências e saberes expressam formas próprias de compreender o sagrado e de produzir memória, resistindo, assim, às epistemologias coloniais e às políticas culturais que historicamente privilegiaram modelos ocidentais e institucionalizados de religiosidade.

Dessa forma, ouvir e registrar a memória dos fiéis do Santuário de Santa Ana de Caxito não é apenas um gesto de reconhecimento histórico, mas um ato simbólico e epistemológico, que reafirma o lugar da fé popular e da memória individual, coletiva como fundamentos de uma história plural, sensível e comprometida com a dignidade dos sujeitos que têm aquele espaço sagrado como um bálsamo para “curar” os problemas do cotidiano.

O segundo interesse está profundamente ligado à minha história familiar, marcada por narrativas e experiências transmitidas de geração em geração. Fui criado no seio de uma família católica e cresci ouvindo relatos da minha avó, cuja fé profunda e devoção ao Santuário

de Santa Ana de Caxito sempre orientaram sua espiritualidade e sua maneira de compreender o mundo. As práticas, peregrinações e celebrações que ela vivenciou não eram apenas gestos religiosos, mas também formas de construir laços, memória e identidade dentro da nossa família.

Essa herança espiritual contribuiu para minha própria trajetória de vida. A fé que minha avó cultivava com dedicação e simplicidade acabou por influenciar minha visão sobre o papel dos espaços sagrados na vida das pessoas, permitindo-me perceber como o Santuário de Santa Ana não se limita ao culto, mas se fortalece como lugar de pertencimento, construção de sentido e continuidade das tradições. Desse modo, minha experiência pessoal ligada à espiritualidade herdada de minha avó desperta em mim uma motivação afetiva e intelectual para compreender como esses espaços de fé atuam na formação da memória e da identidade coletiva da comunidade de Caxito. Essa vivência não apenas orienta meu olhar de pesquisador, mas também fortalece meu envolvimento com o objeto de estudo, permitindo que a análise proposta seja atravessada pela sensibilidade de quem reconhece no santuário um lugar de vida, história e continuidade familiar.

Sendo assim, a minha mãe, Ana Fernando Manuel, compartilhou comigo a sua memória viva e singular, carregada de significado, acerca do seu nascimento, uma memória que lhe foi transmitida pela sua mãe, Luzia Filipe Cabeça, minha avó, que durante muitos anos, enfrentou dificuldades para conceber, e foi nesse contexto de desafio que ela se dedicou com fé e devoção a Santa Ana, rogando pela graça da maternidade. Essa narrativa revela não apenas a dimensão espiritual do vínculo familiar com o Santuário, mas também evidencia como práticas de fé se entrelaçam com experiências de vida, transmitindo significados, esperança e continuidade cultural através das gerações. Dessa experiência de esperança e fé, minha mãe veio ao mundo, tornando-se, em si mesma, um testemunho vivo da intercessão divina que moldou o destino da minha família. Conforme destaca França (2020, p. 304), são “memórias carregadas de conhecimentos, saberes experienciais e sentidos relacionados ao vivido, que preservam e transmitem experiências fundamentais de fé, resistência e identidade”.

Após o nascimento de seu primeiro filho, Joaquim Fernando Manuel Bento, ela enfrentou grandes dificuldades para conceber novamente. Movida pela esperança, amor e pela fé, minha avó realizou diversas peregrinações ao Santuário de Santa Ana, deslocando-se da província do Cuanza Norte até o Bengo. Cada visita ao Santuário de Santa Ana de Caxito constituía um ato carregado de sentidos, afetos e experiências, transformando o espaço em um lugar de ressignificação, onde fé, memória e identidade se conectam, reforçando a história e a cultura da comunidade religiosa católica local. Nesse sentido, como afirma Sanches (2010, p.

155), “os elementos da fé não se têm como ter um controle pleno, além disso, eles exigem que se tome posição, não sendo possível ficar inerte frente às situações que a vida impõe”. A peregrinação da minha avó ilustra exatamente essa dinâmica, na qual a fé não se limita a um sentimento abstrato, mas se manifesta como gesto, movimento e atitude diante da vida. Mais do que uma busca por um milagre, sua caminhada expressou a força feminina, a confiança no sagrado e a capacidade de transformar a dor em esperança. Assim, sua trajetória não apenas fundamenta simbolicamente esta pesquisa, como também revela como as experiências individuais se entrelaçam com o patrimônio espiritual coletivo, mostrando que os caminhos percorridos pelos fiéis são também caminhos de construção de sentido.

Foi a partir desse encontro entre fé e perseverança que um milagre se realizou na minha família, minha avó engravidou. Ao receber minha mãe nos braços, movida por uma imensa gratidão e ternura, decidiu homenagear a Santa Ana dando à minha mãe o nome de Ana Fernando Manuel, como símbolo de amor, fé e memória familiar. Este gesto, repleto de significado, não apenas marcou um momento singular na história de nossa família, como também inaugurou uma tradição que fortaleceu o laço espiritual e afetivo com o Santuário de Santa Ana de Caxito, e com a crença que nos acompanha até os dias de hoje.

Do ponto de vista acadêmico, este estudo propõe-se contribuir para a afirmação de uma historiografia angolana comprometida com o reconhecimento dos sujeitos historicamente marginalizados pelas narrativas oficiais. Ao valorizar a oralidade, a pesquisa legitima as vozes dos fiéis do Santuário de Santa Ana de Caxito, compreendendo-as como testemunhos históricos são relevantes para a produção do conhecimento histórico. Trata-se, portanto, de uma pesquisa que desloca do foco da historiografia tradicional, conferindo protagonismo aos sujeitos locais e às formas próprias por meio das quais constroem, preservam e transmitem a sua história. É um estudo que dialoga entre teoria e experiência, entre ciência e memória, entre o que se observa e o que se sente. Visto que “o lugar sagrado se expressa por geossímbolos que o identificam, mas, antes de tudo, é percebido e vivenciado com emoção e sentimento pelo crente, aquele que o diferencia plenamente dos lugares comuns” (Rosendahl, 2012, p. 81).

Esta pesquisa contribuirá para fortalecer a visibilidade, o reconhecimento e a valorização das experiências dos fiéis locais do Santuário de Santa Ana de Caxito. Nesse sentido, ao trazer à tona essas vivências, o estudo evidencia que a rememoração é, também, um ato de resistência. Lembrar não se limita a evocar o passado: é reconstruí-lo, reinscrevê-lo no presente e afirmar a continuidade de uma memória que sustenta identidades, afetos e pertencimentos comunitários. Dessa forma, as memórias individuais se conectam e produzem

sentidos que ultrapassam a experiência pessoal (Benjamin, 1985). Observa-se esse impacto da rememoração ao considerarmos a narração do padre João Adão Bernardo, que apresenta o santuário como guardião da memória coletiva da comunidade:

[...] exerce impacto individual e social para a região de Caxito, e confirma sua relevância histórica, cultural e espiritual. Anualmente, milhares de devotos convergem a Angola para as celebrações, transformando o ato de fé em um espaço de comunhão coletiva, onde a religiosidade se entrelaça à partilha de experiências e ao fortalecimento de uma identidade espiritual que sustenta a coesão e a memória da comunidade (Pe. João Adão Bernardo, 2023).

Portanto a cidade de Caxito, não deve ser vista apenas como um espaço geográfico, mas como um ponto de convergência de crenças e práticas sociais que refletem a identidade cultural dos fiéis locais da região. No plano social, o estudo evidencia o papel do Santuário de Santa Ana como espaço de amparo espiritual, coesão social e regeneração simbólica, no qual a fé se transforma em força coletiva diante das adversidades do cotidiano dos fiéis de Santa Ana. No plano científico, a investigação amplia as reflexões interdisciplinares, nos campos da história, da antropologia e da sociologia, ao demonstrar como os espaços sagrados se constituem em espaços de sentido, de transmissão intergeracional de valores e de salvaguarda da memória coletiva, conectando a experiência religiosa, a identidade cultural e o sentimento de pertencimento.

Esse lugar de culto e de memória dedicado à Nossa Senhora de Santa Ana de Caxito é um espaço sagrado e símbolo de resistência e luta, especialmente para as mulheres angolanas e não apenas para aquelas que enfrentam o problema da infertilidade. Esta pesquisa propõe-se a contribuir para o campo da história social de Angola, ao destacar a centralidade das vozes dos fiéis na construção e na preservação da memória coletiva, bem como na afirmação da identidade cultural angolana.

Esta dissertação apoia-se, fundamentalmente, no referencial teórico de Walter Benjamin, tomando como base suas obras clássicas, *A Experiência e a Pobreza* (1985) e *O Narrador* (1985). Essas obras fornecem subsídios conceituais para compreender as inter-relações entre memória, experiência e narrativa. O estudo é conduzido particularmente pelo conceito de experiência e rememoração (*Eingedenken*), pelo qual Benjamin atribui à memória um caráter dinâmico e carregado de afetividade. Para o autor, a memória não se limita à simples recuperação de fatos passados, mas atua como uma força viva no presente, capaz de ressignificar experiências e estabelecer conexões entre o passado e a experiência

contemporânea. Neste sentido, a rememoração assume centralidade, ao romper com a linearidade da história oficial e tornar visíveis experiências silenciadas ou esquecidas, permitindo sua reinterpretação (Benjamin, 1987). Ela atua como prática crítica, ilumina trajetórias históricas, abre espaço para novos sentidos e possibilita a reconstrução de narrativas.

Ao entrar em contato com as narrativas daqueles que vivenciam a espiritualidade no cotidiano, as entrevistas realizadas nesta pesquisa assumem papel central na construção da análise, e foram semiestruturadas e distribuídas ao longo de quatro eixos principais. Fizemos uso da perspectiva e da abordagem dos métodos etnográficos e bibliográficos, da observação participante, aliadas às técnicas de entrevista guiadas por um roteiro flexível e à análise de conteúdo das falas dos interlocutores. Essa combinação permitiu captar a profundidade das experiências individuais e coletivas dos fiéis do Santuário de Santa Ana de Caxito, preservando a autenticidade de suas vozes e o sentido simbólico de suas memórias

Após as entrevistas, todo o material foi ouvido e transcrito. Esse processo configurou-se não apenas como uma operação técnica, mas como um exercício ético e sensível de acolhimento das vozes dos fiéis de Santa Ana. Desse modo, ao registrar as memórias e os relatos dos fiéis do Santuário de Santa Ana, esta pesquisa busca preservar não apenas a integridade de suas expressões, mas também os significados afetivos e simbólicos presentes em suas narrativas, marcadas por emoções e pertencimento. Afinal, como afirmam Matsumoto e Hwang (2011), “as emoções estão na cara”, indicando que a experiência humana se expressa de forma direta e visível nas relações e experiências cotidianas.

Dessa forma, a memória dos devotos do Santuário de Santa Ana é tratada como expressão viva de uma história coletiva em constante movimento. Nesse sentido, buscamos estabelecer um diálogo colaborativo com os fiéis do Santuário de Santa Ana, valorizando suas memórias e experiências com o objetivo de produzir conhecimento histórico a partir da rememoração. Buscamos incentivar os fiéis a recordarem suas experiências e sentimentos ligados ao Santuário de Santa Ana, valorizando suas memórias cheias de afetos e vínculos coletivos. Consideramos cada pessoa em sua totalidade humana, com suas diferenças e histórias, capazes de ressignificar o tempo e o espaço diante dos desafios atuais (Galzerani, 2008).

Nesse contexto, o passado é constantemente reatualizado no presente e reinterpretado à luz das experiências contemporâneas. Enquanto construção narrativa, a memória configura-se como um processo seletivo que envolve lembranças e esquecimento (Benjamin, 1985). A narrativa é carregada de experiências das pessoas que se inserem em uma cadeia temporal, possibilitando compreender as práticas socioculturais de uma determinada época (Benjamin,

1985). Na análise das entrevistas realizadas, foi possível perceber que, na rememoração, os sujeitos da pesquisa não apenas evocam o passado, mas o reapresentam a cada encontro de temporalidades. Desse modo, “um acontecimento vivido é finito, ou encerrado na esfera do vivido, ao passo que o acontecimento lembrado é sem limites” (Benjamin, 1994, p. 37). Portanto, a rememoração não se limita a registrar o passado, mas estabelece um diálogo contínuo entre a experiência vivida e a experiência lembrada, permitindo que a memória ganhe novos sentidos a cada evocação.

Após a transcrição das entrevistas, as narrativas foram organizadas em imagens monadológicas, um procedimento teórico-metodológico inspirado nas reflexões de Benjamin (1985), que é uma forma artesanal e sensível de produzir conhecimento histórico. Nesse sentido, cada fragmento de memória dos fiéis do Santuário de Santa Ana foi tratado como uma mônada, isto é, uma unidade que contém em si a totalidade de uma experiência. Como afirma o próprio Benjamin (2007), na mônada é possível capturar que cada ideia contém a imagem do mundo, ou seja, uma descrição abreviada do mundo. Esta abordagem propõe que cada fragmento, cada imagem ou relato carrega em si múltiplos tempos e sentidos, permitindo uma construção histórica não linear, fragmentária e dialética. Alguns estudiosos de Walter Benjamin, como Galzerani (2013), França (2015) e Paim (2020), foram determinantes para a compreensão e sistematização da escrita em formato de mônadas.

A mônada representa a cristalização das tensões nas quais se inscrevem práticas socioculturais plurais e contraditórias (França, 2015). O campo de ação do trabalho histórico situa-se no fragmento, naquilo que muitas vezes é considerado pequeno ou inacabado, mas que carrega em si uma potência criadora e densa de sentido (Benjamin, 2004, p. 12). Nesse horizonte interpretativo, no Santuário de Santa Ana de Caxito, cada relato, oração ou prática devocional dos fiéis pode ser lido como uma mônada ou um fragmento de memória que condensa múltiplas temporalidades e significados, ultrapassando a experiência individual e inscrevendo-se no campo da memória coletiva. Essa memória está relacionada com o vivido, reforçando a importância de valorizar e manter viva a história dos fiéis do Santuário de Santa Ana de Caxito.

Considerando que a memória constitui o eixo central desta investigação, esta dissertação está organizada da seguinte forma: O primeiro capítulo apresenta um panorama histórico-cultural das sociedades da África Centro-Occidental, com destaque para os reinos do Kongo e do Ndongo, evidenciando suas estruturas políticas, sociais, culturais e religiosas antes do contato europeu. Analisa-se, ainda, o encontro com os portugueses, marcado por alianças, conflitos e pela introdução do cristianismo, bem como as estratégias de resistência africanas, com ênfase na atuação da rainha Nzinga Mbande. O capítulo também problematiza o uso de

teorias pseudocientíficas como instrumentos de legitimação do colonialismo e da escravidão e destaca a contribuição de intelectuais africanos na construção de uma historiografia pós-colonial que reivindica a memória, a dignidade e o protagonismo histórico do continente.

O segundo capítulo desenvolve uma análise crítica do colonialismo europeu em África, demonstrando como o racismo científico e o eurocentrismo negaram a historicidade e a humanidade dos povos africanos, instaurando uma violência epistemológica que silenciou saberes e memórias. Em contraposição, evidencia-se a emergência de intelectuais africanos que afirmam perspectivas endógenas na escrita da história, valorizando a oralidade e a reconstrução crítica da memória africana.

O terceiro capítulo dedica-se à história pública do Santuário de Santa Ana de Caxito, analisada na interface entre a memória coletiva e as experiências vividas pelos fiéis locais. Nesse capítulo, são apresentados os interlocutores e o contexto empírico da pesquisa, com destaque para as histórias de vida dos participantes e as múltiplas formas de relação que estabelecem com o Santuário de Santa Ana de Caxito. Também se explicita a metodologia adotada, evidenciando os procedimentos de coleta e análise dos dados que sustentam a investigação. Além disso, o capítulo discute o Santuário de Santa Ana de Caxito como patrimônio cultural, explorando sua dimensão simbólica, histórica e social, especialmente na interface entre o patrimônio e o sagrado. Nessa perspectiva, o santuário é compreendido como um espaço de memória, devoção e produção de sentidos, no qual práticas religiosas, narrativas orais e experiências individuais e coletivas se articulam na construção e na resignificação da identidade local.

Por fim, apresento as considerações finais, que sintetizam as experiências construídas ao longo desta pesquisa, bem como as potencialidades do estudo realizado, apontando ainda horizontes de expectativa para investigações futuras.

CAPÍTULO I: CONTEXTO HISTÓRICO-CULTURAL DAS SOCIEDADES AFRICANAS: O REINO DO KONGO E NDONGO

O que é necessário para imaginar um estado livre ou para contar uma história impossível? (Hartman, 2020, p. 26).

A pergunta de Hartman convoca o exercício da imaginação histórica como um gesto político e epistemológico, capaz de romper com narrativas coloniais que silenciaram outras possibilidades de existência. Imaginar um “estado livre” ou narrar uma história impossível implica revisitar o passado para recuperar experiências, saberes e formas de organização negadas pela colonialidade. É a partir desse esforço que este capítulo se propõe a reconstruir uma perspectiva histórica e cultural de África e, especialmente, dos antigos reinos africanos do Congo e do Ndongo, voltando-se ao período anterior à presença europeia e às estruturas próprias dessas civilizações, cujas dinâmicas internas e relações com o exterior exerceram papel fundamental na conformação da história angolana.

O Reino do Kongo localizava-se na parte norte de Angola fundado em 1390 por Lukeni lua Nimi, e correspondia a parte do atual território da República Democrática do Congo, no contexto dos grandes reinos de africanos, tendo-se constituído como uma das mais poderosas e organizadas formações políticas da África Central antes da presença colonial europeia. Com um sistema político centralizado, liderado pelo mani kongo, o reino articulava uma estrutura social complexa, baseada na linhagem, na economia agrícola e em intensas redes de comércio regional. Esse arranjo político-social era sustentado por uma profunda visão espiritual do mundo, na qual as relações com os antepassados desempenhavam um papel determinante. Como afirmam Fourshey, Gonzales e Saidi (2022, p. 93), “laços ancestrais têm importância primordial para o pensamento religioso e para a formação da família nas sociedades Bantu”. Essa observação contribui para compreender por que o Reino do Kongo desenvolveu instituições políticas sólidas e um imaginário político-religioso capaz de legitimar a autoridade do soberano e garantir a coesão social. A partir desse panorama, torna-se possível compreender que o Kongo e o Ndongo compartilhavam elementos culturais comuns, sobretudo no que diz respeito à centralidade da ancestralidade e da espiritualidade, embora apresentassem dinâmicas políticas próprias e formas distintas de organização do poder.

Nesse contexto mais amplo das sociedades da África Centro-Occidental, o Reino do Ndongo, por sua vez, situava-se mais ao sul do Kongo, na região correspondente às atuais províncias de Luanda, do Cuanza Norte, Bengo e Malange, e também possuía uma

organização política robusta e uma identidade cultural bem definida. Governado pelos ngolas, o Ndongo estruturava-se a partir de uma economia agrícola dinâmica e mantinha redes de intercâmbio com diversos povos vizinhos, o que reforçava sua autonomia política e sua coesão sociocultural.

Assim como no Kongo, a ancestralidade, os cultos locais e as práticas espirituais desempenhavam papel central na construção da autoridade política e no funcionamento da sociedade. Ao relacionar os dois reinos, percebe-se que tanto o Kongo quanto o Ndongo expressam a sofisticação política, cultural e espiritual das sociedades bantu da África Central, revelando que suas instituições antecedem e desafiam interpretações reducionistas produzidas no contexto colonial, governado por reis conhecidos como Ngolas, o Ndongo desenvolveu-se a partir de uma economia, agrícola e de redes de intercâmbio com povos vizinhos.

De modo semelhante ao Kongo, a religiosidade tradicional no Ndongo estava profundamente ligada à natureza, ao culto dos antepassados e à mediação espiritual dos quimbandas, curandeiros e sacerdotes que detinham o conhecimento sagrado. Com a chegada dos portugueses, a partir do final do século XV, esses reinos se tornaram alvos diretos das dinâmicas de expansão europeia, que trouxeram consigo o comércio atlântico, a escravidão e a evangelização cristã. As missões religiosas, associadas à empresa colonial, procuraram substituir os cultos ancestrais por práticas cristãs, impondo novas formas de organização moral e social. Contudo, esse processo não se deu de maneira linear ou passiva, foi preciso haver resistência, adaptação e sincretismo.

Nesse contexto, compreender a penetração do cristianismo em África implica reconhecer a complexidade das interações entre fé, poder e cultura. A imposição de uma religião estrangeira provocou profundas transformações nas identidades locais, mas também deu origem a novas expressões religiosas híbridas, nas quais símbolos africanos passaram a ser reinterpretados à luz da doutrina cristã. Isso ganha ainda mais sentido quando consideramos que, como afirma McGuckin (2011, v. 1, p. 30), “o cristianismo no continente africano começa sua história, principalmente, em quatro locais, Alexandria e Copta, no Egito, a região norte da África em torno da cidade de Cartago, Núbia e as estepes da Etiópia”. Ou seja, o cristianismo não é inteiramente externo à história africana, ele possui raízes profundas no continente, embora, em muitas regiões, como na África Central, tenha chegado sobretudo por meio das dinâmicas coloniais.

Essa dupla condição de religião com presença histórica na África, mas também veiculada como instrumento de dominação, ajuda a compreender como os povos locais reelaboraram a fé recebida, produzindo formas próprias de vivência cristã. É sob essa

perspectiva que se insere o olhar sobre o município do Dande, na comuna de Caxito, espaço onde se situam os protagonistas desta pesquisa, os fiéis do Santuário de Santa Ana de Caxito. Nesse território, a presença do cristianismo se entrelaça à memória ancestral, revelando que a religiosidade popular angolana permanece como um campo de diálogo, tensão e complementaridade entre heranças africanas e legados coloniais, produzindo práticas de fé que são, ao mesmo tempo, continuidades e reinvenções da história espiritual dos povos de Angola. Durante milênios, o povo bantu desenvolveu seus próprios sistemas de religiosidade, tradições e cultura, além de formas específicas de produção econômica e social, fundamentais para a organização de suas comunidades e culturas. “Ao longo desse período, esses povos foram moldando suas sociedades, criando um conjunto de ideias, hábitos, crenças, ritos, símbolos, valores, concepções estéticas, organizações sociais e costumes” (Altuna, 2006).

Antes da chegada dos colonizadores, as sociedades africanas eram caracterizadas por uma rica diversidade cultural e por estruturas políticas e sociais complexas. Existiam reinos africanos, como os Reinos Yorubas, o Império do Egito Antigo, o Império de Gana, o Império do Mali, o Império de Songai, o Reino do Kongo, o Reino do Ndongo e o Império da Etiópia. No campo da abordagem teórica das sociedades africanas e dos Reinos do Kongo e Ndongo antes da presença colonial, recorro a interlocutores como Cheikh Anta Diop (1981), Carlos Moreira Henrique Serrano (1988), Joseph Ki-Zerbo (1981), Alberto de Oliveira Pinto (2015), Teresa José Adelina da Neto (2014), o historiador e antropólogo belga Jan Vansina (1988) e Elikia M’Bokolo (2009).

1.1. Formação do Reino do Kongo e do Ndongo

A formação dos reinos do Kongo e do Ndongo está ligada às “migrações dos povos, pertencentes ao tronco linguístico e cultural Bantu. Esses grupos deslocaram-se em busca de regiões com melhores condições de sobrevivência, sobretudo áreas férteis e com potencial agrícola significativo” (Vansina, 1990, p. 428), contribuindo para a constituição de novas comunidades políticas e culturais e dando origem a estruturas sociais complexas e a reinos que se destacaram na África Centro-Occidental. Assim,

o século XIII, o grupo Bacongo atravessou o rio Zaire e se instalou na sua margem esquerda, na região que constitui atualmente o nordeste de Angola, bem como no espaço compreendido pela margem direita do território, que constitui hoje a província de Cabinda”. Esse processo de ocupação foi decisivo para a formação de uma identidade política e cultural própria, sustentada por redes de parentesco, práticas religiosas e

No caso específico do Reino do Kongo, há um consenso entre os historiadores de que sua fundação se deu por volta da segunda metade do século XIV, sendo atribuída à figura de Nimi a Lukeni. Entretanto, como observa Elikia M'Bokolo (2009), existem duas correntes de pensamento divergentes sobre os detalhes dessa fundação. Uma delas, apoiada por Pe. Joseph Van Wing, que sustenta que Nimi a Lukeni teria origem oriental, proveniente das regiões situadas além do rio Kwango. Essa teoria afirma que os fundadores do Kongo dia Ntotila⁵ teriam “atravessado o Kwango e estabelecido um primeiro Mbanza Kongo nas margens do rio Kwila. Esse argumento “é reforçado por genealogias que identificam o kanda Nsaku Lau, grupo que controlava áreas próximas ao Kwango, como parte do parentesco de Nimi a Lukeni” (M'Bokolo, 2009, p. 191). Compreender essas discussões sobre as possíveis origens de Nimi a Lukeni é fundamental para situar o Reino do Kongo em seu contexto histórico e geográfico, permitindo visualizar não apenas sua formação política, mas também a amplitude territorial e cultural que caracterizou essa importante civilização centro-africana.

O reino do Kongo localizava-se no Norte de Angola (Pantoja, 2000), ao Sul da atual República Democrática do Congo (Kinshasa) e da República do Congo (Brazzaville). Suas fronteiras beiravam o rio Zaire, do estuário até sua confluência com o rio Inkisi e, em alguns lugares do Norte, estendiam-se além do rio Manyanga e de todas as terras do sul, até o rio Loje (Vansina, 2010, p.652). Entre os séculos XIV e XIX, o Reino do Kongo consolidou-se como um dos mais importantes do continente, abarcando regiões que hoje integram também o Gabão. Uma vez compreendida a dimensão territorial e estratégica do Reino do Kongo, torna-se possível avançar sobre a organização interna, observando como as bases políticas e administrativas sustentaram sua expansão e permanência ao longo dos séculos.

A centralização política e administrativa do Kongo foi um dos traços mais notáveis de sua estrutura estatal. Segundo Ki-Zerbo (2009), o Reino do Congo possuía um poder centralizado sob o comando do Manicongo, que governava províncias chefiadas por líderes subordinados. Essa estrutura favorecia a arrecadação de impostos, a ordem interna e a estabilidade política. Assim, o Reino do Kongo emergiu como uma das formações políticas mais complexas e duradouras da África pré-colonial, cuja influência se estendeu por séculos e deixou marcas profundas na história e na cultura da região. A articulação entre organização política, economia artesanal e comércio inter-regional revela a vitalidade das sociedades

⁵ Ntotila (ou Ntotela) era o título do rei ou chefe supremo do Reino do Kongo, uma instituição teocrática e vitalícia estabelecida por Nimi-Ya-Lukeni, o fundador do reino.

africanas antes do contato com os europeus, desafiando estereótipos eurocêntricos sobre a ausência de civilização no continente africano.

As fontes datadas dos séculos XV e XVI revelam que o Reino do Kongo alcançou um alto grau de organização política e econômica. Diversos povos e territórios pagavam tributos ao rei, e havia um intenso comércio interno e externo. Segundo M'Bokolo:

Destacava-se a habilidade dos tecelões locais, cujos tecidos produzidos a partir das fibras de palmeiras eram amplamente apreciados por todas as classes sociais. Além disso, a exploração e exportação de metais como o cobre contribuíram para o surgimento de estruturas estatais organizadas, criadas para atender às demandas de uma economia em expansão (M'Bokolo, 2009, p.195.)

Essas dinâmicas econômicas revelam que o poder político do reino do Congo estava ancorado na gestão dos recursos naturais e na circulação de bens, o que consolidou o reino como uma das entidades mais influentes da região centro-ocidental africana.

Com o crescimento demográfico e o desenvolvimento das atividades produtivas do Congo houve uma intensificação de deslocamentos populacionais. As migrações Bantu, conforme assinala M'Bokolo (2009), impulsionaram a formação de novas unidades políticas e sociais, entre elas o Reino do Ndongo, localizado mais ao sul do Congo. Esse reino, que teve entre seus mais conhecidos soberanos Ngola Kiluanje, consolidou-se como um poder autônomo e, posteriormente, estabeleceu relações complexas com o Kongo, tanto de cooperação quanto de rivalidade. A expansão dos povos Mbundu, portanto, foi fundamental para a configuração política e cultural do território que hoje corresponde a Angola.

A centralização política e administrativa do Kongo foi um dos traços mais notáveis de sua estrutura estatal. Conforme explica Joseph Ki-Zerbo (2009), o reino distinguia-se pela existência de um poder centralizado sob a autoridade de um único soberano, o Manikongo, que exercia domínio sobre um conjunto de províncias administradas por chefes locais leais à coroa. Essa estrutura política altamente articulada não apenas assegurava a unidade territorial, mas também criava as condições para um funcionamento estatal relativamente estável. Desse modo, a centralização permitia uma eficiente cobrança de impostos, a manutenção da ordem e a consolidação da hierarquia política. Em continuidade a esse modelo de organização, a sociedade era estruturada segundo uma divisão de classes bem definida, na qual os nobres desempenhavam papéis fundamentais tanto na administração política quanto no controle das atividades econômicas. Essa estratificação reforçava o poder do Manikongo e contribuía para a reprodução das relações sociopolíticas que sustentavam o reino.

O Reino do Kongo, estabelecido na região central da África, não era apenas uma identidade política, mas também um centro cultural que desempenhou um papel importante na história africana, com uma riqueza cultural que se manifestava na arte, na música, na dança e nas tradições orais. A economia do Reino do Kongo era predominantemente agrária, com práticas de cultivo diversificadas que incluíam milho e mandioca. Além disso, o comércio desempenhava um papel crucial, e os reinos da região estavam interligados em redes comerciais que se estendiam por todo o continente africano.

Essa rede utilizava as conchas nzimbu ou os tecidos como unidades de troca monetária, evidenciando uma estrutura econômica complexa e integrada. Esta economia diversificada era baseada na agricultura, e o trabalho era essencialmente feminino, assentando-se em técnicas rudimentares, o que causava frequentes crises de subsistência devido às secas e pragas de gafanhotos” (M’Bokolo, 2003, p.183).

O tesouro real era provido pelo monopólio real da exploração realizada pelas mulheres nas minas de conchas e dos zimbos da ilha de Luanda, que serviam de moeda (Ki-Zerbo, 2009). Os zimbos (ou nzimbu) desempenhavam um papel central na economia. Tratava-se de pequenas conchas ou búzios extraídos nas praias da ilha de Luanda, utilizados como principal moeda de troca muito antes do contato com os portugueses. A extração desses búzios era controlada pelo soberano Manicongo (ou Mani Kongo), que exercia o monopólio real sobre sua produção. Essa medida permitia ao rei manter o equilíbrio da circulação monetária, evitar a desvalorização e garantir o controle sobre o valor da moeda no mercado interno. Além disso, o trabalho de coleta dos zimbos era realizado predominantemente por mulheres, o que demonstra o papel feminino como força produtiva essencial na estrutura econômica do reino. Assim, a economia do Congo articulava-se entre o controle estatal da moeda, a exploração de recursos naturais e a participação ativa das mulheres na sustentação da riqueza do Estado. Desse modo, ao compreender a complexidade econômica do Reino do Congo antes da chegada europeia, torna-se evidente que os contatos com os portugueses não se deram com uma sociedade “vaga” ou desorganizada, mas com um Estado estruturado, com sistema monetário próprio, comércio dinâmico e instituições consolidadas.

Quando os portugueses chegaram ao litoral africano no final do século XV, encontraram uma sociedade já estruturada, com economia ativa e relações comerciais estabelecidas com diversos povos e territórios vizinhos. Essas relações, especialmente a troca de tecidos, metais e conchas, facilitaram o contato inicial e a troca de conhecimentos, produtos e influências culturais entre os africanos do Kongo e os europeus. Assim, a origem e a estrutura

do Reino do Kongo foram fatores determinantes para o modo como os primeiros contatos com os portugueses se desenvolveram, marcando o início de uma relação que influenciou profundamente a história do continente africano, particularmente de Angola.

Assim, compreender a formação e o funcionamento dos reinos do Kongo e do Ndongo exige também penetrar na dimensão simbólica e espiritual que os estruturava. Antes mesmo da chegada dos europeus, os povos africanos já possuíam sistemas religiosos complexos e organizados, que orientavam suas práticas sociais e davam sentido à vida coletiva. É, portanto, nesse contexto que se insere a análise da religião e da cultura na África pré-colonial, a qual permite entender como o pensamento espiritual africano não apenas moldou as estruturas sociais e políticas desses reinos, mas também foi capaz de resistir, adaptar-se e reinterpretar-se diante dos encontros com o cristianismo e a colonização europeia.

1.2 As religiões africanas e a introdução do Cristianismo

Para compreender as religiões africanas e a introdução do cristianismo no continente africano particularmente em Angola, diversos autores ofereceram, contribuições fundamentais. Altuna (2014) e Hampaté Bâ (1982) destacam a profundidade simbólica das religiões africanas, baseadas na tradição oral, na memória coletiva e em sistemas éticos e cosmológicos próprios. Já Costa (2019), Domingos (2021) e Neto (2014) ” Mbembe, (2013), mostram que a chegada do cristianismo não ocorreu de forma homogênea, mas por meio de processos marcados por resistência, negociação cultural e sincretismos que permitiram às comunidades africanas ressignificar elementos cristãos. Setas (2007) evidencia que a evangelização funcionou simultaneamente como instrumento colonial e como espaço de mediação cultural. Por fim, Vicente (2022) sublinha a importância de uma teologia africana crítica, que reconheça as particularidades locais e valorize as epistemologias próprias do continente.

África é um continente multicultural e, por conta disso, as sociedades africanas possuem cosmovisões diferenciadas que lhes permitem explicar a realidade espiritual, social, econômica e cultural dentro de um determinado contexto. Apesar desta riqueza, verifica-se também algumas similitudes entre as mesmas, em particular na África Negra, também conhecida como subsaariana, onde a tradição oral reflete o modo de vida, estar e agir das comunidades, ou seja, exprime a maneira como estas se mostram ao mundo. Como reforça Hampaté Bâ (2010), ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação.

Assim sendo, podemos dizer que não há como falarmos da África Negra sem

destacarmos a importância da tradição oral, instrumento de comunicação, educação e expressão cultural mais antigo entre os seres humanos de que se tem registo na história da humanidade e muito privilegiado pela cultura africana, pois não se compreende essas sociedades deixando de lado essa realidade sociocultural. Como se constata, não há separação entre religião e oralidade nas sociedades africanas, pois as religiões tradicionais africanas são, de fato, as religiões naturais dos povos da África subsaariana que foram conservadas e transmitidas oralmente de geração em geração até aos nossos dias (Martinez, 2009, apud Cossa, 2022).

Os termos religiões africana surgiram somente em meados do século XX como resultado da negação de vários termos pejorativos, como “animista”, vindo do Ocidente para retratar a manifestação da fé nas sociedades africanas. Para contornar a situação, conforme Domingos (2021, p. 10692), “em 1961 no encerramento do colóquio de Abdjan sobre religiões, as mensagens apresentadas e quase todas solicitaram utilizar o termo de ‘religiões tradicionais’ ou religiões Africanas tradicionais”. Essa postura é importante porque resulta de uma construção dos próprios africanos sobre como devem ser percebidos, desconstruindo, assim, narrativas e classificações etnocêntricas, visto que a maneira como interpretamos a realidade não se esgota numa cosmovisão única, evitando assim julgamentos dos outros através de uma realidade cultural externa. Situação esta que foi muito difundida no contexto de dominação colonial do Ocidente sobre a África no século XIX, com o surgimento da Antropologia, momento em que os africanos não tinham direito à história e à memória, devendo, por isso, pensar sobre como deveriam pautar a sua conduta de forma civilizada, tendo como referência a cultura ocidental, considerada evoluída e pura.

Entretanto, foi a partir de África que o mundo começou a ser povoado, e, como ser cultural e produtor de cultura, essência unicamente humana, a religião sempre fez parte do dia a dia das suas comunidades. Assim sendo, muito antes da presença dos europeus em África, particularmente entres os séculos XV e XX (caracterizado pela presença, invasão, colonização e emancipação), o continente, berço da humanidade, já possuía as suas próprias instituições religiosas sustentadas a partir da tradição oral, que consiste na passagem de testemunhos através da palavra-falada, de anciãos para os mais novos.

Vale ainda recordar que antes da era moderna, quando o contacto da Europa com as demais partes do mundo se intensificou, fruto da expansão marítima e do capitalismo, acarretando consigo o cristianismo, o continente africano já havia vivenciado algum contacto com a cultura cristã, concretamente nos Estados de Axu e Etiópia, isso nos primeiros séculos da nossa era. Mas antes é preciso perceber que, ao falarmos de religião, estamos diante de um

conjunto de crenças, hábitos e práticas consideradas sagradas, cujo fim é direcionar a conduta humana para um sentido ou fim, neste caso, para um ser supremo. Tem-se, portanto, duas realidades socioculturais (África e Europa) distintas, com povos e estruturas também distintas uma da outra.

No entanto, para os africanos o ambiente de religiosidade sempre fez parte da sua vida; ademais, a sua presença nota-se nas manifestações do dia a dia, visto que “a arte, a música, a dança (...) são variações de sua religião” (Altuna, 2014, p. 367). Ou seja, do nascimento até a morte, que é a passagem para a outra dimensão da vida, tornando-se um ancestral venerado, o indivíduo é acompanhado por várias manifestações socioculturais para o bem-estar dele próprio, assim como da comunidade. Isto porque a vida não termina com a morte física, os mortos continuam presentes na vida dos vivos e “(...) são uma espécie de “guardiões do mundo dos vivos” e que, portanto, convivem com os indivíduos no dia a dia, inclusive condicionando suas ações” (Cossa, 2019, p. 96).

Com o cristianismo na Era Moderna, o continente africano começa a perder grande parte das manifestações de fé tipicamente ligadas à espiritualidade africana, ou seja, endógena. De acordo com José Armando Vicente (2021) citado por Vicente (2022), os cultos dos negros eram e são considerados “diabólicos”, momentos de gritaria e atentados à moral e aos bons costumes. Isto levou a que, em muitas regiões, fossem destruídos vários objetos sagrados, como aconteceu no Reino do Congo, um estado bastante influente na África central.

A convivência entre as duas culturas nunca foi aceita de forma fácil, existiu uma forte resistência popular no Congo, mas o Cristianismo era facilitado pelas lideranças africanas neste Estado em particular. As duas realidades religiosas coabitaram em alguns casos, tendo resultado em um sincronismo cultural, mas em muitas regiões, fruto da força militar que acompanhava os missionários europeus, o cristianismo teve mais força. Tudo começou há mais de cinco séculos em Mbanza Kongo, antiga capital do reino do Kongo, quando em 1491, o rei Nzinga-a-Nkuvu recebeu o batismo, adotando o nome de D. João, e marcando o início da presença católica nesta região. Não foi apenas uma chegada de religião mais um encontro de mundos e Mbanza Kongo tornou-se, assim a porta por onde o cristianismo entrou na África Ocidental, espalhando-se depois para todo território que hoje é Angola. Em outras palavras, “chegam ao reino do Kongo por anuência do rei, padres, missionários e religiosos imbuídos da tarefa de converter pela pregação todos os pagãos do reino do Congo, dando a eles a oportunidade da salvação pelo batismo” (Neto, 2014, p. 53). Assim, todos deveriam seguir a nova realidade, abandonar os hábitos e costumes locais válidos desde então, sob pena de serem combatidos ou considerados hereges.

Como se sabe, os nomes carregam consigo um valor cultural, dizem respeito às origens e, ao absterem-se deles, começaram a subalternizar a sua própria identidade cultural. Além dos nomes, outras estruturas de organização social também conheceram mudanças. Tratava-se de uma sociedade matrilinear, assim como acontece na maior parte das sociedades africanas, em que a mulher goza de bastante prestígio político, social e econômica. A questão da herança era determinada por questões uterinas, ou seja, os filhos da irmã tinham precedência em caso de herança.

Com o cristianismo, entrou em vigor uma nova estrutura cultural, a patrilinear, admitindo assim uma sucessão direta de pai para filho. Embora a maioria das populações conguesas não cumprissem com rigor, o grande problema estava para o lado do poder, uma vez que, conforme Setas (2007, p. 48), “os sobrinhos de homens detentores de riqueza e privilégios, filhos da irmã desse tio, depararam-se, sem perceber bem a razão, privados da herança a que até aí tinham direito”. Como consequência, instalou-se um clima desconfortável, com lutas e divisões internas dentro do Reino do Congo: de um lado os defensores da cultura local, como Mpanzu-a-Kitimu, sucessor legítimo segundo a tradição, e noutro os apoiantes da cultura cristã, uma situação que certamente fragilizou o Reino, sobretudo após a morte de Nzinga-a-Nkuvu (Dom João I), cuja sucessão foi marcada por convulsões.

Também houve uma reestruturação na vida conjugal, de “poligamia para monogamia”, uma vez que, “os Cristãos consideravam o facto de um homem ter várias mulheres como uma manifestação de barbárie” (Setas, 2007, p.48). Apesar desta realidade, muitos dos populares, inclusive membros da corte real, desrespeitavam a monogamia, mas não o assumiam publicamente. Todos esses princípios tinham um único objetivo: exercer domínio sobre os africanos. Desse modo, quanto mais os despidissem da sua cultura, melhor, porque viveriam sem referências identitárias, sem um padrão de vida assente na sua própria realidade. Logo, conforme Vicente (2022), rejeitar a própria cultura e os próprios costumes era-lhes apresentado como honra e compromisso. Deviam imitar a civilização, a sociedade, a cultura, o estrangeiro, o burguês. Difundiu-se, com isso, a ideia de inferioridade da cultura africana.

Após a conquista do Congo em 1665, os portugueses dirigiram-se para o Ndongo, o Reino dos Ngola, e assim foram somando várias conquistas de vários reinos do actual território angolano por via do poderio militar. Contudo, a Igreja Católica sempre foi fundamental porque fazia passar toda a mensagem que visava negar a cultura africana e transmitia a moralidade. Como prova, Neto (2014, p.62) “participou ativamente de várias ações repressivas junto das populações nativas, tendo mesmo em sua posse seus próprios

escravos, mesmo não concordando com todas as práticas portuguesas contra os angolanos”.

Como podemos observar, a religião africana está ligada à natureza e à vida diária das comunidades. A presença do cristianismo trouxe novos valores e como era de esperar os conflitos também não tardaram, visto que era um modo de vida diferente e sem enraizamento na cultura local. Portanto, a educação missionária, aos poucos, foi relegando os valores locais para um plano subalterno, desvalorizando os nomes, os vestuários e a organização social dos nativos.

Com a conferência de Berlim (1884-1885), a expansão do cristianismo teve um impulso significativo, visto que a mesma tinha consagrado num de seus pontos a liberdade religiosa e de culto na Bacia do Congo. Assim, além da Igreja Católica, que sempre acompanhou as autoridades desde o começo, os missionários protestantes também entraram em cena. Como resultado, várias denominações religiosas de matriz cristã adentraram no continente africano, em particular à Angola. Nesse sentido, entender o impacto da evangelização europeia de forma mais aprofundada, exige situá-la no contexto mais abrangente dos primeiros contactos entre África e Europa, contando com aqueles que antecedem a colonização moderna e se construíram gradualmente a partir de relações comerciais, diplomáticas e culturais. É justamente nesse horizonte que se tornam visíveis os processos iniciais de aproximação, conflito e intercâmbio, marcando o início de uma nova configuração histórica que, ao longo dos séculos, transformaria profundamente as sociedades africanas.

Nesse contexto, a religião cristã católica desempenhou um papel central. Mais do que um sistema de crenças, o cristianismo funcionava como um instrumento ideológico de colonização, uma linguagem de contato que permitia o estabelecimento de formas de mediação cultural, mas também a imposição de valores estrangeiros. Como observa Luís Filipe Thomas, “a religião cristã transformou-se em linguagem de contato, de forma improvisada de comunicação num meio híbrido, no qual as partes envolvidas podiam significar-se mutuamente e estabelecer formas de diálogo” (Thomas, 1994, p. 34).

Todavia, é importante destacar que esse diálogo não se deu em condições de igualdade. A religião cristã foi frequentemente apropriada como argumento civilizatório, funcionando como uma justificativa ideológica para a presença europeia e para as práticas coloniais em África. Desse modo, ao mesmo tempo em que se apresentava como um possível espaço de encontro cultural, o cristianismo tornou-se um mecanismo de dominação simbólica, reforçando a lógica de interiorização dos povos africanos a selvagens e legitimando o empreendimento colonial. Sendo assim, a introdução do cristianismo em África não foi pacífica, envolvendo tanto a imposição violenta pelos colonizadores quanto a resistência ativa

das sociedades africanas à dominação europeia (Mbembe 1988).

Mais do que simples expansão religiosa, a evangelização funcionou como instrumento de controle simbólico e cultural, legitimando a presença europeia e subordinando as cosmologias africanas a uma visão de mundo ocidental e cristã. Assim, a fé foi convertida em estratégia de colonização das mentes, operando como parte integrante do projeto imperial. Nesse sentido, compreender a dimensão simbólica do cristianismo durante o período colonial permite aprofundar as discussões sobre as formas pelas quais o poder europeu se consolidou, não apenas pela força material, mas também por meio dos discursos e da produção de saberes que legitimavam esse domínio. Nesse construto,

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 pretense 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).

Torna-se evidente que o domínio colonial não se sustentou apenas pela força, mas também pela imposição intelectual que buscava legitimar a hierarquização entre culturas. Esse entendimento reforça que a dominação europeia operou em múltiplas frentes, nas quais a violência física e a imposição intelectual caminharam lado a lado, preparando o terreno para a atuação das estruturas religiosas como instrumentos de poder. O filósofo e cientista político Camaronês Achille Mbembe ressalta que:

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).

Desse modo, observa-se que a evangelização atuou como mecanismo articulado à dominação política, moldando práticas, crenças e comportamentos segundo os princípios eurocêntricos. A conversão dos africanos ao cristianismo não se realizou de forma integral nem definitiva, pois permaneceu constantemente sujeita a reinterpretações e adaptações, em contraste com o que geralmente é apresentado pela historiografia de matriz eurocêntrica. 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 elucida que,

[a]pesar da pretensão cristã de destruir tudo aquilo que era celebrado pelo paganismo e de se sobrepôr, na totalidade, a todas as crenças ancestrais, os substratos antigos eram capazes de recuperar, retratar-se e gravar o seu cunho nos demais procedimentos sociais (Mbembe, 2013, p. 140).

Percebe-se que as resistências africanas à colonização e à imposição de culturas de matriz europeia não apenas sobreviveram, mas também se adaptaram e se reinventaram diante da pressão colonial, preservando marcas profundas das cosmologias ancestrais. Apesar da repressão colonial, as populações africanas resistiram por meio da manutenção de rituais, pela oralidade e pelo sincretismo religioso, ainda que essas práticas tenham sido transformadas pelo controle e pela repressão. Essas permanências das tradições demonstraram que a violência colonial encontrou limites na força cultural e espiritual dos próprios povos africanos colonizados. Sendo assim, o processo da expansão da Coroa portuguesa no continente africano, especialmente para os reinos do Congo e Ndongo, foi sustentado por uma ideologia civilizatória centrada na missão de converter os chamados povos gentios ao cristianismo.

Dessa forma, a evangelização aparece como uma das justificativas mais recorrentes para legitimar a ocupação territorial e a intervenção europeia. Desde o início das navegações, o discurso legitimador da conquista esteve vinculado à noção de missão evangelizadora, que articulava interesses religiosos, econômicos e políticos. Em uma das suas crônicas, Zurara reforça esse imaginário, apresentando a expansão marítima como continuidade de um projeto espiritual e militar europeu.

Evidencia esse espírito ao relatar que o Infante D. Henrique apresentava como uma das razões para o início do processo expansionista o chamado espírito das cruzadas, ou seja, a ideia de prolongar, para além da Península Ibérica, a luta contra os “infiéis”, agora transposta para o espaço africano (Zurara 1959, p. 14).

Esse discurso religioso funcionou como alicerce ideológico para a expansão portuguesa, construindo uma narrativa que justificava politicamente a dominação. Nesse contexto, ganhou destaque a atuação dos missionários jesuítas, que, a partir de 1560, tiveram uma presença massiva no Reino do Kongo, inserindo-se diretamente no processo de colonização portuguesa. O objetivo explícito era promover a conversão dos povos locais ao cristianismo, integrando-os à esfera de influência cultural, política e religiosa do Ocidente.

A presença jesuítica, portanto, consolidou-se como instrumento direto de intervenção

social e reorganização das estruturas culturais africanas. Esta expansão deu-se por uma mistura de fatores religiosos, econômicos, estratégicos e políticos, revelando que a evangelização não pode ser compreendida de forma isolada, mas sim como parte de um projeto global de dominação do empreendimento colonial (Boxer 1969). Ademais, o apoio papal constituiu um elemento central nesse processo. A bula *Romanus Pontifex* (1455) não apenas legitimou as ações expansionistas da Coroa portuguesa, ao enaltecer os feitos do Infante Dom Henrique nas explorações marítimas, conquistas territoriais e iniciativas de colonização (Novas, 2021). Assim, evidencia-se que a articulação entre Igreja e Estado desempenhou papel decisivo na construção e manutenção do colonialismo português em África., assim como também consolidou o direito exclusivo de Portugal sobre determinadas rotas e territórios africanos.

Simultaneamente, reforçou a justificativa religiosa como fundamento ideológico do empreendimento colonial. Portanto, observa-se que a presença portuguesa em África não pode ser dissociada de uma complexa articulação entre discurso religioso e interesses seculares, na qual o cristianismo desempenhou papel de legitimação moral para práticas de conquista, exploração e dominação. Desse modo, torna-se possível compreender que a expansão ultramarina portuguesa não foi apenas um projeto econômico e militar, mas também um empreendimento legitimado por bases espirituais cuidadosamente construídas.

A presença do cristianismo no Reino do Kongo começou a consolidar-se a partir do final do século XV, quando os navegadores portugueses alcançaram a região do Zaire. O encontro promovido pelas viagens de Diogo Cão, em 1482, inaugurou um novo quadro de relações políticas, culturais e espirituais, no qual a influência religiosa europeia passou a integrar as dinâmicas locais. A partir desse primeiro contato, desenvolveu-se um processo gradual de aproximação política e missionária que moldaria profundamente a história da região.

No ano de 1491, uma embaixada religiosa foi enviada ao Congo, já na terceira expedição portuguesa, que resultou no batismo do monarca congolês Nzinga-a-Nkuwu, de sua mulher e de seu filho Mbemba-a-Nzinga, o futuro monarca do Congo – D. Afonso I (Falcão, 2018). Esse momento representou um ponto de viragem, no qual o contato religioso tornou-se também uma estratégia de reorganização do poder interno. Com a missão religiosa ao Congo, observa-se que, a partir de 1579, tornou-se necessário enviar mais missionários a Angola, após a morte do padre superior Garcia Simões e do irmão Cosme Gomez devido a doenças locais. Para substituí-los, foram designados o padre Baltasar Barreira, como novo superior, e o irmão Frutuoso Ribeiro. A carta do ano 1589 detalhava também a finalidade da missão e os objetivos da viagem dos religiosos. Esse reforço missionário evidencia a ambição de consolidar a presença católica nas regiões sob influência portuguesa, como observado em:

Sua ocupação é ajudar a converter à nossa Santa fé, e batizar os gentios, conservar, e doutrinar, assim os cristãos da terra, antigos e modernos, como todos os ofícios de caridade de nosso instituto, e procurando aos portugueses que naquelas partes andam exercitando com eles, que nas coisas do culto divino, e ritos da Igreja não haja descuido, no que se faz tanto maior fruto, quanto aquelas terras estão mais afastadas da inteireza e pureza dos costumes cristãos. (Carta Ânua da Residência de Angola 1589, p. 184-185).

O teor da carta revela como a missão religiosa buscava moldar não apenas os nativos, mas também regular o comportamento dos próprios portugueses, reafirmando o papel da Igreja como mediadora social. A carta indicava que estavam “os frutos das confissões e pregações aos portugueses, e na doutrinação dos naturais, através da qual alguns se converteram; entretanto, reforça que os conflitos com o rei de Angola estariam prejudicando esse trabalho missionário” (Carta Ânua da Missão de Angola, 1589, p. 191-192). Isso demonstra que a evangelização não ocorreu de forma linear, mas enfrentou resistências e tensões políticas significativas. Assim,

[t]omaram 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).

Os povos africanos reinterpretaram os elementos cristãos que lhes eram apresentados, integrando-os de modo seletivo e criativo às suas próprias cosmologias. Esse processo não ocorreu de forma passiva; ao contrário, representou uma ação consciente de adaptação cultural, na qual símbolos, ritos e narrativas cristãs eram ressignificados a partir das tradições locais. Assim, elementos do catolicismo foram incorporados de maneira que fizessem sentido dentro das estruturas espirituais já existentes, preservando referências ancestrais, práticas rituais e princípios cosmológicos profundamente enraizados nas comunidades. Sendo assim, no século XV, a conversão de Afonso I constituiu um marco decisivo, configurando-se não apenas como uma adesão religiosa, mas também como uma estratégia política. Tal decisão possibilitou ao Reino do Kongo a integração em uma rede internacional que articulava dimensões religiosas e políticas, fortalecendo suas relações com o poder europeu. A aceitação do catolicismo era parte das obrigações relativas à vassalagem (Souza, 2018).

Desse modo, a religião assumiu um papel diplomático central, funcionando como ponte entre interesses internos e externos. A conversão do rei do Kongo ao catolicismo e a consagração ao Bispo do neto de Nzinga-a-Nkuwu transformaram o Reino do Kongo em um reino nominalmente cristão; o Kongo tornou-se uma nação de batizados durante dois séculos (Neto, 2014, p. 54). Tal continuidade evidencia a profundidade da influência católica na estrutura social e política congoleza. Tornando os Kicongos o povo mais “cristianizado” de Angola (Carvalho, 1995). “Embora fosse batizado, o rei Nzinga-a-Nkuwu não permaneceu no catolicismo e retornou à religião tradicional até o final de sua vida, por volta de 1506. Após a morte do Manicongo Nzinga-a-Nkuwu, o trono passou para seu segundo filho, Nzinga Mambe, que havia sido batizado como Afonso I. Este tornou a fé católica obrigatória para todos os nativos na extensão territorial do Reino do Congo” (Neto, 2014, p.53). Esse retorno e posterior imposição da fé ilustram as disputas internas sobre o significado da cristianização. Como ressalta o Bispo angolano Emílio Júlio Miguel de Carvalho:

Esse rei tornou a fé católica obrigatória em todos os seus domínios, transformou-se numa das grandes figuras do cristianismo africano no século XVI. Mandou construir Igreja, dentre elas a Igreja da Santa Cruz que se encontra na atual província do Zaire, mudou o nome de capital do seu reino para São Salvador e, com seu esforço de europeizar o seu povo, com ajuda dos portugueses inaugurou o chamado período áureo, reinado que viria a durar mais de trinta anos (Carvalho, 1995, p.57).

Esse período marca o auge da influência luso-cristã no Kongo. A adoção do cristianismo, nesse contexto, não pode ser compreendida apenas como um ato de fé pessoal, mas como uma estratégia política de afirmação e aproximação com o poder europeu. O projeto de Afonso I refletia tanto o desejo de modernizar o Reino do Kongo nos moldes ocidentais quanto a tentativa de garantir prestígio e legitimidade diante dos colonizadores. No entanto, essa aproximação, que inicialmente parecia vantajosa, abriu caminho para uma crescente dependência e interferência estrangeira nas estruturas locais de poder. Assim, a cristianização revelou-se uma via ambígua, produtora tanto de novas alianças quanto de novas vulnerabilidades.

Essa decisão do Manicongo rei Nzinga a Nkuvu causou insatisfação no seio dos súditos e provocou a guerra civil no Congo, fomentada por aqueles que não consentiam na nova religião, na ingerência dos portugueses e no oportunismo do rei, contrários aos objetivos que justificavam a presença portuguesa no reino (Neto, 2014, p.52).

O conflito evidencia como a introdução do cristianismo reconfigurou não apenas a esfera espiritual, mas também a política. “Após a aliança do rei do Kongo com os europeus, a população opôs-se à amizade de seu rei com os europeus e à religião, porque viram que os portugueses estavam interessados em contratar escravos, explorar as terras e riquezas, menosprezar e queimar os objetos de arte e culto a Deus” (Neto, 2014, p.52).

Esse descontentamento reflete o choque entre as práticas coloniais e os valores culturais congolezes, e o interesse de caráter econômico e político também se refletia nas esferas cultural e religiosa. A população do Reino do Kongo vivenciou intensamente os efeitos da exploração de seus recursos, da desestruturação de seu patrimônio cultural e da imposição do catolicismo pelos portugueses. Essas ações, que feriram profundamente a dimensão espiritual e simbólica das comunidades africanas, encontraram, contudo, respostas de resistência e resiliência, expressas na preservação de práticas culturais, da memória e da veneração dos ancestrais.

Nesse sentido, a questão que se coloca é: por que a população do Reino do Kongo reagiu diante da destruição de seus bens culturais e da imposição religiosa europeia? A resposta não se limita a uma oposição à novidade ou ao estrangeiro, mas se relaciona à defesa de sua identidade coletiva, memória histórica e autonomia espiritual. Ao perceberem que o processo de colonização significava não apenas a perda da liberdade material, mas também a tentativa de silenciar suas crenças e tradições, os congolezes reagiram como forma de preservar seus valores culturais, resistir à dominação simbólica e afirmar sua dignidade como povo. Em oposição a amizade do rei do Congo com os europeus.

A população do Kongo opôs-se à amizade do seu rei com os europeus e à introdução da religião, porque percebia que os portugueses estavam interessados em contratar escravos, explorar as terras e riquezas, além de menosprezar e destruir objetos de arte e de culto a Deus (Neto, 2014). Tais reações mostram que a resistência cultural foi tão significativa quanto a resistência armada, emergindo como forma de proteção da memória coletiva. Este descontentamento popular refletia a crescente resistência interna diante das intenções coloniais portuguesas, que se intensificaram nos anos seguintes e influenciaram a reorganização das estratégias europeias na região. Neste sentido.

Após a morte do rei Nzinga a Mbemba em 1541, o período áureo encerra-se para os portugueses no Reino do Congo. Os jesuítas foram expulsos do reino em 1551 e o reinado a seguir constituiu obstáculos a todos os interesses portugueses. Os portugueses procuraram novas alianças em outros reinos, como o reino do Ndongo (Neto, 2014, p. 54).

Esses acontecimentos evidenciam que as relações entre portugueses e congolezes passaram por um processo de transformação e enfraquecimento após o período de cooperação mais intensa. O fim do reinado de Nzinga a Mbemba (Afonso I) marcou uma mudança significativa nas relações políticas e religiosas entre o Reino do Congo e os portugueses. A expulsão dos jesuítas e as tensões com os governantes que sucederam a Afonso I indicam um período de ruptura e de fragilização das alianças anteriormente estabelecidas. Nesse contexto, os portugueses passaram a buscar novas estratégias de influência e alianças políticas em outros reinos da região, como o Ndongo, visando manter seus interesses comerciais, missionários e, sobretudo, o controle das rotas ligadas ao tráfico atlântico de escravizados.

1.3 Os primeiros contatos entre os portugueses e as sociedades africanas

Os primeiros contatos entre o continente africano e a Europa ocorreram na cidade de Ceuta, em 1415, no norte do Marroco (Michelan, 2013). Este evento marcou o início de um processo prolongado de interação entre os dois continentes, no qual os europeus passaram a observar a África a partir de uma perspectiva limitada e enviesada. A chegada dos portugueses a Ceuta não foi apenas um episódio militar, mas também um ponto de inflexão na construção de narrativas sobre o continente africano, nas quais suas sociedades complexas, organizadas e culturalmente ricas foram frequentemente subestimadas ou ignoradas. Desde esse momento, passou a predominar a visão europeia de uma África exótica e primitiva, negligenciando a presença de estruturas políticas sofisticadas, sistemas de comércio bem estabelecidos e tradições religiosas próprias. Essa representação reducionista contribuiu para a consolidação de estereótipos que justificariam posteriormente processos de colonização, exploração e escravização.

A percepção europeia muda não apenas a política externa, mas também o imaginário cultural e científico sobre a África, influenciando relatos de viajantes, missionários e cronistas. (Michelan, 2013) destaca, que, apesar de tais representações, as sociedades africanas mantiveram continuidade histórica, preservando sua memória coletiva e suas práticas culturais frente às pressões externas. Desse modo,

[a] presença portuguesa em Angola remonta ao final do século XV, quando os interesses expansionistas da Coroa visavam transformar os territórios africanos em entrepostos estratégicos no quadro do comércio atlântico e das rotas em direção ao Oriente. Em 1482, a expedição de Diogo Cão alcançou a foz do rio Zaire, estabelecendo os

primeiros contatos formais com o Reino do Kongo. Esse encontro inicial constituiu-se como marco fundamental, pois definiu as bases das relações políticas, comerciais e religiosas que, posteriormente, moldariam a configuração histórica do espaço que viria a ser conhecido como Angola. Desde o século XV, Portugal seguiu duas estratégias: estabeleceu uma base comercial em Luanda e promoveu uma lenta cristianização introduzindo elementos da cultura europeia, por intermédio de padres cultos. Gradualmente, com uma série de guerras e acordos, Portugal tomou o controlo do território que se estendia até ao reino do Ndongo. Entretanto, Luanda criou um tráfico de escravos com destino a Portugal e para as plantações de cana-de-açúcar no Brasil (Rubini, 2017, p. 4).

A partir de 1485, foram estabelecidas relações diplomáticas e comerciais entre Portugal e o Reino do Kongo, inicialmente marcadas pela troca de presentes, alianças estratégicas e a abertura de canais de comunicação (Neto, 2014). Embora os primeiros contatos entre portugueses e africanos tenham se apresentado, em aparência, como relações equilibradas, rapidamente se transformaram em interações profundamente assimétricas, estruturadas de forma a favorecer quase exclusivamente os interesses da Coroa portuguesa. Nesse contexto, o comércio de pessoas escravizadas consolidou-se como eixo central dessas trocas, tornando-se uma das principais fontes de riqueza para Portugal e para a Europa, ao mesmo tempo em que impôs graves consequências sociais, políticas e humanas aos povos africanos.

Neste quesito a colonização impôs o domínio europeu e promoveu a desvalorização e a fragmentação das sociedades africanas, cujos efeitos ainda permanecem na memória histórica dos povos do continente africano (Mbembe, 2014). Nessa perspectiva, ao dialogar com a análise de Mbembe, percebe-se que a subordinação política e cultural imposta às populações do continente africano não pode ser dissociada das dinâmicas econômicas que estruturaram o sistema colonial. É nesse ponto que a contribuição de Eric Williams se torna fundamental, em sua obra clássica *Capitalismo e Escravidão*, onde aponta que “uma das mudanças mais significativas nas relações entre Europa e África esteve ligada à necessidade crescente de mão de obra para as colônias, ou seja, “as colônias precisavam de mão-de-obra [força de trabalho] e recorriam à mão-de-obra negra porque era mais barata e melhor” (Williams, 1975, p. 24).

Desse modo, a análise de Williams aprofunda a compreensão sobre como fatores econômicos estiveram na base da expansão colonial europeia. Assim, sua leitura complementa a reflexão de Mbembe ao evidenciar que a violência colonial não se restringiu à esfera simbólica e política, mas foi profundamente estruturada por interesses econômicos que instrumentalizaram corpos africanos como força produtiva, contribuindo para a permanente

marca de violência e desumanização que ainda ecoa nas memórias dos povos africanos.

Nessa direção, percebe-se que a lógica colonial ultrapassou fronteiras e se consolidou na visão ocidental da época colonial, como um sistema que reorganizou profundamente as relações de poder no Atlântico. Essa abordagem mostra como o tráfico de escravizados deixou de ser apenas uma atividade comercial complementar e passou a ocupar o centro da economia atlântica, alterando radicalmente as dinâmicas de poder entre Portugal e o Reino do Kongo. A partir disso, torna-se evidente que as transformações econômicas implicaram também mudanças políticas, redefinindo alianças, tensões e formas de controle territorial. A demanda insaciável por força de trabalho transformou populações inteiras em mercadoria, consolidando um sistema que aprofundava desigualdades e ampliava a dependência dos reinos africanos em relação à lógica mercantil europeia. Dessa forma, os impactos do comércio atlântico ultrapassaram o campo econômico, repercutindo diretamente na organização social e cultural dos povos africanos.

Com a consolidação do domínio português no continente africano, não houve apenas exploração econômica, mas também a destruição das culturas e religiosidades africanas, com a imposição de valores europeus que fragilizaram profundamente a identidade cultural dos povos africanos. As consequências desse processo foram não apenas materiais, mas também simbólicas, deixando cicatrizes que atravessam gerações e reverberam até os dias atuais.

Nesse sentido, percebe-se que a dominação colonial buscou desmontar as estruturas que sustentavam a coesão social africana. A repressão às práticas religiosas e a destruição dos espaços sagrados buscavam fragilizar as sociedades africanas, ainda que a espiritualidade tenha permanecido como forma de resistência silenciosa e resiliente.

Os colonizadores, ao impor sua própria visão de mundo, entendiam que o controle efetivo sobre as populações dependia da supressão das crenças e práticas locais, consideradas pagãs, ou primitivas saber comer à mesa, ser cristão católico, saber vestir-se ao estilo português, comportar-se bem e saber ler e escrever corretamente a língua portuguesa (Sia, 2017, p.18).

A destruição não se limitou a templos, rituais ou objetos sagrados ela atingiu diretamente o modo de vida dos povos do continente africano. Ao desvalorizar os ancestrais, os deuses e as práticas espirituais, os colonizadores enfraqueciam as estruturas de poder tradicionais, tornando os povos mais vulneráveis à dominação política e econômica. A destruição dos objetos culturais e a repressão das práticas religiosas tradicionais faziam parte da política expansionista portuguesa, visando facilitar a implantação da religião de matriz

européia nas sociedades africanas. Essa estratégia de dominação não se restringia à esfera espiritual, mas tinha como objetivo enfraquecer estruturas sociais e culturais, garantindo maior controle sobre os povos colonizados.

Tal dinâmica caracterizava-se pela imposição de uma ideologia de inferioridade por parte dos colonizadores, com o objetivo de legitimar e facilitar a exploração econômica, social e cultural dos povos dominados. “[...] o homem branco é eleito como o grande sacrificado” (Ferreira, 1987, p.11). Nesse sentido, o discurso colonial estruturava-se como uma construção ideológica que naturalizava a hierarquia racial e justificava o domínio europeu, preparando o terreno para a narrativa de “missão civilizadora” que sustentaria as ações de expansão portuguesa na África.

Na visão colonial portuguesa, caberia ao europeu o papel de civilizar os povos do continente africano, conforme a retórica que ganhou força a partir do século XV. Essa narrativa estava fundada na crença que a Europa representava um modelo universal de progresso, ordem e racionalidade. Aos africanos, por sua vez, atribuía-se a imagem de povos “sem história” e “sem civilização”, o que servia para legitimar a intervenção e o domínio colonial.

Na prática, esse processo resultava não apenas na dominação política e territorial, mas também na exploração econômica, sobretudo pela apropriação de uma mão de obra abundante e gratuita, cuja condição de escravizados garantia aos colonizadores a oportunidade de ganhar novos espaços, brutaliza e faz retorcer a formas cruentas o cotidiano vivido pelos dominados (Bosi, 1992, p. 21).

Nesse cenário de crescente violência estrutural e aprofundamento das desigualdades impostas pelo colonialismo, torna-se possível compreender como as dinâmicas inauguradas no Reino do Kongo se projetaram para outros territórios, influenciando diretamente o modo como o domínio português se consolidou no Reino do Ndongo. Enquanto que no Kongo a introdução do cristianismo foi inicialmente incorporada como elemento de negociação política, no Ndongo a presença europeia desencadeou processos de resistência, conflito e reconfiguração territorial, refletindo a profundidade das tensões que moldaram a história da África Centro-Occidental e do Ndongo. Assim, compreender a transição do Kongo ao Ndongo permite situar a expansão portuguesa dentro de uma lógica colonial mais ampla, na qual interesses econômicos, religiosos e militares se conectaram, para constituir o que Mbembe (2014) identifica como a marca duradoura da violência colonial nas memórias dos povos africanos.

1.4. O Reino do Ndongo e a presença europeia

O Reino do Ndongo, que mais tarde passaria a ser denominado “Angola” pelos portugueses, localizava-se na porção ocidental da África Central, em uma região habitada por populações que partilhavam elementos culturais e linguísticos comuns. Os povos da África Centro-Occidental descendem de comunidades oriundas da região dos Camarões, que, aproximadamente cinco mil anos atrás, iniciaram um processo migratório em direção ao sul e ao leste, incorporando e, em grande medida, assimilando as populações autóctones dispersas, (Slenes, 2018). Portanto,

A África Centro-Occidental é reconhecida na bibliografia especializada como uma área cultural una: uma região em que as diversidades culturais refletiam adaptações criativas às contingências históricas, a partir dos mesmos princípios cosmológicos e visões do bem social (Slenes, 2018, p. 65).

Para Carlos Almeida, antes da formação dos reinos, a região da África Centro-Occidental era composta por diversas aldeias, geralmente situadas próximas a vales e rios, locais que ofereciam melhores condições para a sobrevivência e o cultivo. Como observa o autor, “desenvolveu-se como um território economicamente integrado em que diferentes especializações ecológicas promoveram uma vasta e ampla teia de relações de complementaridade” (Almeida, 2009, p. 90).

Esse cenário demonstra que, muito antes da formação das grandes estruturas estatais, a organização social e territorial da região já se baseava em formas complexas de ocupação do espaço e de cooperação entre diferentes comunidades. Essa base histórica ajuda a compreender como, com o passar do tempo, essas redes locais de interação se transformaram em entidades políticas mais amplas e estruturadas, como revelam os estudos de Birmingham sobre a consolidação dos povos mbundu.

Sendo assim, Birmingham, (s/d, p. 22) “revela como a distribuição territorial dos povos mbundu estava profundamente relacionada ao meio geográfico e à rede de interações linguísticas e culturais do tronco bantu, o que contribuiu para a consolidação de uma identidade comum e de uma estrutura política coesa”. A área de influência do Reino do Ndongo delimitava-se ao norte pelos Bakongo, ao sul pelos Ovimbundu e a leste pelos povos Chokwe-Lwena. Essa localização estratégica favorecia não apenas o contato com diferentes grupos étnicos e culturais, mas também o desenvolvimento de relações políticas e comerciais

que ampliavam a importância regional do Ndongo. Convém salientar que, em grande parte da documentação colonial, o termo Angola é frequentemente empregado como sinônimo de Ndongo, uma vez que os portugueses, nos primeiros contatos, designaram o território do Ndongo como Angola, em alusão ao título régio de seu soberano, o ngola. Essa equivalência terminológica demonstra o modo como o olhar europeu reinterpretou as designações locais, transformando um título político em nome de território, o que reflete, desde cedo, a imposição de categorias coloniais sobre realidades africanas autônomas.

Mais tarde, Angola passou a ser o termo usado para designar a colônia portuguesa que se estendia, a princípio, da costa até o Ndongo, área que já em 1571 foi considerada pelos portugueses como território sob sua administração com a formalização do estatuto de capitania dos territórios do Ndongo através de alvará régio” (Birmingham, s/d, p. 75).

Tal ampliação do uso do termo “Angola” simbolizava o processo de institucionalização do domínio colonial, no qual os portugueses buscaram legitimar sua presença através de instrumentos administrativos e jurídicos, redefinindo as fronteiras e a soberania dos reinos africanos pré-existentes.

Até a primeira metade do século XVI, o Ndongo encontrava-se sob a esfera de influência política do Reino do Kongo. Contudo, desde o início desse período, diversas formações políticas da África Centro-Occidental buscavam expandir seus territórios e consolidar sua autoridade, apoiando-se no desenvolvimento de novas tecnologias, sobretudo no campo da metalurgia bélica. Essa transformação tecnológica desempenhou papel crucial, pois possibilitou ao Ndongo afirmar sua autonomia em relação ao Kongo, interrompendo o pagamento de tributos e estabelecendo-se como uma entidade política independente.

Esse processo de afirmação da soberania do Ndongo reflete não apenas a dinâmica interna dos reinos africanos, mas também sua capacidade de adaptação e resistência diante das transformações políticas e econômicas que marcavam o período pré-colonial. O Reino do Kongo e o do Ndongo estavam interligados por complexas dinâmicas políticas e comerciais, mantendo contato contínuo com os europeus. Em resposta às pressões externas, especialmente ao comércio de escravos, o Ndongo emergiu como um importante centro de resistência a essa prática.

Essa postura reforça a compreensão de que as sociedades africanas não foram meros receptores passivos das influências externas, mas agentes históricos ativos, que buscaram defender suas estruturas políticas, culturais e econômicas frente à expansão do domínio europeu. Por conseguinte,

[o] reino do Ndongo (reino dos Kimbundus) formou-se no início do século XVI, situado no território da atual circunscrição de Pungo Andongo. “Estes povos viveram do centro da África e se instalaram na Matamba. Estes povos viviam na maior parte do país, que se estende desde o Oceano Atlântico até o rio Cuango. (Vansina, 1988, p.584).

A capital do Reino do Ndongo situava-se em Mbanza Kabassa, atual província do Kwanza Norte, e “[o] reino tinha como autoridade máxima o soberano (rei) Ngola Kiluanje Kiá Samba” (Neto, 2014, p.46). O Ndongo deve ser compreendido não apenas como um território delimitado geograficamente, mas como um conjunto de influências políticas e genealógicas associadas à dinastia de Ngola Kiluanji, cuja legitimidade se estendia sobre diferentes comunidades e chefaturas. Os Ngola, em determinado momento, reconheceram a soberania dos Manicongo, estabelecendo com o Reino do Kongo uma relação de subordinação tributária e dependência política parcial. Essa aliança, ainda que marcada por hierarquias, também refletia formas de negociação e adaptação política entre as entidades regionais da África Centro-Occidental.

A agricultura constituía a base da economia do Ndongo, com destaque para o cultivo do arroz, que garantia a subsistência e o abastecimento das populações locais (Neto, 2014). No âmbito social, a organização do Ndongo apresentava semelhanças estruturais com a do Reino do Kongo, diferenciando-se, contudo, em aspectos da genealogia e sucessão real, que conferiam prestígio aos líderes locais. Essa valorização das linhagens permitiu que alguns sobas proclamassem sua autoridade no interior do reino, como ocorreu com Ngola Musuri, conhecido como o rei serralheiro, figura emblemática na consolidação da autonomia política do Ndongo.

A organização social era muito semelhante à do reino do Kongo, com ligeira diferença na genealogia, que mereceu a estima geral, permitindo aos sobas do Ndongo proclamarem o Ndongo, como foi o caso de Ngola Musuri (rei serralheiro). Nesse contexto,

[o] Reino do Ndòngò parte da região que ficou conhecida como Angola a partir do início da presença portuguesa na África Centro Occidental constituía uma unidade política independente, dirigida por um soberano que ostentava o título de Ngòlà. De modo que em princípios do século XVI, quando se iniciam os contatos com os representantes portugueses, se pode falar da existência de uma certa unidade do “Estado Ndòngò” à volta de um único soberano – o Ngòlà (Coelho, 2010, p. 50).

Contudo Alberto de Oliveira Pinto ressalta que / , “a vitória na Batalha do Dande no ano de 1556 levou a mudanças que resultaram na maior autonomia do Ndongo em relação ao

Congo no que compete a atividades diplomáticas e comerciais com o exterior, pois, a partir daí o Ndongo deixa de pagar tributo ao manicongo” (Pinto, 2015, p. 211). Esse acontecimento marcou um ponto de virada na história política do Ndongo, uma vez que a vitória bélica consolidou sua força militar, mas também reafirmou sua capacidade de negociação e inserção autônoma nas redes regionais e internacionais de poder. A partir desse momento, o reino passou a construir uma identidade política própria, desvinculada da tutela do Kongo, e a atuar de forma mais independente nas relações externas.

Nesse contexto, os primeiros contatos entre Portugal e o Reino do Ndongo assumem grande relevância. Conforme observa Alberto Oliveira Pinto, ao analisar as relações do Ndongo com Portugal ao longo da primeira metade do século XVI, é fundamental compreender que essas interações se deram em duas dimensões distintas: a formal (pública), que envolvia tratados e embaixadas reconhecidas, e a informal (privada), associada às trocas comerciais, alianças estratégicas e práticas diplomáticas menos institucionalizadas. Nisso, as

[r]elações diplomáticas tuteladas oficialmente pelo ngola e pelo rei de Portugal, focalizando os interesses públicos de ambos os Estados, enquanto a segunda relaciona-se a presença no reino do Ndongo de indivíduos que, sendo súditos do reino de Portugal, operavam em território Mbundu a título particular e de modo frequentemente clandestino (Pinto, 2015, p.189).

O interesse português na região ao sul do Congo, habitada pelos Mbundu, deveu-se sobretudo ao seu potencial político, econômico e estratégico, e não a uma ação isolada dos portugueses no tráfico de escravizados (Pinto, 2015). Essa observação de Alberto de Oliveira Pinto (2015) evidencia que a presença portuguesa na África Centro-Occidental estava inserida em um contexto mais amplo de disputas geopolíticas, no qual o comércio de escravizados era apenas uma das dimensões de um projeto de dominação que envolvia também alianças políticas, exploração de recursos e controle de rotas comerciais estratégicas. Assim, os portugueses procuravam articular suas ambições mercantis e missionárias às dinâmicas locais de poder, aproveitando-se das estruturas políticas já consolidadas entre os Mbundu.

Os líderes mbundu, por sua vez, também agiam de maneira estratégica, buscavam contato direto com o rei de Portugal, enviando presentes e emissários no início do século XVI. Por essa razão, são considerados os primeiros a estabelecer relações oficiais com Portugal (Miller, 1995; Heintze, 2007). Em ambos os casos, nota-se a presença de interesses comerciais convergentes, tanto por parte dos Mbundu quanto dos portugueses, ligados principalmente ao tráfico negreiro e legitimados, no discurso português, pela evangelização (Pinto, 2015).

Essa reciprocidade de interesses demonstra que as relações luso-africanas não se limitavam a um simples domínio europeu, mas envolviam negociações, alianças e trocas políticas complexas, nas quais as lideranças africanas também exerciam agência e poder de decisão. Os portugueses buscavam estabelecer relações comerciais e ampliar sua influência na região, mas essas relações rapidamente se tornaram complexas, com o reino do Ndongo resistindo à dominação portuguesa e defendendo sua autonomia. Nas décadas subsequentes, ocorreram novas tentativas de aproximação, igualmente marcadas por tensões.

Em 1549, uma embaixada composta por diplomatas mbundu foi enviada diretamente a Portugal, com a finalidade de solicitar o envio de missionários ao Ndongo. Essa embaixada permaneceu retida em São Tomé por cerca de nove anos (Pinto 2015). Contudo, a data de chegada em 1558 é passível de contestação, uma vez que fontes documentais indicam que os embaixadores do rei do Ndongo já se encontravam em Portugal ao menos um ano antes. O monarca comunicou ao capitão de São Tomé que, antes de formular qualquer resposta aos embaixadores do rei do Ndongo, verificasse previamente a informação sobre o falecimento deste soberano. Segundo Brásio,

Ordenou-lhe que se informasse se o rei sucessor mantinha a intenção de ser cristão e de aceitar religiosos que pregassem a fé. Conforme o que apurasse, deveria então despedir os embaixadores e enviar com eles os padres, juntamente com um embaixador particular. Essa portaria foi redigida em Lisboa, em 22 de novembro de 1557 (Brásio, 1953, p. 162).

Essa correspondência evidenciava que o interesse português nas relações com o Ndongo não era apenas circunstancial, mas fazia parte de uma estratégia política e religiosa de longo alcance, voltada para a expansão da influência lusa e da cristianização na África Centro-Ocidental. Ao mesmo tempo, revela que o Ndongo já possuía inserção diplomática consolidada, o que demonstra o nível de sofisticação das suas relações externas e a existência de canais formais de comunicação com o poder europeu.

O ngola foi aconselhado pelo rei do Congo a desconfiar dos embaixadores portugueses (Pinto, 2015). Essa advertência ilustra uma relação política complexa, na qual o Congo procurava preservar seu papel de intermediário nas negociações com Portugal, evitando que o Ndongo assumisse protagonismo e, com isso, enfraquecesse a centralidade diplomática e comercial congoleza.

Essa mediação revela uma disputa de influência regional, em que o Congo, já cristianizado, buscava manter o controle sobre os fluxos de comunicação e sobre o prestígio

simbólico de ser o principal aliado africano da monarquia portuguesa. Ainda que exista probabilidade de interferência por parte do soberano do Congo, como lembra Souza (2002), o autor destaca que “certamente existiram razões internas ao Ndongo, vinculadas às linhas políticas do novo ngola, que levaram à mudança de atitude com relação aos portugueses” (Souza, 2002, p. 102). Tal observação permite compreender que, embora houvesse influências externas, o Ndongo dispunha de autonomia política e capacidade de decisão própria, atuando conforme seus interesses internos e conjunturas específicas. O reino, portanto, avaliava de modo crítico suas alianças e resistia a uma submissão total tanto ao Congo quanto a Portugal.

Souza (2002) também sugere que a posição do novo ngola fosse suficientemente sólida para não se interessar, naquele momento, pelas vantagens simbólicas e políticas que a adesão ao cristianismo poderia proporcionar seja como forma de legitimação interna, seja como instrumento diplomático de aliança com Portugal. Essa análise mostra que os reis do Ndongo não foram personagens passivos, mas líderes com autonomia e capacidade de decisão, que sabiam avaliar o que era melhor para o reino em meio às disputas políticas da região e ao avanço do poder colonial. Como destaca Pinto:

o cristianismo, a partir do exemplo do Reino do Congo, poderia servir como uma estratégia para fortalecer o poder do ngola, tanto em relação aos sobas que lhe eram subordinados quanto diante da ameaça de dominação do Congo (Pinto, 2015, p. 192),

Desse modo a documentação:

Aponta para vários momentos em que chefes políticos do Ndongo tentam, por iniciativa própria, manter contatos formais com a coroa portuguesa. Como é o caso do Regimento datado de 1520, onde D. Manuel afirma estar informado das muitas vezes que o rei de Angola mandou seus embaixadores ao rei do Congo pedindo sacerdotes, pois queria se tornar cristão” (Brásio, 1952, p. 432).

Essa evidência reforça a continuidade de um diálogo diplomático intermitente, que, embora permeado por interesses diversos, revela o esforço do Ndongo em negociar seu lugar nas redes políticas e religiosas do Atlântico. Referência semelhante aparece em outros documentos, como na Informação acerca dos escravos de Angola (1582–1583), em que se afirma que “os reis de Angola por quatro vezes pediram aos reis de Portugal sacerdotes para se converterem” (Brásio, 1953, p. 228). Tais registros comprovam que o contato entre o Ndongo e Portugal não foi pontual, mas resultado de um processo histórico prolongado de aproximações e resistências, no qual o reino africano buscava afirmar sua soberania e negociar os termos de

sua inserção no mundo cristão e colonial nascente. Segundo Brásio,

D. Manuel instrui seus embaixadores para que, uma vez estando na presença do rei de Angola, lhe diga que dará a ele as mercês que Portugal sempre dá ao rei do Congo por este ser bom cristão e por efetuar muitos resgates a Portugal, o que tem feito com que o Congo seja grande entre os outros reinos. (Brásio, 1952, p. 435).

Nas décadas subsequentes, ocorreram novas tentativas de aproximação, igualmente marcadas por conflitos. Destaca-se a chegada da primeira embaixada de Paulo Dias de Novais à região do Ndongo, em 1560. Esse episódio ilustra o aprofundamento das relações entre portugueses e os povos mbundu. Nas décadas subsequentes, ocorreram novas tentativas de aproximação, igualmente marcadas por tensões e conflitos. Nesse contexto, destaca-se a chegada da primeira embaixada de Paulo Dias de Novais à região do Ndongo, em 1560, fato que evidencia o esforço português em estabelecer novas relações políticas e comerciais na região, sobretudo após o enfraquecimento das alianças anteriormente mantidas com o Reino do Congo.

A orientação de D. Manuel I aos seus embaixadores revela, de forma explícita, a lógica política e religiosa que sustentava essas aproximações. Ao afirmar que concederia ao rei de Angola as mesmas mercês atribuídas ao rei do Congo, em razão de sua adesão ao cristianismo e da realização de resgates em favor de Portugal, a Coroa portuguesa buscava projetar um modelo de aliança baseado na conversão religiosa, na cooperação política e no intercâmbio comercial. Desse modo, tais práticas diplomáticas demonstram que a presença portuguesa na região não se limitava à evangelização, mas estava profundamente articulada a interesses estratégicos de expansão de influência, consolidação de alianças e fortalecimento das redes comerciais que integravam o espaço atlântico.

Entretanto, essas tentativas de consolidação da influência portuguesa encontraram forte resistência por parte das estruturas políticas locais. O Reino do Ndongo, diante das crescentes pressões externas e das disputas por poder e território, desenvolveu estratégias de enfrentamento e negociação que marcaram profundamente a história da região. É nesse cenário de tensões, conflitos e disputas de soberania que se insere a liderança de Nzinga Mbande, figura central na resistência política e militar contra a expansão portuguesa, tema que será discutido na seção seguinte.

1.5. A Resistência do Reino do Ndongo e a Liderança de Nzinga Mbande

A relação entre o Reino do Ndongo e a Coroa Portuguesa no século XVI foi marcada por tensões políticas e militares. “A Coroa portuguesa demonstrou preocupação com a situação política interna do Ndongo, solicitando ao capitão de São Tomé informações sobre a disposição do novo rei em relação ao cristianismo” (Brásio, 1953, p. 466). Esta preocupação refletia o interesse português em manter o controle sobre as relações comerciais e missionárias na região, numa tentativa de assegurar a influência europeia em territórios estratégicos da África Central.

O desenvolvimento das relações entre o Ngola Kiluanji e os portugueses levou a aconselhamentos para estabelecer contato direto com a corte portuguesa, visando incrementar o fluxo de mercadorias europeias para o reino do Ndongo (Neto, 2014, p. 55). Essa aproximação demonstra que o Ndongo, embora pressionado, também buscava tirar proveito político e econômico do contato com os europeus, revelando uma diplomacia própria e uma racionalidade política que ia além da mera submissão. Como ressalta Maestri:

Essa política de aproximação gerou descontentamento entre membros do reino e da linhagem real. Ngola Mbande, filho de Kiluanji e sucessor no trono, demonstrou desconfiança em relação aos contatos de seu pai com os europeus (Maestri, 1988, p. 85).

Como observa Maestri (1988), essa desconfiança não se limitava à figura de Paulo Dias de Novais, mas traduzia o receio de que a presença europeia instaurasse um novo equilíbrio de poder, capaz de desestabilizar as estruturas políticas internas e enfraquecer a autonomia do Ndongo. Esta tensão tornou visível o medo de que a presença portuguesa fragilizasse a autonomia política do reino, instaurando divisões internas e ameaçando o poder tradicional da linhagem real.

Assim, a resistência de Ngola Mbande pode ser compreendida como uma tentativa de preservar a soberania do Ndongo frente às alianças estabelecidas por Kiluanji. Em um “episódio significativo, Ngola Mbande prendeu o capitão português Paulo Dias de Novais, que aguardava uma caravana militar para o Ndongo, como sinal de descontentamento com a presença portuguesa no território” (Neto, 2014, p. 55). Esse ato simbólico revelou a capacidade de reação e a agência política dos soberanos africanos diante do avanço europeu, contrariando a visão eurocêntrica que tende a representar esses reinos como passivos ou subordinados. Neste sentido:

Ao capturar Paulo Dias de Novais, Ngola Mbande afirmou sua oposição ao avanço colonial português, transformando o gesto em um símbolo de insubmissão e de defesa da integridade territorial do Ndongo. Essa iniciativa materializou uma política ativa de resistência e marcou um rompimento político, evidenciando o crescimento da oposição à influência estrangeira na região (Neto, 2014, p. 56).

Contudo, a captura de Paulo Dias de Novais não deve ser entendida como um episódio isolado, mas como parte de uma estratégia política mais ampla. Em 1566, após sua liberação, este retornou a Portugal com um carregamento de escravizados e marfim, além de um embaixador do rei Ngola Kiluanji. O emissário tinha por missão confirmar o interesse do Ndongo em manter relações comerciais pacíficas e solicitar apoio militar para realizar invasões em territórios vizinhos (Neto, 2014, p. 56). Essa lógica diplomática e estratégica também se manifesta de forma mais elaborada no século XVII, com a atuação de Rainha Nzinga. Mais tarde, em 1623, Nzinga atuou como embaixadora de Ngola Mbandi nas negociações com o governador João Correia de Souza, aceitando o batismo cristão e recebendo o nome de Ana de Sousa. Após a morte de Ngola em 1624, ela assumiu a regência do reino em nome de seu sobrinho, sendo acusada de sua morte. Apesar das mudanças no cenário político, manteve firme sua postura de resistência aos avanços portugueses.

Em 1623, como embaixadora de Ngola Mbandi nas negociações com o governador João Correia de Souza, aceita o batismo cristão e recebe o nome de Ana de Sousa. Após a morte do Ngola (1624) assume como regente de seu sobrinho, e é acusada de matá-lo. Nzinga não aceita os avanços portugueses, recusa abrir os mercados de escravos e não permite missionários em seu território. (Brásio (1952 p.137).

Em 1626, o governador Fernão e Souza efetiva um golpe político, que destituiu Nzinga do trono do Ndongo e a substituiu por um “rei fantoche”, Ari a Kiluanje. No século XVII, a rainha Nzinga constituiu uma ampla confederação de chefaturas insatisfeitas com a presença portuguesa, estabelecendo alianças estratégicas com os chefes dos dembos, situados ao norte do Kongo no reino do Ndongo, bem como sobas da região da Quissama e outros poderes localizados ao longo do rio Kwanza. Sua liderança atraiu também sobas que já se encontravam submetidos à autoridade lusa, mas que passaram a integrar o seu domínio político. Nzinga conduziu uma campanha abertamente anti-portuguesa, bloqueando feiras e dificultando a circulação das caravanas comerciais na região.

Após consolidar o poder por meio de uma manobra político-estratégica, estabeleceu alianças com os Imbangala, incorporando os dispositivos organizacionais e militares dos

quilombos, o que resultou em um incremento substancial de sua capacidade bélica. “Por volta de 1630, conquistou o reino de Matamba, tornando-se célebre como uma líder guerreira temida e estrategista, frequentemente associada, segundo a tradição oral, a conhecimentos místicos que lhe garantiriam invencibilidade em combate” (Fonseca, 2010, p. 393).

Durante a invasão holandesa em Angola, Nzinga estabeleceu relações diplomáticas e comerciais com os Países Baixos, articulando na Matamba uma rota de comércio na qual armas eram trocadas por cativos. Sua resistência ao domínio português prolongou-se por mais de quatro décadas.

Contudo, ao final de sua vida, diante das pressões militares e políticas impostas pelos portugueses intensificadas pela captura de sua irmã, Mocambo, mantida como refém entre 1646 e 1656, a soberana iniciou negociações de paz com os colonizadores. Nesse contexto, retornou formalmente ao cristianismo, mediado pela ação de missionários capuchinhos italianos (Fonseca, 2010, p. 393).

Essa narrativa evidencia que a resistência de Nzinga não se limitou ao campo militar, mas envolveu também estratégias diplomáticas e políticas sofisticadas. O retorno ao cristianismo, longe de ser um ato puramente religioso, configurou-se como um recurso de mediação e de fortalecimento de alianças, permitindo-lhe negociar em melhores condições com os colonizadores e assegurar a sobrevivência do reino.

De acordo com Marina de Mello e Souza (2015), a adoção do cristianismo por Nzinga deve ser interpretada não apenas como um processo de conversão de caráter estritamente religioso, mas sobretudo como uma estratégia de legitimação política. Nesse sentido, a incorporação do cristianismo funcionou como um recurso pragmático para a consolidação de alianças e para o fortalecimento de novas configurações de poder em um contexto marcado por intensos conflitos militares e negociações coloniais.

Essa análise reforça a interpretação de Fonseca, indicando que as decisões de Nzinga foram pautadas por uma racionalidade política complexa, na qual a religião era utilizada estrategicamente, de forma a consolidar sua autoridade interna e expandir sua influência regional. Após a morte de Ngola Kiluanji e a ascensão de Ngola Mbande ao trono marcaram um período de instabilidade no Ndongo. Conforme Neto,

[o] reino enfrentou rupturas internas e conflitos, enfraquecendo sua resistência contra os portugueses. Com a morte de Ngola Mbande, a rainha Nzinga Mbande assumiu o poder e buscou fortalecer o reino por meio de alianças estratégicas com outros reinos africanos, como Matamba, Kongo, Kassarje, Dembos, Kissama e os jagas (Neto, 2014,

p. 58).

Neste contexto demonstra que a consolidação do poder de Nzinga exigiu tanta habilidade militar quanto diplomática, reforçando a importância de alianças regionais como instrumento de resistência frente ao avanço europeu. Assim,

[a] resistência do Ndongo, liderada por Nzinga Mbande, foi uma das mais significativas manifestações de oposição ao colonialismo português na África. Sua habilidade estratégica, alianças políticas e determinação em proteger seu povo e cultura tornaram-na uma figura emblemática na história da resistência africana ao colonialismo (Fonseca, 2010, p. 393)

Nesse sentido, a capacidade de Nzinga de articular diferentes formas de resistência fica ainda mais evidente quando observamos sua habilidade em mobilizar alianças estratégicas diante das adversidades políticas. A busca pelo apoio dos Imbangala não foi um gesto isolado, mas parte de uma atuação calculada que lhe permitiu recompor suas forças e enfrentar de forma mais eficaz a pressão militar portuguesa. Por conseguinte, sua liderança integra tanto a dimensão política quanto a militar, reforçando o caráter multifacetado da resistência que ela conduziu. Como ressalta Fonseca,

Após o golpe político, Nzinga se alia a bandos Imbangalas, incorporando a estrutura bélica dos Kilombos, assim aumenta maciçamente seu poder de guerra. Por volta de 1630, conquista o reino de Matamba e ganha fama de guerreira imortal, conhecedora de feitiços capazes de ganhar as guerras. Alia-se aos holandeses durante a invasão da Angola portuguesa desenvolvendo uma rota comercial por Matamba, em que armas eram trocadas por escravos (Fonseca,2010, p.393)

A aliança estabelecida por Nzinga Mbandi com os Imbangala constituiu-se em elemento decisivo para a consolidação de seu poderio militar frente à ofensiva portuguesa sobre o Ndongo. Após ser destituída de seu reino, Nzinga recorreu às forças bélicas dos Jagas como estratégia de resistência, aproveitando-se de sua disciplina e de suas técnicas de combate altamente estruturadas.

Essas alianças demonstram a capacidade de Nzinga de integrar diferentes grupos em torno de objetivos comuns, articulando política e força militar de maneira estratégica. O quilombo que ela criou tornou-se um refúgio para muitos escravizados que fugiam do domínio português, permitindo a troca de conhecimentos e práticas em língua, agricultura, metalurgia e técnicas militares. Esse processo de interação resultou na formação de uma nova

identidade étnica, os chamados Gingas (Heintze, 2007). Portanto, a resistência de Nzinga não se limitou ao plano militar, mas também envolveu a criação de redes sociais e culturais capazes de preservar saberes e fortalecer a coesão da comunidade em tempos de conflito.

Quando pensamos na história, é impossível ignorar o contributo dos reinos africanos, como o do Congo e o do Ndongo. Esses povos não apenas ergueram sistemas políticos complexos, como também desenvolveram culturas riquíssimas, formas de organização social sofisticadas e saberes que dialogam com o mundo. No entanto, essa história de grandeza e resistência foi, em grande parte, silenciada. E o silêncio não foi inocente: ele foi construído.

Ao longo dos séculos XVIII e XIX, surgiram na Europa as chamadas teorias pseudocientíficas, que funcionaram como instrumentos ideológicos de dominação. Sob o disfarce de neutralidade científica, tais discursos classificaram os africanos como inferiores, negando-lhes plena humanidade e naturalizando a escravidão. Nesse processo, a história dos reinos africanos deixou de ser reconhecida como parte integrante do progresso humano, sendo apagada ou distorcida para justificar o projeto colonial.

Essa articulação final conecta a trajetória de resistência de Nzinga e dos reinos africanos à memória histórica global, mostrando como o silenciamento europeu tentou negar o protagonismo africano em sua própria história é importante destacar que não se tratava apenas de ciência mal formulada, mas de uma estratégia de poder deliberada. Essas teorias legitimaram o tráfico de milhões de pessoas, invisibilizaram as resistências africanas e reduziram culturas milenares a meras notas de rodapé. Assim, consolidaram a visão de uma África “sem história”, apagando figuras centrais como Nzinga Mbande, Kimpa Vita, que desafiaram o domínio europeu e reinventaram formas de autonomia. Portanto,

[o] processo de colonização fixa uma mentalidade de hierarquia racial em nossa sociedade, caracterizando, de um lado, o branco europeu e os considerados mestiços e, de outro, apagando da história, junto a seus costumes culturais e linguísticos, os indígenas e negros, construindo os como uma identidade negativa (Walsh, 2009, p.14).

Neste sentido, a linha de força de Catherine Walsh (2009) evidencia que o colonialismo não se limitou à ocupação territorial e à exploração econômica, mas produziu uma estrutura mental duradoura, fundada na hierarquização racial e na desqualificação sistemática dos povos colonizados. Ao construir o europeu branco e, em certa medida, os sujeitos mestiços como parâmetro de humanidade, racionalidade e civilização, o projeto colonial relegou indígenas e negros à condição de “outros”, apagando suas histórias, línguas, saberes e formas de organização social, ao mesmo tempo em que lhes atribuiu uma identidade negativa. Trata-

se de um processo de violência epistêmica que operou tanto no plano simbólico quanto no historiográfico, naturalizando desigualdades e silenciamentos que persistem nas narrativas históricas contemporâneas.

Conforme demonstra Mudimbe (2013), o processo colonial instituiu no continente africano, essa epistemologia racial de dominação que foi responsável por reorganizar os sistemas simbólicos e os regimes de produção do conhecimento locais sob uma lógica de submissão e vinculação estrutural, desautorizando as formas africanas de pensar, narrar e interpretar o mundo. Tal reordenamento epistemológico sustentou a construção de uma imagem da África como espaço destituído de história, racionalidade e complexidade social, legitimando, no plano simbólico, as hierarquias raciais e culturais impostas pelo discurso colonial.

É precisamente contra essa narrativa que se inscreve a análise desenvolvida ao longo deste capítulo. Ao evidenciar a existência de sistemas políticos estruturados, economias organizadas, cosmologias complexas e formas próprias de produção do conhecimento muito antes da chegada dos europeus, o capítulo desconstrói a representação eurocêntrica de uma África “sem história”. As estratégias de negociação, resistência e adaptação mobilizadas por essas sociedades exemplificadas de modo emblemático pela liderança de Nzinga Mbande revelam a agência histórica africana frente às dinâmicas do mundo atlântico, desafiando diretamente as hierarquias raciais e epistemológicas produzidas no contexto colonial.

Dessa forma, a reconstrução histórica dos reinos africanos não apenas restitui a centralidade dos sujeitos africanos na narrativa histórica, como também expõe o caráter ideológico das interpretações coloniais, evidenciando que a negação da historicidade africana resultou de um projeto de dominação epistemológica e não da ausência de complexidade social ou política. Ao confrontar a realidade histórica dos reinos do Kongo e do Ndongo com a lógica de hierarquização racial descrita por Walsh (2009), evidencia-se que o apagamento da história de África e dos africanos da história não decorreu, da ausência de civilização ou complexidade social, mas de um projeto consciente de dominação colonial. Essa constatação conduz, de maneira direta, ao debate desenvolvido no segundo capítulo, que se dedica a analisar como o racismo científico e o eurocentrismo se consolidaram como instrumentos centrais desse processo, bem como as respostas elaboradas pelos intelectuais africanos na reivindicação do direito de escrever sua própria história.

CAPÍTULO II: RACISMO CIENTÍFICO, EUROCENTRISMO E A EMERGÊNCIA DA HISTORIOGRAFIA AFRICANA

2.1 Racismo Científico: a serviço da Europa no período Colonial

“Ninguém nos fará calar. Ninguém nos fará esquecer que somos filhos da terra e da história que nos negaram.”
(Agostinho Neto)

A epígrafe do poeta angolano, doutor António Agostinho Neto, inaugura a abertura deste capítulo evocando, com força poética e densidade política, o profundo processo de silenciamento histórico imposto aos povos africanos durante o período colonial. Ao afirmar a impossibilidade do esquecimento e da negação da história, o autor não apenas denuncia as tentativas sistemáticas de apagamento, mas também reafirma a permanência de uma memória coletiva que resiste ao tempo, à violência e às estruturas de dominação.

Nesse sentido, a voz poética de Neto assume um caráter simbólico e insurgente, representando a resistência contra narrativas hegemônicas que, ao longo da história, buscaram deslegitimar o protagonismo africano. O colonialismo europeu, para além da ocupação territorial e da exploração econômica, estruturou-se também sobre um projeto epistemológico que visava redefinir o lugar da África no mundo, relegando-a à condição de ausência histórica, atraso civilizacional e inferioridade cultural.

É nesse contexto que o chamado racismo científico emerge como um dos principais instrumentos ideológicos a serviço da dominação colonial. Sustentado por discursos que se pretendiam neutros e objetivos, esse paradigma procurou justificar, por meio de teorias pseudocientíficas, a hierarquização entre os povos, colocando a Europa no ápice do desenvolvimento humano e os africanos na base dessa escala. Assim, a ciência foi mobilizada não como ferramenta de conhecimento, mas como mecanismo de legitimação da desigualdade, da escravidão e da colonização.

Dessa forma, a epígrafe de Neto dialoga diretamente com o debate que se propõe neste capítulo: compreender como o racismo científico e o eurocentrismo contribuíram para a construção de uma historiografia excludente, que negou à África sua historicidade e

complexidade. Ao mesmo tempo, aponta para a necessidade de resgatar e valorizar outras formas de produção do conhecimento, capazes de reconhecer os africanos como sujeitos históricos ativos, portadores de saberes, culturas e trajetórias próprias.

Portanto, abrir este capítulo com as palavras de António Agostinho Neto não é apenas um gesto estético, mas um posicionamento político e epistemológico. Trata-se de afirmar que, apesar das tentativas de apagamento, a história africana não foi destruída: ela foi silenciada, distorcida e marginalizada. E é justamente esse silêncio que a historiografia africana contemporânea busca romper, reescrevendo o passado a partir de perspectivas que devolvem voz, dignidade e centralidade aos povos africanos.

É nesse ponto que se estabelece uma ligação direta com o desenvolvimento histórico das ideias que sustentaram tal processo de apagamento. O silenciamento e a distorção da história africana não ocorreram de maneira acidental, mas foram sistematicamente construídos e legitimados ao longo do tempo. Para fundamentar teoricamente a abordagem do racismo científico, recorreremos a autores cujas obras contribuíram significativamente para a formulação e difusão de ideologias raciais e coloniais. Estas teorias justificavam a escravidão e o tráfico atlântico de pessoas, apagando o protagonismo africano na história e tratando a África como um espaço sem desenvolvimento histórico. Mesmo práticas de escravidão interna pré-colonial eram interpretadas como confirmações de uma suposta inferioridade africana, ignorando as complexidades sociais, culturais e políticas desses sistemas (Henriques, 2006; Souza, 2003).

Entre os teóricos colonial destacam-se Arthur de Gobineau, que em *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas* (1853-1855) defende a hierarquização racial; Herbert Spencer (1859), que aplicou o darwinismo social às relações humanas; e Wilhelm Friedrich Hegel (1831), cuja filosofia da história marginalizou o continente africano, tratando-o como um espaço sem desenvolvimento histórico.

No contexto português, autores como Oliveira Martins (1880) e Mouzinho de Albuquerque (1897), citados por Gerald Jerry Bender, desempenharam papel central na construção de narrativas coloniais que legitimavam a chamada "missão civilizadora" da Europa em África. Esses discursos, revestidos de autoridade intelectual e política, procuravam apresentar a expansão ultramarina portuguesa não como um projeto de dominação, mas como um suposto dever histórico de levar progresso, religião e ordem aos povos africanos. Tal perspectiva, embora apresentada sob a retórica da benevolência, estava profundamente ancorada em interesses econômicos, estratégicos e de afirmação imperial (Bender, 2013).

Entre os séculos XVI e XIX, a colonização em larga escala do continente africano foi acompanhada e sustentada por teorias pseudocientíficas, como o determinismo racial e o

evolucionismo social, que pretendiam comprovar a inferioridade dos povos colonizados. Essas ideologias funcionavam como uma espécie de "base científica" para justificar a exploração, a escravização e a marginalização das sociedades africanas, naturalizando hierarquias raciais e culturais que beneficiavam o projeto imperial europeu. A colonização, portanto, não se limitou à subjugação militar ou territorial da África e da América; ela também impôs narrativas que buscavam silenciar as histórias locais, desqualificar os sistemas de conhecimento africanos e legitimar a violência simbólica e física da ocupação.

Dessa forma, o colonialismo português, assim como o de outras potências europeias, não pode ser compreendido apenas como um fenômeno político-militar, mas também como um processo de construção discursiva e simbólica, intrinsecamente ligado às práticas de exploração econômica e de dominação cultural. Essa ideologia revela como o poder colonial operou simultaneamente pela força das armas e pela força da palavra, moldando percepções e visões de mundo que ainda reverberam na memória histórica e nas relações entre Europa e África. Entre essas teorias raciais, destacam-se o racismo científico, o darwinismo social e o imperialismo econômico. Arthur de Gobineau, em 1855, lançou sua obra *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*, publicada por Joseph Arthur, Conde de Gobineau (1937), na qual defende a superioridade da raça branca (caucasoide) como elemento fundamental para o desenvolvimento da civilização ocidental. Na visão de Gobineau (1855), o homem branco seria naturalmente dotado de intelecto superior em comparação ao homem amarelo, pardo e negro, identificados por ele como pertencentes a raças humanas distintas (Sousa, 2013).

Além disso, Arthur de Gobineau (1885) enfatiza, em sua obra, que a miscigenação racial representava um grande mal para a humanidade, argumentando que nações em que predominavam indivíduos resultantes do cruzamento entre brancos, amarelos, negros e pardos estavam fadadas ao atraso civilizacional, cultural, social e moral. Segundo ele, a miscigenação gerava indivíduos fracos e geneticamente inferiores, sobretudo em termos cognitivos e morais (Gobineau, 1885).

Essa ideologia, profundamente marcada por uma lógica de dominação, sustentava que as raças superiores possuíam o direito de dominar as inferiores. Tais teorias foram amplamente utilizadas para desumanizar os africanos e legitimar a exploração colonial, transformando pessoas e culturas em objetos de estudo e subjugação. Ao analisarmos essas obras, torna-se evidente que a ciência foi instrumentalizada para justificar a violência, e que a construção de hierarquias raciais não se tratava de mera abstração acadêmica, mas de um projeto de poder concreto, com consequências devastadoras para milhões de vidas africanas.

Por longos períodos, narrativas míticas e preconceituosas de variadas naturezas obscureceram a compreensão global da história efetiva do continente africano. As sociedades africanas passavam por sociedades que não podiam ter história. Apesar de importantes trabalhos efetuados desde as primeiras décadas do século XX [...], um grande número de especialistas não africanos, ligados a certos postulados, sustentavam que essas sociedades não podiam ser objeto de um estudo científico, notadamente por falta de fontes e documentos escritos (Mahtar. 2010. p. 8).

Para o filósofo germânico Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), no seu livro a *Razão na História* (1837), há um trecho destinado à África, no qual Hegel afirma: “Nesta parte principal de África, não pode haver história. Trata-se de casualidades e de surpresas que se seguem umas às outras. Não há fim algum, nenhum Estado que se possa perseguir; não há subjetividade, mas somente uma série de sujeitos que se destroem” (Hegel 1995, p.218). Hegel, na sua visão, considerava a África como desprovida de história, ou seja, povos sem história, justificando assim a exploração colonial e desumanização dos povos africanos.

Os principais teóricos, também designados por Bender, de colonialistas de cabeça dura, dirigidos por António Enes, (1971), aos quais se acrescentam Oliveira Martins (1920) e Mouzinho de Albuquerque (1934), vieram a dominar os pensamentos e as práticas coloniais no fim do século XIX.

Para o professor Gerald Jerry Bender, especialista em assuntos políticos de Angola, os colonizadores

[a] creditavam que o único meio eficaz de transmitir a civilização portuguesa aos africanos era o trabalho manual, que os levaria a apreciar a dignidade do trabalho. António Enes não descurava os benefícios para Portugal que adviriam do trabalho indígena. Julgavam que se não aproveitassem a exploração do trabalho africano dentro de pouco tempo seriam expulsos de África Bender (2013, p.223).

Sendo assim antes de Marcelo Caetano,

Oliveira Martins já justificava a escravidão com a inferioridade das raças da África. Para ele a guerra teria estado na origem da escravidão desde toda a antiguidade e foi também a causa imediata da escravidão dos indígenas nas províncias ultramarinas. Antes de Marcelo Caetano, Oliveira Martins havia instituído novamente, o desapossamento dos meios de produção assim com o produto das mãos dos produtores: A exploração e o comércio do negro, como máquinas de trabalho (Capela, 1977, p.46).

O darwinismo social foi uma teoria pseudocientífica que veio reforçar a escravidão e o racismo científico, fundamentado na ideia de superioridade racial, social e cultural, defendia que a sociedade era dividida entre grupos superiores e inferiores. Segundo essa lógica, os grupos considerados inferiores deveriam ser "aperfeiçoados" ou dominados pelos superiores. Essa teoria trouxe consigo a noção de padronização, especialmente no que se refere à cor da pele, colocando a população negra como o grupo mais inferiorizado na hierarquia racial.

Oliveira Martins expressava visões que legitimavam a escravidão:

Para ele, não havia motivo para vergonha em relação à escravidão, pois, segundo sua perspectiva, sem os escravizados vindos de Angola, o Brasil não teria se desenvolvido, especialmente no que diz respeito ao crescimento da agricultura (Neto, 2014, p. 64).

Essa visão revela como o pensamento colonial incorporava a naturalização da exploração e da desumanização dos africanos. Associado às ideias da chamada teoria racial darwinismo social, conhecida como teoria das raças, que sustentava que a miscigenação era negativa. Defendia-se a ideia de que as características raciais não poderiam ser aperfeiçoadas por meio do convívio social ou da evolução cultural. Como destaca Lilia Schwarcz “esse pensamento levava a duas consequências principais: a valorização de tipos puros, não sujeitos à miscigenação, e a compreensão da mestiçagem como um processo de degeneração, tanto racial quanto social” (1993, p. 58).

As teorias raciais do período colonial legitimaram a exploração e a escravização ao negar a humanidade e a história dos africanos, representando a África como primitiva e sem civilização, para justificar a dominação europeia sob a ideia de superioridade racial e missão cristianizadora. Hernandez observa que “o termo africano ganha um significado preciso, negro, ao qual se atribui um amplo espectro de significações negativas tais como frouxo, fleumático, indolente e incapaz, todas elas convergindo para uma imagem de inferioridade e primitivismo” (Hernandez, 2005, p.18)

Na fase pós-colonial, diversos intelectuais africanos desempenharam um papel fundamental ao promover uma ruptura epistemológica com os paradigmas herdados do colonialismo. Autores como Frantz Fanon (1980), Valentin-Yves Mudimbe (2013), Aimé Césaire (1977), Cheikh Anta Diop (1974) e Kwame Nkrumah (1974), entre outros, questionaram de maneira crítica as bases ideológicas da colonização, desconstruindo os discursos que reduziam a África a um espaço de atraso e passividade histórica.

Estes pensadores denunciaram a função da narrativa colonial como instrumento de

dominação cultural e mental, mostrando como ela apagava a complexidade das sociedades africanas e legitimava a exploração econômica e política. Ao mesmo tempo, propuseram novas formas de pensar a identidade africana, valorizando as tradições locais, as cosmologias próprias e os sistemas de conhecimento que haviam sido silenciados pela colonização em África.

Dessa forma, suas reflexões abriram caminhos para a construção de uma consciência histórica autônoma, capaz de reposicionar a África no cenário mundial não como objeto, mas como sujeito ativo de sua própria história e de sua produção de saberes. Este movimento teórico-prático consolidou-se como uma estratégia de resistência cultural e política, servindo de base para o fortalecimento de projetos de emancipação intelectual e social no continente africano. Desse modo, a descolonização da história africana é uma forma de combater o legado de desumanização e de reabilitar a memória e a identidade dos povos africanos, rompendo com a narrativa colonial que justificava a escravidão e a exploração.

A descolonização epistemológica e a reescrita da história africana inserem-se no esforço de resistência às narrativas eurocêntricas e às justificativas pseudocientíficas que, durante séculos, legitimaram a escravidão e o colonialismo. Este movimento crítico busca recuperar a dignidade dos povos africanos, questionando os fundamentos ideológicos que sustentaram sua interiorização. No que toca à interiorização do negro perante o branco, Fanon (2008) define-a como um “plano de existência dos derrotados”.

Esta condição, associada ao que o autor chama de alienação colonial, traduz o profundo impacto da dominação sobre as subjetividades dos povos africanos. Nesse mesmo horizonte crítico, a ideologia europeia de superioridade racial consolidou-se como um mecanismo de dominação cultural, cujo objetivo era operar uma profunda alienação identitária dos povos africanos. A lavagem cerebral que pretendia tirar nossa humanidade, nossa identidade, nossa dignidade, nossa liberdade (Nascimento, 2009). O colonialismo estabeleceu-se como um poder duradouro, influenciando estruturas sociais e subjetividades. A crítica a este processo permitiu renovar a História da África, destacando intelectuais africanos que, ao valorizar referenciais próprios, contestam o legado colonial e reafirmam a centralidade das vozes africanas na construção da sua memória histórica.

2.2. A História de África pela Perspectiva dos Intelectuais Africanos

Em resposta a séculos de apagamento histórico, intelectuais africanos desenvolveram rupturas epistemológicas com os paradigmas coloniais. Frantz Fanon, Cheikh Anta Diop, Aimé Césaire, Joseph Ki-Zerbo, Valentin-Yves Mudimbe, Achille Mbembe e outros

denunciaram a função ideológica da narrativa colonial, reconquistando a dignidade histórica africana e propondo uma visão endógena da história de África (Fanon, 1968; Diop, 1974; Césaire, 1978; Mbembe, 2014). Esse movimento de reconstrução histórica evidencia que o colonialismo não se limitou à dominação física, mas operou também na esfera cultural e simbólica, impactando identidades e subjetividades africanas. Ao valorizar tradições locais, línguas, cosmologias e sistemas de conhecimento, os intelectuais africanos retomam o protagonismo do continente na sua própria narrativa histórica, criando bases para a resistência cultural e política contemporânea.

A tradição oral, destacada por Mbembe (2001), surge como ferramenta central para a recuperação da memória coletiva africana, reafirmando a humanidade e a complexidade dos povos africanos. Nesse sentido, o estudo da história africana deixa de ser um exercício exógeno e passa a incorporar a perspectiva de seus próprios sujeitos, garantindo uma abordagem mais ética, crítica e historicamente legítima.

Estes autores nos oferecem uma compreensão profunda dos impactos sociais, culturais e psicológicos da colonização na sociedade africana e promoveram rupturas epistemológicas nas teorias coloniais que contribuíram para uma visão distorcida e depreciativa dos povos colonizados. Os estudiosos africanistas assumiram um papel fundamental na desconstrução das teorias raciais que, por séculos, sustentaram visões distorcidas sobre os povos africanos. Os estudiosos africanistas vieram desconstruir essas teorias raciais e construir a história de África a partir de uma abordagem endógena, ou seja, “a escrita de uma história da África por ela mesma” (Barbosa, 2012, p.476).

Na reconstrução crítica da história da África, destaca-se a necessidade de uma postura ética e epistemológica renovada. Mbembe, (2014), chama a atenção para a importância de valorizar a alteridade e compreendê-la em sua diversidade. “Só tem sentido se se abrir para a questão central do nosso tempo, a da partilha, do comum e da abertura para o mundo” (Mbembe, 2014, p. 296). Essa proposta de abertura e reconhecimento mútuo se opõe radicalmente às lógicas coloniais de exclusão e dominação. Torna-se necessário retornar à ciência, a fim de que seja possível criar em todos uma consciência autêntica.

Fanon (1952) evidencia que a desumanização do indivíduo negro constituiu uma construção colonial estratégica, destinada a legitimar a opressão e a invisibilizar as contribuições culturais, políticas e históricas das sociedades africanas. A dominação colonial atuou simultaneamente em múltiplos níveis: por um lado, ocorreu a desumanização psicológica e simbólica do indivíduo negro; por outro, surgiram consequências sociais e culturais dessa opressão, com a imposição de novos valores e hábitos europeus que provocaram a

desestruturação das sociedades africanas e uma crise de identidade que se prolongou ao longo do tempo.

Segundo Kwame Nkrumah, (1974), líder político e pensador ganês, o colonialismo desestabilizou as sociedades africanas, impondo novos hábitos e valores e gerando uma crise identitária cujos efeitos permanecem até hoje. Na perspectiva do autor,

[...] o colonialismo veio e mudou tudo isso. Primeiro havia as necessidades da administração colonial, [...]. Para o seu sucesso, a administração colonial precisava de um quadro de africanos, que, ao serem introduzidos a um certo mínimo de educação europeia, foram infectados com os ideais europeus, que eles tacitamente aceitaram como sendo válidos para as sociedades africanas. Porque esses instrumentos africanos da administração colonial foram vistos por todos como intimamente vinculados às novas origens do poder, eles adquiriram certo prestígio para o qual eles não tinham o direito pelas demandas do desenvolvimento harmonioso da sua própria sociedade. (Nkrumah, 1974, p. 69).

Sigmund Freud, na obra *Além do Princípio do Prazer* (1989), discute a psicanálise e a construção da identidade. Embora não trate diretamente do colonialismo, suas ideias sobre a formação do eu e o conflito interno podem ser aplicadas para entender as dinâmicas psicológicas entre colonizadores e colonizados, nas quais a opressão gera um trauma coletivo (Freud, 1989, p.36). A colonização causou um impacto intenso e prejudicial no desenvolvimento econômico e social do continente africano, deixando um trauma que é visível nas sociedades modernas, e que “ainda afetam as sociedades africanas, em diversos aspectos. A violência não apenas física, mas simbólica, é também uma eficaz forma de fazer penetrar a interiorização na psique do colonizado” (Fanon, 1968, p. 31).

Césaire (1978) partilha da mesma visão de Fanon ao afirmar que a colonização no continente africano provocou a degradação humana, o ódio racial, culturas e afetos destruídos, o que era legitimado na Europa por se tratar de sujeitos não brancos, não humanos, tal como nos lembra Césaire:

Eu, falo de sociedades esvaziadas de si próprias, de culturas espezinhadas, de instituições minadas, de terras confiscadas, de religiões assassinadas, de magnificências artísticas aniquiladas, de extraordinárias possibilidades suprimidas. (...) Falo de milhões de homens arrancados aos seus deuses, à sua terra, aos seus hábitos, à sua vida, à vida, à dança, à sabedoria. (Césaire, 1978, p.25).

A colonização não se limitou à exploração econômica, mas atuou de maneira profunda na dimensão simbólica e cultural, instaurando traumas coletivos que marcaram a memória e a

identidade dos povos africanos. A destruição das culturas locais e a imposição de novos valores foram mecanismos estratégicos de dominação, criando condições para que o continente fosse historicamente silenciado e marginalizado. As historiografias ocidentais, ao construir uma narrativa que negava a história africana, consolidaram esse apagamento. Ao destruir saberes e impor línguas, religiões, sistemas políticos e econômicos europeus, buscava-se substituir práticas e crenças tradicionais africanas por uma versão europeia da história, que naturalizava a dominação.

Nesse sentido, destaca-se que a colonização de África pelos europeus traumatizou e alienou o passado e a memória dos Africanos (Obenga, 1988). A Europa foi responsável pela invenção de uma África selvagem, dando início, desde os séculos XV e XVI, à reunião de diversas narrativas e escritos, integrantes de um “fiel acervo colonial”, ao final do século XIX. Com o propósito de colocar o africano e seus descendentes na condição de objeto, a África era um lugar ausente” (Azevedo, 2016, p.10).

Segundo Diop (1974), o Ocidente não teria sido suficientemente objetivo para ensinar corretamente a nossa história sem falsificações grosseiras. Nesse sentido, o autor repete que:

[...] quando eles explicam seu próprio passado histórico ou estudam suas línguas, aquilo parece normal. No entanto, quando um Africano faz o mesmo para ajudar a reconstruir a personalidade nacional de seu povo, distorcida pelo colonialismo, é considerado ultrapassado ou alarmante (Diop, 1974, p.15).

Desta forma, observa-se que o processo de escravização dos povos africanos foi baseado na lógica do uso da violência que determinou quais corpos seriam escolhidos para serem escravizados e quais territórios deveriam ser explorados para a formação ou construção da riqueza da Europa. Como nos coloca Fanon “o bem-estar e o progresso da Europa foram construídos com o suor e os cadáveres dos negros, dos árabes, dos índios e dos amarelos. Isso, decidimos não esquecer jamais” (Fanon, 2005, p. 115).

Ademais, Cesaire, no seu livro *Discurso sobre o Colonialismo* (2020), ressalta que as pretensões de domínio e exploração dos povos tornaram os colonizadores desumanos, pois no seu entender a colonização:

(...) desumaniza até o homem mais civilizado; que a ação colonial, o empreendimento colonial, e conquista colonial fundada no desprezo pelo homem nativo e justificada por este desprezo, inevitavelmente tende a modificar a pessoa que o empreende; que o colonizador ao se acostumar ao ver o outro como animal, ao treinar-se para tratá-lo com um animal, tende

objetivamente, para tirar o peso da consciência, a se transformar, ele próprio em animal, (Césaire, 2020, p. 23).

Assim, foi criado um imaginário segundo o qual no continente africano já existia a escravidão antes da presença europeia e que foram os líderes africanos que vendiam os africanos para serem escravizados, apesar que os africanos não foram sujeitos passivos neste processo da escravidão no continente africano. Então, que tipo de escravidão existia no continente africano antes da presença europeia?

É historicamente impreciso determinar o momento exato em que a escravidão passou a integrar as estruturas sociais humanas. Segundo a historiadora Isabel de Castro Henriques Facto é que “(...) o termo escravo, do latim medieval *sclavus*, provindo de *slavus*, terá aparecido no século XIII, enquanto a palavra escravatura só terá integrado as línguas europeias no século XVI (Henriques 2006, p. 62).

Segundo a historiadora angolana, Maria Conceição Neto (2017) “(...) a palavra portuguesa ‘escravo’ sempre foi insuficiente para cobrir a variedade de situações existentes” em África e alerta para o cuidado que a utilização dos termos escravatura, escravidão e escravizado exige. Como a utilização de termos como “escravatura doméstica” ou “escravatura patriarcal”, embora auxilie na distinção entre as práticas internas africanas e o tráfico transatlântico, pode ainda ocultar a diversidade e complexidade das formas de exploração existentes no continente, ao reunir sob uma mesma denominação experiências históricas distintas e nem sempre comparáveis?

Escravatura doméstica ou escravatura patriarcal são termos que distinguem a escravatura entre “africanos e o Tráfico Transatlântico, mas que ainda assim, agrega em um mesmo topónimo práticas diversificadas ligadas à exploração da mão de obra de indivíduos livres relegados à condição de escravizados” (Henriques, 2017, p. 117).

Alguns especialistas no assunto afirmam que, por aquela época, o que havia era um sistema interno, cuja configuração não se pode identificar, propriamente, como uma forma de exploração do trabalho, seria uma escravidão não devidamente institucionalizada. (Souza, 2003, p.16).

Na escravidão interna pré-colonial africana, as pessoas eram transformadas em escravos por punição de algum crime ou dívida. Alguns teóricos identificam essa prática como diferente da escravidão comercial. Esse tipo contraditório de escravidão pode ser considerado uma forma menos agressiva de escravidão, pois os escravos poderiam ter acesso à terra, enquanto meio de produção. Segundo João José Reis (1992), argumenta-se que essa

variante da escravidão era atenuada devido a seus atores sociais partilharem da mesma cultura, com assimilação e da mesma religião.

Dessa forma, a perspectiva dos intelectuais africanos não apenas reconstruiu a história do continente, mas também evidenciou a centralidade do sujeito africano na produção de conhecimento africano sobre si mesmo. Ao recuperar memórias, valorizar tradições e desafiar narrativas coloniais, esses autores abriram caminho para uma abordagem crítica e sensível que conectou passado e presente. Essa retomada da história endógena preparou o terreno para compreender como a memória coletiva, as identidades culturais e os espaços de sociabilidade africanos, marcados pelos impactos do colonialismo, se manifestaram e se afirmaram na contemporaneidade, constituindo o próximo campo de análise deste estudo.

2.3 A Voz dos Intelectuais Africanos e a Reivindicação da Escrita da História de África

A história do continente africano é rica, no entanto, durante muito tempo, foi escrita por vozes europeias, a partir de uma perspectiva que ignorou e silenciou a diversidade cultural e as tradições dos povos africanos. Isso contribuiu significativamente para a desvalorização e para a distorção da verdadeira história de África. A colonização europeia deixou marcas devastadoras no continente africano, não apenas no campo econômico e social, mas também no imaginário coletivo. “Ela impôs narrativas raciais que desumanizaram os povos africanos e suas culturas, construindo uma imagem distorcida da África. Formaram-se discursos sobre critérios de afirmação da verdade sobre África e da sua tradução em discursos cientificamente credíveis” (Mudimbe 2013, p. 64).

A partir da década de 1980, começou a ganhar força um movimento crescente de pesquisadores africanos comprometidos com a reescrita e a reinterpretação da história do continente africano. Filósofos, artistas, historiadores e lideranças políticas passaram a se engajar ativamente na desconstrução das narrativas ocidentais sobre a África, propondo uma nova forma de olhar para o passado, desta vez a partir de dentro, com os olhos e as vozes dos próprios africanos. Ao reconstruir suas memórias e reconhecer o valor de suas culturas, os povos africanos reafirmam suas identidades, resgatam suas heranças e abrem caminhos para uma compreensão mais verdadeira, sensível e valorizada da África.

Neste sentido para compreender melhor e valorizar a história e as culturas africanas, tornou-se imprescindível recorrer à produção de teóricos e intelectuais africanos comprometidos com a crítica e a desconstrução dos paradigmas historiográficos de matriz colonial. Nesse sentido, destacam-se autores como Joseph Ki-Zerbo (2009), Achille Mbembe

(1993), Valentin-Yves Mudimbe (1993), Théophile Obenga (1988), Cheikh Anta Diop (1974) e Elikia M'Bokolo (2015). Todos compartilham o esforço de romper com as teorias raciais que sustentaram a ideia de inferioridade dos povos africanos, propondo uma reinterpretação da identidade africana que valoriza suas raízes, tradições e culturas.

Ao reescreverem a história de África a partir de uma perspectiva endógena, esses autores utilizam, inclusive, a literatura como ferramenta crítica para desconstruir estereótipos e preconceitos raciais impostos pelo pensamento colonial. Dessa forma, sua produção intelectual contribui significativamente para a reconstrução da memória histórica africana, reafirmando o protagonismo dos povos africanos em seus próprios processos históricos.

Nesse contexto, os estudos pós-coloniais surgem, nas décadas de 1970 e 1980, como uma abordagem teórica relevante em resposta aos movimentos de emancipação e aos processos de descolonização nos Estados africanos e asiáticos. O objetivo central dessa corrente é compreender como o mundo colonizado foi construído discursivamente sob a ótica do colonizador, assim como analisar de que forma o sujeito colonizado foi moldado a partir desses discursos hegemônicos. Ao evidenciar as relações de poder inscritas nas narrativas coloniais, os estudos pós-coloniais buscam desestabilizar essas construções e abrir espaço para novas formas de pensar a identidade, a cultura e a história dos povos anteriormente subjugados.

De acordo com estudiosos especializados em história africana, a tradição oral, especialmente a partir da década de 1960, constituiu um ponto de partida fundamental para a autoafirmação da narrativa histórica do continente, conferindo uma dimensão de humanidade e legitimidade aos povos africanos (Mbembe, 2001). No entanto, a partir de 1950 e 1960, intelectuais africanos, introduzidos no Ocidente, criaram possibilidades de auto inscrição no mundo, preocupados “com a diferença africana e com o que lhes havia sido expressamente negado: o direito à universalidade e, portanto, ao reconhecimento das contribuições africanas à constituição da humanidade” (Jewsiewicki; Mudimbe, 1993, p. 1).

Joseph Ki-Zerbo (2009) na sua obra *Para que quando África*, fala do continente africano como o berço da humanidade, com base em evidências arqueológicas e antropológicas que sustentam as origens da civilização e do conhecimento humano.

[...] foi a partir do continente africano que o Homo erectus, graças ao fogo descobriu (Prometeu também era africano) e graças ao biface – instrumento e arma muito eficientes -, pode migrar para a Europa: outrora, no Norte do planeta, coberto por calotas de gelada, a vida era impossível; não vestígios humanos na Europa, nos períodos mais recuados (Ki-Zerbo 2009, p. 25).

A civilização do Egito na Antiguidade mostrou que o continente africano, assim como outras regiões do mundo, desenvolveu sociedades complexas com avanços culturais, sociais e tecnológicos significativos, desafiando concepções que marginalizam a história africana (Niane, 2010).

[...] um desenvolvimento notável, atestado pelos cientistas e viajantes da época, tinha integrado a escrita com o saber e o poder da civilização autóctone. Nos séculos XII e XIV, a cidade de Tombuctu era mais escolarizada que a maioria das cidades análogas na Europa. Escolarizada em árabe, bem entendido, mas por vezes, as línguas subsaarianas também eram expressas na escrita árabe. Ali lecionavam no ensino superior cientistas e professores reconhecidos por seus pares – tanto da África quanto do mundo árabe e da Europa – os discípulos atravessam o Saara para ouvir os mestres de Tombuctu” (Niane, 2010, p. 167).

O historiador e antropólogo senegalês Cheikh Anta Diop (1974) desempenhou um papel fundamental na desconstrução da visão eurocêntrica que negava a historicidade das sociedades africanas. Chegando a questionar de forma contundente o mito de que a Europa seria o berço da civilização. Em seu livro *A origem africana da civilização: mito ou realidade*, Diop argumenta que

As civilizações africanas, especialmente a do antigo Egípto, tiveram um impacto significativo no desenvolvimento cultural científico e filosófico da humanidade, [...] pensem só que está raça de negros, hoje nossos escravos e objeto de nosso desprezo, é a própria raça a quem devemos nossas artes, ciências e até mesmo o uso da palavra! (Diop, 1974, p. 26).

O filósofo congolês Mundimbe (1994) ressalta que “os mitos raciais foram criados com o objetivo de inferiorizar a história do continente africano”. Nesse sentido, percebe-se que tais construções não apenas desvalorizavam os feitos históricos africanos, mas também moldavam a percepção das gerações futuras, legitimando a dominação colonial e o preconceito racial. “Categorias e sistemas conceptuais que dependem de uma ordem epistemológica ocidental foram responsáveis por ‘educar’ nosso olhar sobre o passado” (Mudimbe, 1988, p.9). Essa análise evidencia como a epistemologia colonial estruturou uma narrativa que invisibilizou os sujeitos africanos, tornando imprescindível a reconstrução crítica da história do continente africano a partir de perspectivas endógenas, que reconheçam a diversidade cultural e intelectual africana. A vasta riqueza cultural, simbólica e tecnológica da África contribuiu

para o desenvolvimento europeu e possibilitou a formação de sociedades complexas, resultantes da combinação de elementos africanos, europeus e de outras populações (Ki-Zerbo, 1980).

Durante muito tempo, nações modernas, julgou que povos sem escrita eram povos sem cultura. Esse conceito infundado começou a desmoronar após as duas últimas guerras, graças ao notável trabalho realizado por alguns dos grandes etnólogos do mundo inteiro. (Hampâté Bâ, 2010, p. 167)

Como se pode observar, a história universal foi criteriosamente estruturada de modo a enaltecer o mundo ocidental. Nesta lógica, o historiador africano (Obenga, 1988) evidencia que tais narrativas tendem a minimizar ou ignorar a relevância de processos históricos do continente africano. As divisões usuais europeias, não têm a mesma importância para todos (Obenga, 1988). Esse olhar eurocêntrico deixa em segundo plano a experiência africana, obscurecendo a riqueza das estratégias de resistência e a diversidade cultural do continente. A tradição de luta dos povos africanos contra a espoliação estrangeira foi invocada de norte a sul e de leste a oeste.

Como resultado, muitos africanos passaram a rejeitar sua própria identidade, esforçando-se para se encaixar nos padrões impostos pelo colonizador, o que gerou impactos profundos em sua autoestima e em sua cultura. Nesse contexto, “era preciso hierarquizar, segmentar e separar espécies humanas e, conseqüentemente, aqueles que receberam uma classificação racial foram condenados a habitar essa separação como se fosse o seu verdadeiro ser, odiando aquilo que é, para tentar ser aquilo que não é (Mbembe, 2014, p. 67).

O colonizador transmitiu uma imagem negativa do continente africano, retratando-o como um espaço marcado pela miséria, pela fome, pela guerra e pela servidão. Essa construção discursiva não se limitou à produção de estereótipos, mas integrou um projeto mais amplo de dominação simbólica, por meio do qual a África foi sistematicamente desumanizada e reduzida a um lugar de carência e atraso. Ao negar às sociedades africanas a complexidade histórica, cultural e intelectual, o discurso colonial produziu uma representação que legitimava a exploração e naturalizava a violência.

Nesse sentido, Lewis Gordon sustenta que toda forma de exploração colonial opera, em sua essência, como um mecanismo de negação da humanidade (Gordon, 2015). Essa proposição pode ser compreendida à luz de uma reflexão mais ampla sobre as concepções ocidentais do que significa ser humano. Em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Frantz Fanon elabora uma leitura de matriz existencialista ao afirmar que o humano não se define por uma essência imutável,

mas por uma condição aberta e inacabada. Nessa perspectiva, o Ser caracteriza-se pela indeterminação, uma vez que a consciência humana é móvel, histórica e relacional, resistindo a enquadramentos fixos e a definições permanentes (Fanon, 2008).

Entretanto, a experiência colonial atuou de forma contrária a essa compreensão do ser humano. No contexto do colonialismo, o sujeito negro foi privado dessa condição de abertura e passou a ser reduzido a uma identidade social fixa, construída a partir de estereótipos e classificações rígidas. Tal processo teve início com a exotização de sua imagem e foi posteriormente intensificado pela construção de concepções racializadas e racistas no imaginário ocidental. Como observa Gislene Santos (2002), até o século XIX, os europeus percebiam os povos negros como portadores de uma cultura exótica, visão marcada por um ambíguo sentimento de fascínio e repulsa.

Essas percepções não se constituíram de forma isolada ou episódica, mas integraram uma longa tradição cultural ocidental que sistematicamente desumanizou o homem negro, chegando a compará-lo a macacos e a reduzi-lo à condição de objeto inferior. Trata-se de um imaginário racial historicamente construído para legitimar a exploração, a escravidão e a dominação colonial. Esse legado evidencia a necessidade de uma reflexão crítica acerca da persistência dos estereótipos raciais e de seus efeitos duradouros nas relações sociais e culturais contemporâneas. Historicamente, diversas culturas ocidentais produziram representações racistas e estigmatizadas do homem negro, marcadas pela negação de sua plena humanidade.

Fanon ilustra de maneira contundente a naturalização desses discursos raciais ao relatar que, em diferentes espaços sociais que frequentava, eram reiteradas afirmações como: “o preto é um animal, o preto é ruim, o preto é malvado, o preto é feio, olhe, um preto! Faz frio, o preto treme porque sente frio, o menino [branco] treme porque tem medo do preto, [...] mamãe, o preto vai me comer” (Fanon, 2008, p. 106). Essas narrativas revelam como o racismo foi incorporado ao cotidiano, transmitido como um saber socialmente legitimado e internalizado desde a infância. Para Frantz Fanon (2008), portanto, o racismo não pode ser compreendido como uma simples manifestação de preconceitos individuais ou atitudes isoladas, mas como uma estrutura sistêmica de dominação, forjada no interior do colonialismo e reproduzida por meio de instituições, discursos científicos, práticas culturais e mecanismos simbólicos de poder. Essa estrutura racializada foi essencial para sustentar o projeto colonial europeu e consolidar a supremacia branca como norma social, política e epistemológica.

Durante a expansão europeia, os africanos especialmente os negros foram reiteradamente representados de forma depreciativa e estereotipada, descritos como selvagens, incivilizados e desprovidos de história (Mudimbe, 2013; Fanon, 2008). Embora infundadas, tais

representações exerceram impacto profundo na produção do conhecimento, na organização das sociedades coloniais e na legitimação das desigualdades raciais.

Com o tempo, o racismo tornou-se mais sofisticado, passando a se inscrever nas estruturas institucionais sob a aparência de neutralidade científica e tecnocrática, reforçando hierarquias de maneira menos explícita, porém igualmente eficaz. Diante desse cenário, torna-se imprescindível revisitar a história africana a partir das próprias sociedades que a constituíram, rompendo com narrativas que negaram sua humanidade, complexidade e agência histórica. Nesse sentido, observa-se que sociedades africanas pré-coloniais, como o Reino do Kongo e o Reino do Ndongo, desenvolveram sistemas religiosos e cosmológicos próprios, profundamente enraizados no cotidiano, na organização social e na preservação da memória coletiva. Nessas comunidades, o sagrado não se restringia a práticas rituais isoladas, mas estruturava modos de vida, fortalecia a coesão social e possibilitava a transmissão de valores, saberes e identidades entre gerações.

Essa compreensão da religiosidade como elemento constitutivo da vida social é essencial para interpretar, no presente, as formas de vivência da fé em Angola. A persistência dessa visão integrada da espiritualidade revela como práticas religiosas contemporâneas dialogam com tradições mais antigas, reelaborando símbolos e significados em contextos históricos distintos. Nesse sentido, ao evidenciar que as sociedades africanas pré-coloniais possuíam sistemas cosmológicos sofisticados, percebe-se como o racismo colonial ocultou e desvalorizou tradições espirituais que orientavam o cotidiano, transmitiam conhecimento e fortaleciam laços comunitários. A retomada dessas dimensões culturais ajuda a reconstruir a memória histórica africana a partir de suas próprias lógicas e valores. Desse modo, ao resgatar essas referências culturais e religiosas, torna-se possível superar leituras eurocêntricas que reduziram o passado africano a narrativas de dominação e violência, permitindo compreender a trajetória histórica dos povos africanos a partir de suas práticas simbólicas e redes de sociabilidade, como será apresentado no próximo capítulo.

CAPÍTULO III: HISTÓRIA PÚBLICA DO SANTUÁRIO DE SANTA ANA NA INTERFACE COM A MEMÓRIA, A EXPERIÊNCIA E O PERTENCIMENTO DOS FIÉIS EM ANGOLA

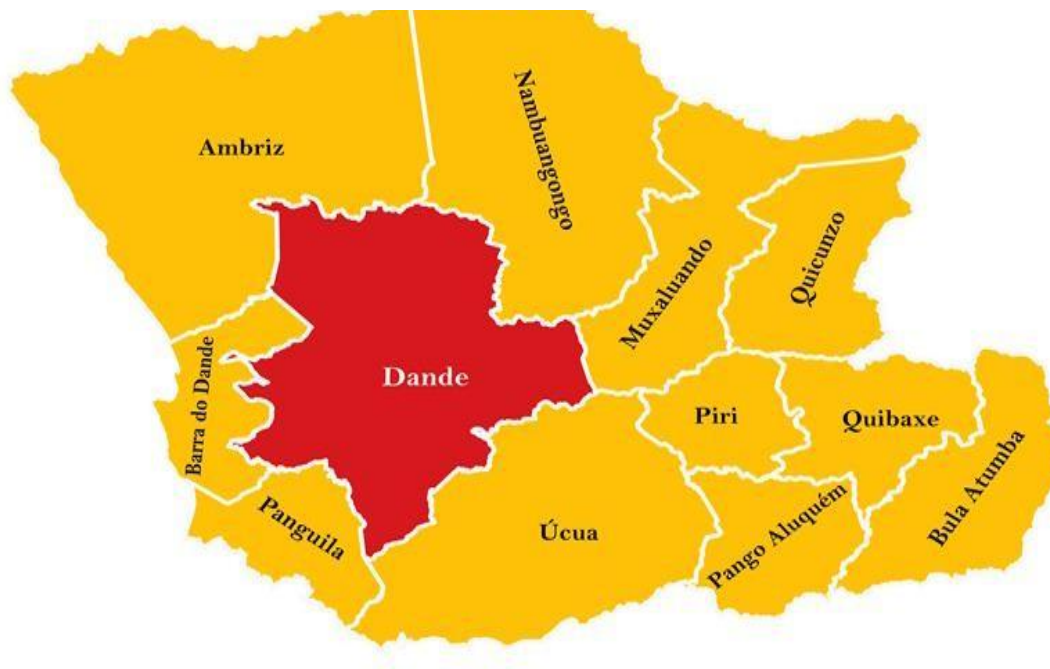
Há memórias que não desapareceram, foram deliberadamente silenciadas. Nos interstícios da história oficial, persistem saberes que não se conformaram à lógica classificatória do pensamento ocidental. Ao instituir seus próprios modos de produzir conhecimento como universais, o Ocidente não apenas organizou o mundo — também deslegitimou outras epistemologias, relegando-as ao campo do invisível, do primitivo ou do não científico. Contudo, essas memórias resistem. Elas sussurram nas margens, nos corpos, nas práticas e nas oralidades, desafiando o monopólio da razão moderna e reivindicando o direito de existir como conhecimento. (Epígrafe do autor, 2024)

Neste capítulo, propõe-se uma reflexão sobre a História Pública do Santuário de Santa Ana de Caxito, compreendida na interface entre memória, experiência e pertencimento dos fiéis locais de Caxito-Angola. O foco recai sobre o “chão da pesquisa”, isto é, o espaço geográfico onde se desenvolveu a pesquisa com seus interlocutores.

A investigação adota a metodologia benjaminiana, inspirada no pensamento do filósofo Walter Benjamin (1985), que valoriza a experiência, a memória e as múltiplas temporalidades como caminhos para a compreensão histórica. Os estudos sobre memória e religiosidade revelam-se profundamente significativos na contemporaneidade, pois permitem compreender como as comunidades reelaboram o passado e o inscrevem em suas práticas presentes. Nesse sentido, os interlocutores, homens e mulheres de diferentes idades e origens étnicas, atuam como guardiões de uma tradição histórica e espiritual que ultrapassa a dimensão individual, integrando-se à memória coletiva de Caxito, na província do Bengo.

A presente pesquisa foi desenvolvida na província do Bengo, situada ao norte de Angola, uma região que historicamente integrou o antigo Reino do Ndongo durante o período dos grandes reinos africanos. No quadro da nova reforma administrativa, a província do Bengo passou a contar com doze municípios, fruto da nova reorganização territorial que visa melhorar a gestão pública e promover um desenvolvimento mais equilibrado. A nova divisão administrativa do país contempla diversos municípios, conforme demonstram os anexos apresentados a seguir. Entre eles, destaca-se o município do Dande, cuja capital é a comuna de Caxito, local onde se situa o objeto central desta pesquisa.

Figura 9 - Mapa administrativo da Província do Bengo-Angola



Fonte: <https://bengo.gov.ao> › web › mapa-de-angola

É nesta região, representada no mapa como o município do Dande, que pulsa o coração desta pesquisa, um território onde a fé se entrelaça à história, e onde cada caminho, cada rosto e cada gesto revelam a profundidade da devoção ao Santuário de Santa Ana. A região caracteriza-se por uma ampla diversidade linguística, marcada pela convivência entre o português, o kimbundu e o kikongo, o que reflete a pluralidade cultural dos povos que nela habitam.

Criada oficialmente em 26 de abril de 1980, a província do Bengo possui uma extensão territorial de 31.371 km² e é habitada predominantemente pelos grupos étnicos ambundos e bakongos, que desempenham papel essencial na preservação das tradições locais e na construção da identidade regional. Assim, o município do Dande, com destaque para a comuna de Caxito, assume importância estratégica não apenas como centro administrativo, mas também como espaço simbólico e cultural que expressa a memória e a diversidade sociocultural da província do Bengo. Compreender a trajetória histórica dessa região implica reconhecer o valor de suas práticas cotidianas, tradições religiosas e expressões culturais, que constituem pilares fundamentais na construção da identidade local.

3.1 O Santuário de Santa Ana e os Sujeitos da Pesquisa

O Santuário de Santa Ana é reconhecido como um espaço sagrado, especialmente procurado por mulheres que enfrentam a dolorosa experiência da infertilidade e ali buscam, com fé e esperança, a graça da maternidade. A cada vela acesa, a cada prece silenciosa, a cada lágrima derramada aos pés da Santa, essas mulheres expressam não apenas um pedido, mas também sua vulnerabilidade, seu desejo mais profundo e a luta contra um sofrimento que ultrapassa o corpo e alcança a alma. No entanto, diante dessa devoção tão intensa e humana, emerge uma questão delicada e necessária; o que acontece com aquelas mulheres que, mesmo depois de tantas orações, peregrinações e esperanças, não alcançam a graça desejada? Como elas elaboram esse silêncio do milagre que não veio? Como ressignificam a fé diante da frustração, do luto e do peso social que muitas vezes associa a feminilidade à maternidade? Será que encontram no Santuário de Santa Ana de Caxito, apenas a dor da espera ou também novas formas de consolo, de espiritualidade e de pertencimento?

Problematizar essa questão nos permite perceber que o Santuário de Santa Ana, não é apenas um espaço de milagres anunciados, mas também de histórias interrompidas, emoções profundas e reconstruções silenciosas. Ali convivem a alegria das que alcançam a graça, a esperança daquelas que seguem aguardando, e o silêncio daquelas que precisam encontrar outros caminhos para existir integralmente, mesmo sem o filho tão sonhado. Assim, compreender a experiência dessas mulheres significa olhar não apenas para a maternidade conquistada, mas também para as formas como cada uma reelabora sua fé e sua identidade quando o milagre não se concretiza.

É nesse terreno sensível que se revela a força humana e espiritual que também habita o Santuário de Santa Ana. Sendo assim a origem do Santuário de Santa Ana de Caxito está intimamente ligada ao surgimento das primeiras povoações portuguesas na região do Dande e ao pedido da Rainha Nzinga Nbandi, inserindo-se, assim, no contexto da colonização e da consequente expansão do cristianismo de Angola.

Nesse sentido, o Santuário de Santa Ana não deve ser compreendido apenas como uma herança da presença missionária européia, mas como um espaço de ressignificação cultural e espiritual, onde os fiéis locais de- Caxito- Angola reinterpretaram e incorporaram elementos do catolicismo em diálogo com as tradições de matrizes simbólicas africanas e identitárias. O encontro entre a fé cristã e as tradições locais africanas deu origem a formas híbridas de religiosidade, expressando tanto a persistência da memória colonial quanto a força criadora das comunidades locais em reinventar o sagrado segundo suas experiências, linguagens e

valores próprios.

Dessa forma, o Santuário de Santa Ana de Caxito transcende o domínio religioso e adquire uma dimensão histórico-cultural e social, configurando-se como um território de memória. Ele testemunha não apenas a difusão do cristianismo em solo angolano, mas também o processo de resistência, adaptação e pertencimento de um povo que transformou este espaço sagrado em um lugar de encontro entre a fé, a história e a identidade coletiva. De acordo com o ancião Alberto Sambundo:

Em 1626 já havia uma povoação de portugueses na região, com igrejas e capelão no rio Dande”. Tal afirmação evidencia que a presença religiosa e missionária antecede o próprio processo de estruturação administrativa colonial, constituindo-se como um dos vetores da ocupação e da dominação simbólica do território de Caxito (Sambundo, 2023)⁶.

A devoção a Santa Ana, nessa região, ultrapassa o âmbito estritamente religioso; ela se inscreve como expressão de um patrimônio histórico-cultural híbrido, resultante do encontro entre tradições africanas e a fé cristã. Como gesto de fé e afirmação simbólica, a Rainha Njinga Mbandi mandou construir uma igreja em honra de Santa Ana na capital do Reino da Matamba, perpetuando a presença dessa figura santa no imaginário religioso angolano. Guapo ressalta que:

No ano de 1622, batizada com o nome cristão de Dona Ana de Sousa, a Rainha Njinga Mbandi, devota de Santa Ana, solicitou ao governador de Angola, almirante João Correia de Sousa Coutinho, a construção de um santuário em homenagem à santa, na capital do Reino do Matamba. (Guapo, 2015, p. 2).

Nesse sentido, observa-se que a devoção a Santa Ana, introduzida durante o período inicial da evangelização, consolidou-se como um elemento simbólico de resistência e apropriação cultural. Dessa continuidade histórica, a posterior construção do Santuário de Santa Ana de Caxito, em 1885, representa mais do que um marco arquitetônico da cristianização do município do Dande; é também a consagração, pela autoridade eclesiástica, de uma fé popular que havia sido reinterpretada e ressignificada pelos povos locais ao longo dos séculos (Fernando Moniz, 2023).⁷

Sendo assim, as contribuições de Guapo (2015) e Fernando Moniz (2023)

⁶ Ancião Alberto Sambundo, Secretário da Diocese de Caxito.

⁷ Reportagem concedida pelo Jornal da Rádio Eclésia de Caxito- Angola em 2023, durante a preparação das peregrinações em honra de Santa Ana.

complementam-se ao evidenciar que a edificação do Santuário de Caxito não surgiu isoladamente, mas como resultado de um processo histórico de continuidade da devoção a Santa Ana, iniciado com Njinga Mbandi no século XVII e transformado, com o tempo, em um símbolo da identidade religiosa e cultural do povo angolano.

Assim, o santuário de Santa Ana de Caxito constitui-se como elo entre fé, memória e ancestralidade, tornando-se um ponto de convergência entre a tradição católica introduzida pela colonização e as expressões espirituais africanas que nela encontraram novas formas de manifestação e continuidade. De acordo com Teresa da Silva Neto, Nzinga Mbandi viajou para Luanda em 1622 com o propósito de receber o batismo, atuando como embaixatriz de seu irmão Ngola Mbandi, então refugiado na ilha do Kwanza.

Esse deslocamento foi estratégico, porque a rainha pretendia intervir diretamente nos assuntos políticos do reino, articulando alianças entre diferentes povos com o objetivo de expulsar os portugueses e destituir Ari Kiluanji, considerado um falso rei aliado dos colonizadores. Nesse sentido, a adesão de Nzinga ao cristianismo deve ser interpretada não como um ato de submissão espiritual, mas como uma estratégia política sofisticada. A conversão funcionou como um recurso diplomático e simbólico que lhe permitiu negociar em condições de relativa igualdade com os europeus, ao mesmo tempo em que reorganizava, internamente, as forças de resistência.

É nesse contexto que, em 1622, Ngola Mbande dialoga com Nzinga e decide enviá-la como embaixadora do Reino do Ndongo à Luanda para negociar a paz com os portugueses, considerando que a guerra persistia e já trazia consequências devastadoras para ambos os lados (Melina, 2017, p. 67).

Essa confiança se explica pelo percurso da própria líder. A rainha Nzinga Mbandi, nascida por volta de 1582 e falecida em 1663, destaca-se como uma das figuras mais notáveis da história de Angola e da África Central. Filha de Ngola Kiluanji Kia Samba, soberano do Ndongo entre 1592 e 1617, e de sua concubina favorita, Kengela ka Nkombe, Nzinga formou-se desde cedo em um ambiente político complexo, no qual desenvolveu domínio da diplomacia, compreensão estratégica das dinâmicas regionais e sólida preparação militar. Esses atributos, cultivados ainda na juventude, explicam por que ela emergiu como liderança central em um período crítico, sendo capaz de articular negociações, enfrentar pressões coloniais e reorganizar forças internas para a defesa do seu povo.

Figura 10 - Rainha Nzinga Mbandi



Fonte: Achille-Devora. <https://www.npg.org.uk/collections/search/person/mp65325/>.

A designação de Nzinga para essa missão não ocorreu de forma aleatória; conforme indicam as fontes, sua participação na embaixada evidencia competências diplomáticas consolidadas, elevado discernimento estratégico e notável capacidade de liderança, elementos que contribuíram para sua projeção política no contexto das relações entre o Ndongo e os portugueses. “Ostentando várias insígnias de poder como descrito nas representações de época, ela se apresentou diante do governador português com postura séria, segura e imponente” (Melina, 2017, p. 67).

O célebre episódio em que Nzinga utiliza uma mulher de sua comitiva como cadeira reforça essa dimensão simbólica do poder. Diante da tentativa dos portugueses de colocá-la em posição inferior, a rainha recusou qualquer gesto que pudesse indicar subserviência. Ao improvisar seu próprio assento, Nzinga enviou um claro sinal de soberania, autoridade e autonomia política, rejeitando a hierarquia colonial que se tentava impor. “Esse gesto, amplamente comentado pelas fontes, foi mais do que uma afronta: tratou-se de uma afirmação calculada de sua dignidade como governante e de sua recusa em ser tratada como vassala” (Melina, 2017, p. 67).

Assim, durante as negociações em Luanda, Nzinga não apenas questionou os códigos

simbólicos que sustentavam a ordem colonial, mas também analisou de forma acurada as dinâmicas de poder que orientavam as relações entre o Estado português e os diferentes atores políticos da região. Sua permanência nesse ambiente possibilitou-lhe apreender o funcionamento das alianças, dos protocolos e das estratégias empregadas pelos europeus, conhecimento fundamental para sua afirmação posterior como autoridade central no Ndongo”. Diante desse cenário complexo, a conversão ao catolicismo se apresentou como uma alternativa estratégica de grande potencial.

Ao assumir oficialmente a fé cristã, Nzinga passou a usufruir de uma identidade política valorizada pelos portugueses, o que lhe conferiu maior margem de manobra nas negociações. A conversão, portanto, não deve ser compreendida como abdicação de suas raízes ou crenças, mas como uma decisão tática que visava legitimar sua posição, ampliar suas alianças e fortalecer sua atuação diplomática em um momento decisivo da história angolana. A conversão ao catolicismo lhe pareceu uma boa estratégia para adquirir a identidade católica. Em 1622, Nzinga é batizada e recebe o nome de Dona Ana de Sousa (Fonseca, 2012).

A rainha instrumentalizou o batismo como meio de fortalecimento do seu poder político e espiritual, utilizando a linguagem e os símbolos da fé cristã para proteger os interesses do Ndongo e consolidar uma unidade identitária frente ao invasor europeu. A astúcia política de Nzinga Mbandi consistiu, portanto, em transformar o rito cristão em ferramenta de afirmação soberana. O nome Ana de Sousa, que adotou no batismo, converteu-se em um símbolo de dupla pertença à fé católica e à tradição ancestral do Ndongo refletindo o modo como os povos de Angola reinterpretaram as heranças coloniais. Assim, a posterior fundação do Santuário de Santa Ana de Caxito pode ser vista como expressão dessa continuidade espiritual, em que a devoção herdada da rainha se entrelaça à memória coletiva e à ancestralidade local.

O Santuário, nesse contexto, não é apenas um espaço de culto cristão, mas também é um espaço simbólico e de preservação da identidade cultural, onde os elementos do passado dialogam com o presente. Em suas práticas devocionais, na oralidade dos anciãos e na fé dos peregrinos, perpetuam-se os ecos da sabedoria ancestral, mostrando que a história da fé em Santa Ana, em Caxito, é igualmente a história de uma espiritualidade de resistência, nascida da astúcia de uma rainha que soube unir o sagrado e o político para defender seu povo.

Figura 11 - Interior do Santuário de Santa Ana de Caxito-Angola



Fonte: Arquivo do pesquisador (2024)

Figura 12 - Exterior do Santuário de Santa Ana de Caxito-Angola



Fonte: Arquivo do Pesquisador

A partir do relato de Antônio de Oliveira Cadornega (1972), observa-se que a fundação da Igreja de Santa Ana de Caxito remonta a um contexto histórico marcado pela expansão da fé católica e pela consolidação das estruturas coloniais no território angolano. Por volta da década de 1680, no Morro do Dande, uma família portuguesa, movida pela necessidade de exercer sua fé e prática religiosa, solicitou ao governador Pires de Saldanha de Sousa a construção de uma vila sob a proteção de Santa Ana. Dessa iniciativa surgiu a Igreja de Santa Ana, da qual o atual Santuário é parte integrante, e que, ao longo dos séculos, se consolidou como uma importante referência espiritual e cultural na região.

Entretanto, compreender a importância do Santuário de Santa Ana apenas sob a ótica das ações coloniais seria insuficiente. É fundamental reconhecer que, ao longo do tempo, esse espaço foi apropriado, ressignificado e mantido vivo pelas comunidades locais de Caxito, que nele inscreveram suas próprias experiências de fé, resistência e pertença. Ouvir a memória e a experiência dos fiéis do Santuário de Santa Ana de Caxito constitui, portanto, um gesto de reconhecimento e valorização de sujeitos historicamente invisibilizados.

Ao trazer à tona as vozes desses homens e mulheres, afirma-se que eles também são protagonistas da construção da história local, contribuindo para a tessitura de uma memória plural, uma memória enraizada na vida cotidiana e sustentada pela força da espiritualidade coletiva que dá sentido ao lugar até os dias de hoje. Ao dar ouvido a essas vozes, desvia-se da narrativa única e elitista que, por tanto tempo, dominou os registros históricos oficiais. Como observa Walsh (2008, p. 137), “a subalternização nega a existência plena desses sujeitos, fazendo com que os povos e comunidades indígenas apareçam como bárbaros, não-modernos e não-civilizados, e os povos e comunidades negras [...] como não-existentes”.

Assim, compreender o Santuário de Santa Ana de Caxito implica reconhecer que ele é mais do que um legado do colonialismo português: trata-se de um território de memória, continuamente reconstruído pelas práticas e significados atribuídos pelas comunidades locais, que nele expressam sua fé, sua história e sua resistência cultural. Reconstruir as memórias enterradas desses fiéis é um ato de justiça epistêmica, um exercício de escuta afetiva que reconhece nos devotos do Santuário de Santa Ana de Caxito os guardiões de uma história viva, que resiste e se reinventa fora dos grandes centros de poder de Angola. Essa dimensão da memória viva conecta-se à reflexão de Walter Benjamin, para quem:

A experiência que passa de boca em boca é a fonte a que recorrem todos os narradores. E, dentre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos (Benjamin, 2012, p. 214).

A partir dessa perspectiva, o testemunho dos fiéis de Santa Ana de Caxito pode ser compreendido como uma forma *de Erfahrung*⁸, isto é, uma experiência compartilhada e transmitida coletivamente, enraizada na tradição e na oralidade. É por meio dessas narrativas orais, carregadas de emoção, memória e espiritualidade, que se preserva e se atualiza o sentido histórico e simbólico do Santuário de Santa Ana de Caxito, reafirmando a importância da voz popular como fonte legítima de produção do saber histórico. Longe de se pautar somente na pura objetividade do que foi recebido, faz parte da *Erfahrung* a ligação entre quem diz e quem recebe um ensinamento, segundo a comunidade de experiências de sua época. Isto é, quanto menos algo é passado de forma explicada, mais o que foi passado pode ser considerado como experiência por aquele que o recebeu, e mais sua vida será modificada por uma sabedoria prática. (Benjamin, 2012).

No contexto religioso, entre os fiéis do Santuário de Santa Ana, a transmissão de ensinamentos não ocorre só por meio de textos bíblicos, mas também através de histórias narradas, compartilhadas e de práticas coletivas. Quando falamos sobre tradição e experiência, a comunidade tem um papel importante, não apenas como guardiã dos conhecimentos, mas também os compartilhavam ativamente. Esse acúmulo de saberes não é somente uma lista de informações que vão se juntando uma após a outra. Em vez disso, essas experiências são construídas e fortalecidas ao longo do tempo, formando uma base sólida que está ligada à tradição.

Sendo assim, para Benjamin, a experiência é algo que vem de um grupo de pessoas que vivem em uma mesma comunidade ou região, e que compartilham suas histórias e conhecimentos ao longo do tempo.

O modo prático é uma característica de muitos narradores natos. (...). Tudo isso aponta para o parentesco entre esse senso prático e a natureza da verdadeira narrativa. Ela traz sempre consigo, de forma aberta ou latente, uma utilidade. Essa utilidade pode consistir por vezes num ensinamento moral, ou numa sugestão prática, ou também num provérbio ou norma de vida – de qualquer maneira, o narrador é um homem que sabe dar conselhos aos ouvintes Benjamin, 2012, p.216).

Quando um fiel escuta a narrativa de outro, ele não está simplesmente recebendo palavras; está partilhando de uma experiência que toca sua alma, desperta lembranças e o faz sentir-se parte de uma história maior. Narrativas que carregam experiências e é nelas que se encontra a força da memória e da cultura que nos une. Nesse sentido, como lembra Walter

⁸ É uma palavra alemã que significa experiência

Benjamin (1985), o narrador, com a alma, o olhar e a mão, trabalha a matéria-prima da experiência, transformando-a em palavra viva que partilha sentido e pertencimento. No que diz respeito ao narrador, Benjamin trata da relação artesanal entre o narrador e sua matéria, indagando se “não seria sua tarefa trabalhar a matéria-prima da experiência própria e a alheia transformando-a num produto sólido, útil e único?” (Benjamin, 2012, p. 239). Assim, ao ouvirmos as narrativas e experiências dos fiéis, estamos também testemunhando a força de suas memórias e a importância de suas vivências na construção de uma comunidade resiliente e unida. Percebemos, ainda, os diferentes sujeitos com suas experiências, valores, crenças e modos de vida, enfim, com sua própria cultura (Paim; Picolli, 2007).

Essa reflexão leva-nos a questionar: quem são, afinal, os narradores contemporâneos da memória coletiva de Caxito? Se Benjamin via no narrador o artesão da experiência, poderíamos reconhecer nos fiéis do Santuário de Santa Ana esses novos artesãos da memória, cujas histórias tecem o tecido simbólico da comunidade religiosa? Esses fiéis religiosos do Santuário de Santa Ana de Caxito atuam como guardiões e transmissores de tradições, valores e histórias que fazem parte da identidade de sua comunidade. Mesmo diante das transformações impostas pelo tempo, a memória coletiva dos interlocutores da pesquisa mantém viva a essência das práticas religiosas, rituais e conhecimentos culturais, funcionando como uma espécie de memória viva da cultura local.

É nesse ponto que se estabelece uma convergência entre a experiência dos fiéis do Santuário de Santa Ana e o pensamento de Amadou Hampâté Bâ (2010), para quem a tradição viva é sustentada pelos homens e mulheres que a encarnam e a transmitem oralmente, garantindo sua continuidade ao longo das gerações. Essa aproximação entre memória, experiência e pertencimento evidencia não apenas a centralidade do Santuário de Santa Ana na vida religiosa e social da comunidade local de Caxito, mas também aponta para sua condição de patrimônio cultural.

Ao consolidar-se como espaço de fé, memória viva e resistência simbólica, o Santuário não se limita a cumprir funções espirituais; ele se inscreve como um território carregado de valores históricos, sociais e culturais que atravessam gerações, tornando-se um elo entre a experiência vivida e a preservação da identidade coletiva. É nesse sentido que se estabelece a ponte entre a vivência concreta dos fiéis de Santa Ana, marcada pelas práticas, narrativas e rituais, e a reflexão sobre patrimônio, entendida não apenas como herança material ou arquitetônica, mas também como expressão da memória coletiva e da identidade cultural da comunidade. Dessa forma, ao avançarmos sobre as percepções sobre o Santuário de Santa Ana enquanto patrimônio cultural, evidencia-se a interface entre o sagrado e o patrimônio,

mostrando como a experiência religiosa e a memória histórica se entrelaçam para consolidar a significação do espaço.

3.2 Santuário de Santa Ana: patrimônio cultural

Desde a Antiguidade, o conceito de patrimônio nasce vinculado ao universo jurídico e familiar. Sua raiz etimológica, do latim *patrimonium*, designa aquilo que é transmitido “pelo pai”, ou “em nome do pai”, referindo-se aos bens materiais, aos direitos, às terras e riquezas que garantiam a continuidade da linhagem masculina numa sociedade patriarcal. Nesse sentido original, o patrimônio era uma categoria estritamente privada, individualizada, voltada à proteção dos interesses familiares e estruturada a partir da autoridade do *pater familias*. Esses bens incluem a mulher, os filhos, os escravizados, os animais, além dos bens móveis e imóveis.

Essa concepção corresponde a uma visão concreta e contabilizável de patrimônio, em que os valores jurídicos estavam centrados na posse, na transmissão e no controle material. Françoise Choay, referindo-se ao patrimônio histórico, salienta que a noção de patrimônio, em sua origem, esteve ligada “às estruturas familiares, econômicas e jurídicas de uma sociedade estável, enraizada no espaço e no tempo” (Choay, 2006, p. 11). Assim, a herança não dizia respeito a valores simbólicos, mas constituía um universo de bens tangíveis que garantiam continuidade, estabilidade e identidade familiar.

Dominique Poulot (2003) aprofunda essa compreensão ao destacar que o conceito de patrimônio se define por intermédio de seu valor histórico, e não monetário, entendendo-o como intermediário de uma genealogia, isto é, como um bem cujo valor de transmissão remete a uma história, a uma origem:

Para o direito romano, responsável pela formação de parte da consciência ocidental, o patrimônio é o conjunto dos bens familiares considerados não segundo seu valor pecuniário, mas segundo sua condição de bens-para-transmitir. Tal traço os diferencia de forma absoluta dos demais bens que, de modo geral, ‘não estão inscritos num status [...], e sim considerados em separado dentro de um mundo de objetos que possuem um valor próprio, atribuído exclusivamente pela troca e pela moeda’. De fato, na cultura do *patrimonium*, ‘a norma social pedia que aquilo que fosse possuído por alguém devia ter sido transmitido através de herança paterna e aquilo que tinha sido herdado devia ser transmitido. “O termo ‘patrimônio’ remete assim a um bem de herança que, segundo Littré, por exemplo, ‘descende conforme as leis dos pais e das mães aos filhos’. Ele não evoca a priori o tesouro ou a obra-prima, mas envolve a reivindicação

de uma genealogia (Poulot, 2003, p. 35).

No período renascentista, verifica-se uma ruptura com a ordem natural e o surgimento do pensamento iluminista, que adota uma visão eurocêntrica e racional, revitalizando o interesse pela Antiguidade Clássica e, conseqüentemente, pelas expressões materiais da fé. Nesse contexto, os templos, igrejas e santuários de Santa Ana, antes concebidos primordialmente como espaços de culto, passam a ser vistos também como testemunhos artísticos e históricos da espiritualidade humana, impulsionados pelo renovado interesse renascentista pela Antiguidade Clássica e, conseqüentemente, pelas expressões materiais da fé. Nesse sentido, observa-se a emergência de uma nova sensibilidade histórica, na qual o valor devocional se combina com o valor estético e documental do sagrado. Françoise Choay (2001, p. 28) ressalta que o Renascimento é o “[...] momento em que surge o projeto, até então impensável, de estudar e conservar um edifício unicamente pelo fato de ele ser um testemunho da história e uma obra de arte”.

Essa nova perspectiva introduz o princípio da preservação do sagrado enquanto herança estética e cultural, deslocando o sentido do patrimônio religioso de um bem estritamente devocional para um objeto de contemplação histórica e artística. Com o avanço do pensamento moderno e, sobretudo, após a Revolução Francesa, a noção de patrimônio desloca-se progressivamente de uma referência privada vinculada às elites monárquicas e à Igreja para uma esfera coletiva e nacional. O patrimônio religioso, nesse processo, assume papel ambíguo: por um lado, é incorporado ao discurso da memória nacional como símbolo da continuidade histórica e cultural; por outro, é submetido à lógica laica do Estado, que busca controlar e redefinir o sentido dos bens religiosos dentro de uma narrativa cívica e indenitária.

Sob a égide do valor nacional, amplia-se o conceito de monumento histórico, que passa a incluir não apenas vestígios greco-romanos, mas também as antiguidades cristãs, as catedrais góticas e as igrejas barrocas, consideradas expressões da genialidade artística e espiritual europeia. Conforme observa Choay (2001, p. 116), “[...] além dos vestígios greco-romanos que ficaram em solo francês, as antiguidades nacionais (celtas, intermediárias góticas) e as obras de arquitetura clássica e neoclássica” passam a integrar o novo repertório da memória nacional.

Entretanto, como alerta Choay (2001, p. 9), “esse processo de seleção e consagração do patrimônio foi profundamente influenciado pelas dinâmicas de poder da aristocracia, da Igreja e da burguesia, o que produziu uma visão hierarquizada e eurocêntrica da herança cultural”.

Essa perspectiva moldou o conceito de patrimônio religioso, frequentemente limitado à monumentalidade e aos símbolos de poder e dominação do colonizador europeu, em detrimento das manifestações espirituais locais e populares.

Nas últimas décadas do século XX, essa visão reducionista passou a ser amplamente questionada. O conceito de patrimônio religioso foi ampliado e ressignificado, de modo a incorporar não apenas as grandes construções e obras de arte sacra, mas também os ritos, as festas, as peregrinações e as devoções cotidianas que expressam a fé viva das comunidades. Como afirmam Funari e Pelegrini (2006, p. 31-32), o patrimônio passou a incluir “as diversas referências culturais dos povos, pela percepção de bens culturais nas dimensões das experiências do dia a dia e nas realizações intangíveis”. Assim, o patrimônio religioso é compreendido hoje como uma expressão integral do sagrado, que articula dimensões materiais e imateriais, individuais e coletivas, históricas e espirituais, constituindo um dos pilares fundamentais da memória e da identidade cultural dos povos. Choay, ressalta que;

A intensificação desse processo resultou na ampliação do conceito de patrimônio histórico, e passou a abranger novas categorias e edificações, além de conjuntos urbanos e do chamado patrimônio material. O atual conceito de patrimônio histórico estaria, portanto, subdividido em duas categorias”. O patrimônio material, voltado para os testemunhos físicos do passado, e o patrimônio imaterial, voltado para os testemunhos do passado cuja importância não estaria na dimensão física – para os saberes, tradições orais, modos de fazer, ritos (Choay, 1995, p.9).

No contexto do século XXI, o conceito de “patrimônio” é reinterpretado como uma representação abrangente dos bens materiais e imateriais, passando a ser denominado como patrimônio cultural, com objetivo de incorporar a diversidade cultural das sociedades. (Poulot, 2009). O conceito foi ampliado para além da dimensão “pedra cal” para incluir não apenas os bens, materiais construídos, mas também outros elementos culturais imateriais. Antes, a preservação concentrava-se em edifícios de “pedra cal”, que eram prioridade na ação do Estado, especialmente em situações de ameaça de destruição.

O patrimônio pedra e cal é limitado, pois se concentra apenas em bens materiais antigos e arquitetônicos e não considera a riqueza do patrimônio imaterial, que inclui tradições, saberes, práticas e expressões culturais, como vimos nas memórias dos fiéis do Santuário de Santa Ana (Fonseca, 2009). O patrimônio não deve ser apenas um reflexo da diversidade cultural da elite, mas devem também refletir as práticas culturais e a apropriação da população, ou seja, não se deve ignorar a cultura popular em favor da cultura erudita (Fonseca, 2009), o que ficou bem

nítido nas memórias colhidas nesta pesquisa.

O patrimônio cultural é definido a partir da identidade e da valoração que um determinado bem (objeto) tem para seu grupo social. A definição de valor aos bens culturais, portanto, está ligada à transmissão da história e dos valores de cada sociedade. Menezes diz que: “para se compreender o patrimônio cultural, é preciso atentar para as relações existentes entre os 'bens patrimoniais' e a sociedade que os produziu” (1996, p 94). Assim, ele se torna um patrimônio porque as pessoas se reconhecem nele e o consideram valioso para sua identidade e história.

Portanto, são as histórias dos fiéis da região de Caxito que nos interessam, já que o Santuário de Santa Ana transcende sua função como espaço de devoção, assumindo-se como patrimônio que representa uma expressão viva da história, do cristianismo e da identidade cultural da comunidade local. A arquitetura do santuário expressa influências da colonização portuguesa, enquanto sua dimensão religiosa e social o consolida como um lugar de encontro, devoção e preservação das tradições culturais de Caxito. De acordo com o Regulamento do Patrimônio Cultural Imóvel, instituído pelo Decreto Presidencial n.º 53/13, a classificação dos bens culturais fundamenta-se na relevância histórica, arquitetônica, simbólica e social que estes representam para a coletividade.

Nesse sentido, o Santuário de Santa Ana, pertencente à diocese do Bengo, configura-se como um patrimônio religioso de notável valor histórico e cultural, expressando, por meio de sua materialidade e de suas práticas devocionais, a continuidade das tradições espirituais que estruturam a identidade sociocultural de Caxito. Para o ancião Alberto Sambundo⁹ (2023) o Santuário de Santa Ana foi tombado como patrimônio religioso da província do Bengo-Caxito, devido ao seu significado e valor histórico, cultural e simbólico. É nesse contexto que o Santuário de Santa Ana se consolida como um bem coletivo, reconhecido e valorizado pelos fiéis desta pesquisa como parte integrante de sua história e do seu cotidiano (Menezes, 2012).

O valor afetivo atribuído a esse patrimônio cultural religioso está profundamente vinculado às memórias individuais e coletivas, aos sentimentos de pertencimento e às experiências espirituais compartilhadas, constituindo um referencial identitário para os habitantes de Caxito.

⁹ A conversa com o ancião Alberto Sambundo foi conduzida com base no princípio da autoridade compartilhada, em um diálogo informal realizado nas dependências do cartório da Paróquia da Igreja de Santa Ana de Caxito.

Figura 13 - Placa do Santuário de Santa Ana de Caxito



Fonte: Arquivo do Pesquisador (2024)

A partir dessa concepção, compreende-se que o patrimônio cultural religioso não se restringe à sua materialidade visível, mas abrange as práticas, crenças e valores que conferem sentido à experiência humana no tempo. Nesse contexto, o patrimônio se torna também um instrumento de memória viva, no qual a fé, a devoção e a identidade coletiva se entrelaçam. De acordo com Funari e Pelegrini (2006), o patrimônio, em suas origens, está profundamente vinculado à disseminação do cristianismo e à ação da Igreja Católica, que foi uma das principais instituições responsáveis por organizar, conservar e difundir os bens simbólicos da fé no mundo ocidental. Os templos, relíquias, imagens sacras e festas religiosas constituíram os primeiros elementos de preservação da memória coletiva das comunidades cristãs, representando não apenas a expressão do sagrado, mas também formas de sociabilidade, educação moral e transmissão de valores culturais.

Nessa perspectiva, o Santuário de Santa Ana de Caxito se insere plenamente como um patrimônio histórico-cultural e religioso, uma vez que sua existência reflete a confluência entre fé, memória e identidade local. Mais do que um espaço de culto, o Santuário é um testemunho material e simbólico da continuidade das tradições espirituais angolanas, integrando elementos da religiosidade cristã e das práticas culturais locais. Ele expressa a resistência e a reinterpretação da fé no contexto pós-colonial, reafirmando o valor do sagrado como elemento estruturante da vida comunitária. Assim, a preservação do Santuário não se limita ao seu valor arquitetônico ou histórico, mas está ligada à dimensão imaterial da devoção popular, às narrativas dos fiéis e à sua função como lugar de memória (Nora, 1989), onde o passado se atualiza continuamente nas práticas de fé e nas expressões de pertença coletiva. Pelegrini, argumenta que;

A partir da Antiguidade tardia (séculos IV-V) e, em especial, na Idade Média séculos VI-XV), ao caráter aristocrático do patrimônio acrescentou-se outro, simbólico e coletivo: o religioso. Ainda que o caráter aristocrático tenha se mantido, elevaram-se à categoria de valores sociais compartilhados os sentimentos religiosos, em uma pletera de formas materiais espirituais. Funari; (Pelegri, 2006, p. 11).

Nesse contexto, o patrimônio adquire significados específicos, inclusive para o público leigo, manifestando-se sobretudo nas práticas de veneração aos santos, que evidenciam a valorização dos rituais e na preservação de relíquias sacras, que expressam a valorização de objetos e espaços dotados de sacralidade. É nesse ambiente que se criam e mantêm os laços de sociabilidade, compartilhando vivências que vão muito além do rito religioso, alcançando a dimensão afetiva e cultural das pessoas.

A cada celebração e festividade no Santuário de Santa Ana de Caxito, a tradição é continuamente atualizada, conectando o passado ao presente e assegurando sua continuidade no futuro, ao mesmo tempo em que reforça e alimenta a memória coletiva do grupo. (Halbwachs ressalta que;

Não há memória coletiva que não aconteça em um contexto espacial. Ora, o espaço é uma realidade que dura: nossas impressões se sucedem umas às outras, nada permanece em nosso espírito e não compreenderíamos que seja possível retomar o passado se ele não estivesse conservado no ambiente material que nos circunda. É ao espaço, ao nosso espaço – o espaço que ocupamos, por onde passamos muitas vezes, a que sempre temos acesso e que, de qualquer maneira, nossa imaginação ou nosso pensamento a cada instante é capaz de reconstruir que devemos voltar nossa atenção, é nele que nosso pensamento tem de se fixar para que essa ou aquela categoria de lembranças reapareça (Halbwachs, 2006, p. 170).

Sendo assim práticas culturais dos devotos de Santa Ana de Caxito persistem até os dias atuais como memórias transmitidas intergeracionalmente, por meio das práticas religiosas, sendo reafirmadas a cada celebração. As devoções e celebrações realizadas no Santuário de Santa Ana reúnem milhares de fiéis, que encontram neste espaço sagrado uma oportunidade para reafirmar suas histórias, valores e memórias. A cada festa, as gerações mais antigas transmitem aos mais jovens não apenas narrativas, mas também sentimentos que se renovam a cada rito, mantendo viva uma tradição essencial para a continuidade da identidade local.

Entretanto, a escassez de literatura científica que aborda especificamente o Santuário de Santa Ana, como patrimônio cultural da província do Bengo evidencia uma lacuna no

conhecimento sobre esse patrimônio imaterial e simbólico. Diante disso, as memórias que foram colhidas nest a pesquisa possibilitam documentar e preservar histórias pessoais e coletivas, fortalecendo a identidade cultural e abrindo caminhos para futuras pesquisas que valorizem essa rica expressão cultural.

É importante destacar que, de acordo com as políticas públicas do Ministério da Cultura em Angola, o patrimônio histórico e cultural é reconhecido como um conjunto de bens materiais e imateriais que refletem a diversidade e a riqueza da identidade cultural nacional. A problemática da salvaguarda e valorização do patrimônio cultural é abordada nas políticas públicas da República de Angola desde a sua Constituição, passando pela política cultural e finalizando com a lei do patrimônio cultural.

A Cra¹⁰ (Angola, 2010, p. 30, 33) expressa claramente, nos seus artigos 79º e 87º, o direito de acesso de qualquer cidadão angolano à cultura e, conseqüentemente, à conservação e à valorização do patrimônio histórico, cultural e artístico, nos seguintes termos:

O Estado promove o acesso de todos à alfabetização, ao ensino, à cultura e ao desporto, estimulando a participação dos diversos agentes particulares na sua efetivação, nos termos da lei. (Artigo 79º) Os cidadãos e as comunidades têm direito ao respeito, valorização e preservação da sua identidade cultural, linguística e artística. O Estado promove e estimula a conservação e valorização do patrimônio histórico, cultural e artístico do povo angolano (Artigo 87º).

Na perspectiva da integração efetiva da cultura nas políticas de desenvolvimento tal como estipulado pela Constituição, o Governo Angolano aprovou desde janeiro de 2011, através do Decreto nº 15/2011, a Política Cultural de Angola para um período de 10 anos (Angola, 2014), a qual reconhece a cultura como um componente de grande importância. O Governo, em nível central e local, apelou às comunidades locais e à sociedade civil para promover e apoiar todas as iniciativas voltadas à preservação, valorização e gestão de bens patrimoniais, tal como descrito na Lei nº 14/05 do Patrimônio Cultural.

A presente Lei estabelece as bases da política e do regime de protecção e valorização do Património Cultural considerado como de interesse relevante para compreensão, permanência e construção da identidade cultural angolana. A política do Património Cultural integra as acções promovidas pelo Estado, Governos Provinciais, Administrações locais, associações e diferentes sensibilidades da Sociedade Civil, visando assegurar no espaço nacional a efetivação do direito à Cultura e à fruição cultural nos vários domínios da vida Social.

¹⁰ Constituição da República de Angola

(Artigo 1º) (Angola, 2008, p.7).

No artigo 4º, a Lei enfatiza a importância de uma gestão participativa para melhor proteção e valorização do patrimônio cultural nacional:

O Estado, através do Ministério de tutela, dos Governos Provinciais e das Administrações Locais devem procurar promover a sensibilização e a participação dos cidadãos na salvaguarda do Património Cultural e assegurar as condições da sua fruição. As populações devem ser associadas às medidas de protecção e de conservação e solicitadas a colaborar na dignificação, defesa e fruição do Património Cultural (Artigo 4º) (Angola, 2008, p. 8).

Por um lado, o Instituto Nacional do Patrimônio Cultural (INPC), órgão sob tutela do Ministério da Cultura, tem como missão assegurar o inventário, a documentação, a classificação e a identificação de todos os monumentos, sítios e do patrimônio imaterial de Angola, preparando instrumentos que garantam a sua gestão e a preservação de valores como homogeneidade, autenticidade, integridade e singularidade. Nesse contexto, a salvaguarda do patrimônio cultural não se limita à materialidade das construções, mas insere-se também na memória e na experiência religiosa dos fiéis do Santuário de Santa Ana de Caxito, espaço que transcende o valor tangível e se consolida como território de fé, identidade e transmissão intergeracional de saberes espirituais.

Essa dimensão do patrimônio manifesta-se, portanto, tanto nos bens materiais quanto nas expressões imateriais, refletindo valores, práticas e memórias das pessoas que dão sentido e vitalidade às celebrações. A festa de Santa Ana não se limita a uma manifestação devocional, mas configura-se como uma complexa trama social e simbólica, na qual organizadores, devotos, turistas e observadores interagem em um processo histórico e coletivo de resignificação do sagrado. Como afirmam Zanolli, Costilla e Estruch (2010, p. 33), as celebrações religiosas são “espaços privilegiados de sociabilidade e recriação cultural, nos quais se atualizam as tradições, se reafirmam as identidades e se constroem sentidos de pertencimento”.

Este espaço sagrado reafirma não apenas a devoção à santa padroeira, mas também o vínculo social e identitário que sustenta a própria noção de patrimônio cultural religioso. Nesse horizonte, o patrimônio religioso, mais do que um conjunto de bens ou práticas de fé, expressa uma dinâmica social em constante (re)construção, sustentada por sujeitos que produzem e transmitem significados. Assim, as agências e os atores internacionais que reconhecem esses devotos como portadores de cultura evidenciam o papel central das

comunidades na criação, manutenção e transmissão do patrimônio imaterial.

Nesse sentido, a compreensão do patrimônio religioso, como o do Santuário de Santa Ana, exige reconhecer o papel ativo da comunidade local de Angola-Caxito na construção e na continuidade de suas tradições. Conforme destacam Zanolli, Costilla e Estruch:

Tais sujeitos “possuem os saberes que dão forma e dão conta desse patrimônio imaterial que se busca proteger”, sendo mais apropriado concebê-los como criadores e transmissores de cultura, agentes que tornam o patrimônio um fato social, um fenômeno que transcende o indivíduo e se renova por meio de suas expressões, práticas e reproduções coletivas (Zanolli, Costilla e Estruch, 2010, p. 33)

Essa visão dialoga com a perspectiva de Achille Mbembe, (2014) para quem o pós-colonial, não é apenas um período histórico posterior à colonização, mas uma condição existencial, marcada por continuidades e rupturas com o passado colonial. O poder, nesses contextos, manifesta-se não apenas através das instituições políticas, mas também nos gestos, rituais, práticas culturais e religiosas, que encenam e, por vezes, reproduzem as lógicas da dominação, mas também abrem brechas para a reinvenção e afirmação das identidades subalternizadas. Essa “teatralização do poder”, expressão usada por Mbembe, revela como o domínio colonial foi incorporado nas subjetividades, nos corpos e nos espaços do cotidiano, transformando-se em uma estética da presença e da obediência.

Dessa maneira, a preservação do patrimônio religioso como o Santuário de Santa Ana de Caxito deve ser entendida não apenas como um ato de conservação de bens materiais, mas como uma ação viva e social, enraizada na fé, na memória e na experiência compartilhada pelos fiéis de Santa Ana, como uma herança espiritual que continua a fortalecer identidades e laços sociais. Nessa perspectiva, as reflexões de Achille Mbembe (2001) tornam-se fundamentais para compreender esse fenômeno, pois, ao discutir as dinâmicas do poder, da memória e das temporalidades no contexto pós-colonial, o autor oferece instrumentos teóricos que permitem analisar como os espaços religiosos também são marcados por camadas históricas de dominação, resistência e ressignificação cultural.

Assim, pensar o Santuário de Santa Ana de Caxito à luz das ideias de Mbembe é reconhecer que ele não é apenas um local de devoção, mas um território simbólico de reconstrução identitária, onde as memórias coloniais e as espiritualidades africanas se entrelaçam, produzindo novas formas de pertencimento e reafirmação cultural. Ao mesmo tempo, Mbembe destaca a banalidade da violência como um elemento estruturante da vida pós-colonial: ela não é apenas física, mas simbólica, epistemológica e cultural.

Essa violência se manifesta, por exemplo, na hierarquização dos saberes, na negação das memórias locais e na marginalização das espiritualidades africanas frente a um modelo de patrimônio e cultura herdado do Ocidente. A partir dessas reflexões, torna-se possível ler o patrimônio religioso africano como o Santuário de Santa Ana de Caxito, por meio das lentes de Mbembe. Isso implica compreender que os espaços sagrados não são apenas lugares de culto, mas também territórios de disputa simbólica, onde se entrecruzam as memórias coloniais, as resistências culturais e as reinterpretações locais da fé.

O patrimônio religioso, nesse sentido, carrega camadas temporais sobrepostas, o passado colonial, as adaptações e resistências do período missionário, e as ressignificações pós-independência que atualizam e africanizam os símbolos cristãos. Dessa forma, a reflexão de Mbembe (2014, p. 102) “incide sobre a maneira como os vestígios do passado colonial são hoje objeto de um trabalho simbólico e prático, revelando as condições pelas quais esse processo gera formas inéditas, híbridas ou cosmopolitas de expressão seja na vida, na política, na cultura ou na modernidade”. Essa leitura permite compreender que o patrimônio religioso africano, como o do Santuário de Santa Ana, é resultado de um contínuo movimento de ressignificação histórica, em que elementos herdados do colonialismo se misturam com práticas locais, produzindo novas formas de pertença e identidade espiritual.

Como observa Achille Mbembe (2014) trata-se, portanto, de um exercício de descolonização da memória, uma tentativa de romper com os esquemas herdados da modernidade europeia e reconhecer as formas plurais de existência, espiritualidade e transmissão cultural que sustentam a experiência africana contemporânea. A reflexão de Mbembe (2016) sobre o biopoder e o racismo de Estado amplia a compreensão do patrimônio como campo de disputa simbólica e política, especialmente em contextos pós-coloniais. Ao abordar a forma como o poder moderno se exerce através da gestão da vida e da morte, controlando corpos, identidades e memórias, o autor evidencia que a dominação colonial e suas heranças não se limitam ao território físico, mas também se estendem às esferas da cultura, da religião e da memória.

Nesse sentido, pensar o patrimônio religioso sob a ótica de Mbembe é reconhecer que ele também pode ser atravessado por relações de poder, exclusão e resistência. A patrimonialização, quando orientada apenas por critérios coloniais ou eurocêtricos, tende a reproduzir hierarquias simbólicas que negam o valor das expressões locais e das práticas espirituais africanas. Assim, a reinterpretação do Santuário de Santa Ana de Caxito como espaço de memória viva e resistência cultural representa um gesto de reapropriação histórica e descolonização do sagrado, no qual os fiéis se afirmam como sujeitos de memória, desafiando

as estruturas que tentaram silenciar suas vozes e experiências.

Essa perspectiva encontra ressonância na reflexão de Amadou Hampâté Bâ (2010) sobre a tradição viva, que enfatiza a preservação da cultura por meio da memória coletiva e dos indivíduos que a encarnam e transmitem. Ao colocar os portadores da memória viva como guardiões do patrimônio cultural e histórico, Hampâté Bâ oferece um ponto de convergência com a abordagem benjaminiana adotada nesta pesquisa, para quem a história se revela não na linearidade dos fatos, mas nas experiências, lembranças e narrativas dos sujeitos que vivem e moldam o seu tempo. Dessa forma, a resistência cultural e a preservação do patrimônio do Santuário de Santa Ana se articulam em uma mesma lógica: a memória viva dos fiéis torna-se instrumento de reconhecimento, afirmação identitária e continuidade histórica.

Essa valorização da experiência compartilhada e da memória viva dos fiéis fundamenta a necessidade de uma metodologia que contemple tanto a dimensão sensível da escuta quanto os parâmetros da investigação científica. Ao reconhecer que os relatos orais, os gestos devocionais e as práticas cotidianas são fontes legítimas de conhecimento histórico e cultural, a pesquisa orienta-se para procedimentos rigorosos que permitam sistematizar essas experiências, garantindo validade, confiabilidade e profundidade analítica. É nesse entrelaçamento entre teoria, prática e ciência que se define a abordagem metodológica adotada, capaz de dialogar com a complexidade do objeto estudado e com a riqueza das narrativas dos sujeitos.

O procedimento metodológico adotado nesta pesquisa foi fundamentado no aporte teórico-metodológico benjaminiano, inspirado nas reflexões de Walter Benjamin (1985), especialmente na noção de mônada. Essa concepção compreende que cada fragmento de memória contém em si a totalidade de uma experiência histórica ou coletiva. Conforme destaca Galzerani (2002), cada fragmento possui a capacidade de revelar o todo, expressando, de forma concentrada, a essência de um tempo, de uma experiência ou de uma tradição compartilhada. No contexto desta investigação, o objeto de estudo foi abordado a partir da pesquisa qualitativa, que se justifica por permitir a apreensão da subjetividade presente nos modos de conhecer e interpretar o mundo. Essa abordagem possibilita compreender como os indivíduos, situados em um determinado espaço e tempo, neste caso, os fiéis do Santuário de Santa Ana de Caxito constroem sentidos sobre si mesmos, sobre sua história e sobre o seu pertencimento comunitário.

O tipo de entrevista utilizado foi o grupo focal com os fiéis do Santuário de Santa Ana de Caxito, cujos participantes foram selecionados de forma intencional, com o propósito de trazer informações relevantes aos objetivos da pesquisa. Nesse tipo de entrevista, busca-se

promover um espaço de diálogo coletivo, no qual as experiências, memórias e percepções individuais se entrelaçam, permitindo a construção de significados compartilhados sobre o tema investigado.

As entrevistas em grupo focal com os fiéis do Santuário de Santa Ana de Caxito foram conduzidas de modo a privilegiar a espontaneidade, a escuta sensível e o diálogo entre as experiências individuais e coletivas. Esse processo exigiu um cuidadoso planejamento, que envolveu desde a definição dos objetivos da pesquisa até a organização dos instrumentos e etapas de campo. A construção do percurso metodológico foi pensada de forma gradual, respeitando os tempos da escuta e as dinâmicas próprias do espaço sagrado, de modo a garantir que as vozes, dos interlocutores da pesquisa fossem ouvidas em sua autenticidade e profundidade.

O planejamento desta pesquisa teve início em 18 de dezembro de 2023, com a aprovação do projeto de pesquisa no Programa de Pós-Graduação em História Pública, marcando formalmente o ingresso no curso de mestrado. A partir desse momento, iniciou-se uma etapa de preparação teórica e prática, voltada à construção de um percurso ético e colaborativo junto à comunidade religiosa de Caxito. Essa fase foi essencial para alinhar os propósitos acadêmicos da investigação com o respeito às dinâmicas internas do Santuário e à sensibilidade das vivências de fé dos interlocutores da pesquisa. Esse cuidado inicial garantiu que o processo de aproximação com a comunidade ocorresse de forma ética e participativa, fortalecendo laços de confiança e assegurando que a pesquisa se desenvolvesse em consonância com os valores espirituais e culturais do espaço sagrado. Nessa etapa, estabeleceu-se contato com o pároco do Santuário, Padre João Adão Bernardo. O objetivo desse diálogo foi informá-lo sobre a proposta de investigação junto aos fiéis da comunidade religiosa local. Nesta ocasião, apresentaram-se os objetivos, a justificativa e a relevância da pesquisa, enfatizando o compromisso com o respeito, a valorização e a preservação dos saberes e práticas culturais e religiosas locais.

O pároco acolheu positivamente a proposta e comprometeu-se a anunciá-la durante a missa dominical, bem como a apresentar o pesquisador aos fiéis nos cultos realizados às terças, quintas e sábados. A receptividade da comunidade foi calorosa, e muitos membros se mostraram dispostos a participar do estudo. Com a aceitação do pároco e sob a orientação da professora Cyntia Simioni França, deu continuidade à pesquisa. Esse momento marcou o início efetivo do trabalho de campo, caracterizado pela imersão no universo simbólico e religioso do Santuário, onde a escuta atenta e o contato direto com os fiéis se tornaram instrumentos fundamentais para compreender as múltiplas dimensões da fé e da memória coletiva. Essa

aproximação permitiu captar nuances das práticas devocionais, das narrativas orais e das experiências de pertencimento que dão forma à religiosidade local.

Com base nesse entendimento, as entrevistas foram realizadas com 12 fiéis do Santuário de Santa Ana de Caxito, buscando não apenas registrar relatos, mas acolher as ressonâncias das experiências vividas, nas quais o passado e o presente se conectam na construção de uma memória compartilhada. Essa etapa representou o momento mais sensível e fecundo do trabalho de campo, pois possibilitou o encontro direto com as vozes que mantêm viva a tradição e a devoção à Santa Ana. A interação com os fiéis revelou que a fé, mais do que uma prática religiosa, constitui-se como um elo de pertencimento e uma forma de reconstruir coletivamente a história local, entrelaçando lembranças pessoais e memórias comunitárias.

A execução da pesquisa e das entrevistas estendeu-se até junho de 2024, sendo estrategicamente realizada durante os dias de culto no Santuário de Santa Ana de Caxito, período em que há maior aglomeração de fiéis, foi um fator essencial para a observação e coleta de dados. A boa disposição por parte de alguns participantes da pesquisa contribuiu para que as entrevistas ocorressem de maneira fluida, estabelecendo um ambiente de diálogo colaborativo, no qual emergiram saberes e narrativas carregadas de significados e experiências pessoais e coletivas. Entretanto, durante o processo de campo, enfrentamos algumas dificuldades, tais como recusas e cancelamentos de entrevistas, principalmente por indisponibilidade de alguns interlocutores; outros por receios relacionados à exposição. Alguns fiéis demonstraram medo de que suas memórias fossem divulgadas na rádio ou na televisão; outros manifestaram desconforto em compartilhar aspectos pessoais de suas vidas.

O grupo que aceitou participar da pesquisa foi composto majoritariamente por pessoas com idades entre 18 e 68 anos, faixa etária que corresponde àquelas que mais frequentemente recorrem ao santuário em busca de fé, pertencimento e sentido. As entrevistas foram realizadas em quatro momentos distintos, entre dezembro de 2023 e julho de 2024, o que possibilitou uma imersão profunda e sensível nas experiências e narrativas compartilhadas pelos participantes.

A coleta de dados foi organizada em quatro momentos distintos, de forma a contemplar diferentes contextos e dinâmicas da vivência religiosa no Santuário de Santa Ana de Caxito. No primeiro momento, as entrevistas ocorreram nas residências dos fiéis, proporcionando um ambiente de intimidade e confiança que favoreceu o compartilhamento de memórias pessoais e experiências de fé mais profundas. No segundo momento, as conversas foram realizadas no pátio do Santuário, durante os cultos semanais, o que possibilitou observar a dimensão comunitária da devoção e a relação direta entre os rituais, o espaço sagrado e a

expressão coletiva da fé. O terceiro momento deu-se durante as Festas das Peregrinações de Santa Ana, um dos maiores eventos religiosos de Angola, realizadas anualmente na Diocese de Caxito, província do Bengo, nos dias 25, 26 e 27 de junho. Durante essas festividades, que reúnem milhares de fiéis de várias regiões do país e até do exterior, foram observadas práticas como procissões de velas, missas, orações e palestras, revelando a intensidade simbólica e espiritual do encontro entre fé, tradição e comunidade.

Por fim, o quarto momento de coleta ocorreu novamente nas casas dos fiéis, permitindo um retorno reflexivo e afetivo aos entrevistados, no qual foi possível aprofundar questões emergentes das etapas anteriores e consolidar uma compreensão mais sensível e integral das experiências vividas em torno do Santuário de Santa Ana de Caxito.

Todas as falas foram registradas em áudio, transcritas integralmente e organizadas em quatro eixos temáticos. Essa abordagem garantiu a fidelidade das vozes dos interlocutores e preservou suas subjetividades, permitindo que cada narrativa se apresentasse como um relato vivo, carregado de memórias, afetos e significados sobre a experiência religiosa no santuário. As narrativas dos fiéis foram colhidas de forma natural. Benjamin ressalta que;

Quanto mais naturalidade com que o narrador renunciar às sutilezas psicológicas, mais facilmente a história será gravada na memória do ouvinte; tanto mais irresistivelmente ele cederá à inclinação de recontá-la um dia. (...) quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido (Benjamin, 2012, p. 220).

As entrevistas foram denominadas *Kuibula*, termo da língua kimbundu que significa “entrevistas”, mas que também expressa a ideia de conversa, partilha e troca de experiências. Mais do que um simples registro, o uso do termo *Kuibula* traduz a essência viva dos relatos, nos quais cada narrativa se apresenta carregada de experiências, memórias e afetos, compondo um mosaico de significados.

A escuta sensível dessas narrativas possibilitou a construção de saberes históricos plurais, incorporando as memórias em perspectivas subjetivas. Tal procedimento se configura como uma estratégia epistemológica para mitigar os riscos do que Chimamanda Ngozi Adichie denomina de o perigo da história única, promovendo, assim, uma historicidade mais inclusiva e dialógica (Adichie, 2009).

Esta pesquisa foi orientada pela prática da autoridade compartilhada, resultante da troca de experiências entre pesquisador e interlocutores, em consonância com Frisch (2016), o que reforça sua dimensão ética. A proposta foi ao encontro da construção de um espaço

interativo e colaborativo, alinhado aos princípios da História Pública, uma história feita com o público (Santhiago, 2016).

Nesta pesquisa, adotamos como eixo central a prática da rememoração de narrativas e experiências, fundamentada na abordagem teórico-metodológica de Walter Benjamin (1985). A rememoração, neste contexto, é compreendida como um processo de entrecruzamento de tempos e espaços, em que “voltamos ao passado com as lentes do presente, para que, nesta reconstrução das lembranças, busquemos elementos que nos possibilitem agir sobre o presente e projetar um futuro”(Paim, 2005, p. 41).

Assim, a escuta das narrativas orais possibilita não apenas a reconstrução da memória individual, mas também a construção de sentidos compartilhados no tecido social. A pesquisa não apenas colheu as memórias, mas contribuiu para a valorização da memória comunitária e para o fortalecimento dos vínculos culturais e religiosos que estruturam a vida social na região. As narrativas orais não foram submetidas a processos de quantificação, uma vez que se parte do pressuposto de que as memórias são singulares, e, portanto, cada sujeito narrador vivencia e rememora a sua experiência de forma particular. Mais do que dados a serem analisados, as vozes dos fiéis representam testemunhos vivos, atravessados por emoções, crenças e trajetórias que dão sentido à história coletiva do Santuário. Ouvir essas vozes é reconhecer nelas não apenas fontes de informação, mas expressões autênticas de humanidade, fé e pertencimento.

Convido-vos a conhecer os interlocutores dessa pesquisa, apresentados no quadro abaixo, não como simples perfil de sujeitos da pesquisa, mas como pessoas de carne e osso, na sua inteireza humana.

Tabela 1 - Nomes dos interlocutores da pesquisa

Nome	Género	Provincia	Grupo étnico	Idioma
Isabel Augusto Dala	Femenino	Bengo	Mbundu	Kimbundu
Antonio Alberto	Masculino	Bié	Ovinbumdu	Umbundu
Enuince Nogueira Henrique	Femenina	Luanda	Bacongo	Kicongo
Alberto Sambundo	Maculino	Bié	Ovinbumdu	Umbundu
Cesltina Filipe	Femenina	Luanda	Mbundu	Kimbundu
Adelina Mariano Gomes	Femenina	Luanda	Mbundu	Kimbundu

Lauriano Tchinene	Masculino	Bié	Ovinbundu	Umbundu
Delfina Antonio	Femenina	Bengo	Mbundu	Kimbundu
Afonso Viegas Mangandi	Masculino	Bengo	Mbundu	Kimbundu
Esperança Domingos da Conceição	Femenina	Bengo	Mbundu	Kimbundu
Seguna oliveira de	Femenina	Malanje	Mbundu	Kimbundu

Fonte: arquivo do Pesquisador, 2023

Os interlocutores desta pesquisa não se limitam a meros informantes, porque eles participaram de uma relação dialógica e colaborativa, na qual, juntos, produzimos conhecimentos históricos fundamentados na autoridade compartilhada (Frisch, 2016). AEsta, por sua vez, rompe com a lógica da entrada da comunidade pelas portas dos fundos, em que os participantes se limitam a fornecer depoimentos para a construção de uma pesquisa extrativista.

[...] refiro-me aqui aos sujeitos de certas comunidades que costumam entrar para certa narrativa histórica pela “porta dos fundos” e que são destituídos, muitas vezes, de qualquer poder, vitimizados por nossas análises e a quem supostamente acreditamos “dar voz” não enxergando neles a sua capacidade de dizer, de resistir e de lutar contra formas de opressão. Muitas vezes conseguimos enxergá-los como vítimas, reduzindo-os a essa condição histórica quando eles têm muito mais a nos contar sobre si; querem que conheçamos outras experiências pelas quais se constituem como membros de uma coletividade (Rovai, 2018, p.188).

Ao enveredar pelos vieses da autoridade compartilhada, busco dar ênfase à ideia de coautoria e ao entrecruzamento, onde o pesquisador e os sujeitos envolvidos, juntos e de mãos dadas numa relação de constante diálogo, sem hierarquização e respeitando a alteridade, produzem conhecimentos históricos. Essa postura metodológica rompe com o paradigma tradicional da pesquisa, em que o pesquisador ocupa o papel central e o outro é apenas objeto de análise. Aqui, a produção do conhecimento se dá de forma horizontal, reconhecendo que toda escuta é também um ato de troca, e que cada narrativa traz em si uma parte do saber coletivo. Nesse sentido, os interlocutores da pesquisa deixam de ser objetos de pesquisa ou apenas fontes de consulta que vão depor as suas experiências, das quais o pesquisador

extrai informações e escreve sobre elas. Ao envolver os protagonistas de forma ativa, permitindo que eles adentrem pela porta da frente e compartilhem suas experiências e enfrentamentos cotidianos sem intermediários (Jaquete, 2023).

A partir dessa perspectiva, a escuta se transforma em um espaço de construção conjunta, onde cada fala é compreendida como fragmento de um todo maior, uma mônada carregada de sentidos, afetos e memórias. O pesquisador, ao dialogar com essas vozes, não busca impor interpretações, mas revelar as constelações simbólicas que emergem das narrativas, permitindo que o vivido se converta em conhecimento partilhado.

As mônadas foram intituladas de acordo com as palavras-chave extraídas das memórias dos fiéis. A quilo que mais tocou o pesquisador foi arrancado do contexto do fragmento de memória. O título pode tensionar a mônada, bem como pode sugerir ao leitor outras interpretações e ressignificações. Nas mônadas desta pesquisa, conseguimos flagrar o entrelaçamento entre o sagrado e o cotidiano, a tradição e a transformação, o sofrimento e a esperança. Nelas se condensam as marcas do tempo, os rastros da história e os ecos da ancestralidade que sustentam a comunidade. Ao convidar o (a) leitor (a) a mergulhar nas mônadas, o que se propõe é um exercício de escuta sensível e de leitura.

Trata-se de acolher a voz dos sujeitos e reconhecer o valor epistêmico de suas experiências, compreendendo que, em cada memória, pulsa uma forma singular de interpretar o mundo e de resistir à invisibilização histórica. Cada palavra dita ou gesto lembrado carrega o poder de iluminar dimensões da memória coletiva, funcionando como janela aberta para o entendimento do sagrado, da cultura e da identidade angolana. Desse modo, convido- om caro(a) leitor(a), a conhecer as mônadas.

3.3 O primeiro Kuibula: Entrelaçamento de experiências geracionais

O primeiro, (Kuibula), intitulado *entrelaçamento de experiências geracionais*, foi um eixo de conversa criado para promover espaços de diálogo e intercâmbio de saberes entre os interlocutores da pesquisa de diferentes faixas etárias e o pesquisador. Nesse contexto, os fiéis compartilharam suas experiências de vida, percepções e histórias relacionadas o significado que atribuíam ao Santuário de Santa Ana. Partilhamos a seguir, em imagens monológicas (Benjamin, 1985).

Milagres nascido da Fé

[...] o Santuário de Santa Ana de Caxito é mais do que um lugar sagrado é onde a minha esperança renasceu. Durante muito tempo enfrentei a dor e a angústia de não conseguir engravidar. Foram anos difíceis, cheios de silêncio, lágrimas e orações. Mas mesmo nos momentos mais escuros, nunca deixei de acreditar. Foi no Santuário, diante da Mamã Santa Ana, que encontrei forças para continuar. Lembro-me das vezes em que cheguei ali de joelhos, com o coração apertado, pedindo com fé o milagre da maternidade. Sentia que Santa Ana me escutava, como uma mãe que acolhe a dor da filha. Com o tempo, a minha oração foi atendida: engravidei e tive o meu primeiro filho. Foi um dos momentos mais felizes da minha vida, e eu sabia que aquele milagre tinha nascido da fé[...] (Adelina Mariano Gomes 2023).

Curas, Caminhos e Fé

[...] O santuário de santa Ana tem um significado grande na minha vida de várias maneiras, por me dar graças e curas, de doenças que tinha no meu corpo, de me dar a graça dos meus filhos e as minhas três meninas estudarem até a licenciatura sem se desviarem e andarem sobre as orientações da nossa senhora Santa Ana[...] (Isabel Augusto Dala 2023)

Fé, Esperança

O Santuário de Santa Ana de Caxito para mim enquanto crente de Santa Ana é muito mais do que um simples espaço religioso ele é um lugar de encontro entre fé, esperança e vida. Para mim, representa um refúgio onde o coração encontra paz e onde as dores ganham alívio através da oração. O seu significado está na capacidade de unir pessoas de diferentes caminhos, fortalecendo laços social e espirituais dos fiéis de Caxito. É memória viva das tradições, um espaço onde gerações se encontram para renovar a fé e sentir-se parte de uma grande família espiritual. Santa Ana é vista como mãe que acolhe, consola e fortalece, e o santuário é a casa onde essa presença se torna palpável e transformadora. (Afonso Mangandi, 2023)

Alegria, Bênção e Maternidade

[...] O santuário de Santa Ana na minha vida ele representa um lugar de alegria e de pedido de bênção para a minha vida e de resolução de alguns problemas da minha vida e para de muitos que têm ido lá pedir a cura da infertilidade para lis conceberem o poder da maternidade, com a fé ela pode te dar tudo que você precisa na tua vida[...] (Lauriano Tchinene, 2023).

Esperança

O Santuário de Santa Ana tem um significado muito especial na minha vida. É o lugar onde encontro forças sempre que passo por dificuldades, o espaço onde vou desabafar e aliviar o peso que trago no coração. Aqui sinto que posso entregar minhas dores e encontrar esperança. Mas a minha ligação com este Santuário vem de muito antes. A minha mãe, com fé e perseverança, vinha até aqui pedir à

Santa Ana a graça de eu poder nascer. Por isso, cada vez que entro neste lugar, sinto que a minha própria vida carrega essa bênção. O Santuário não é apenas uma igreja: é parte da minha história, é um refúgio da minha alma e a prova viva do amor e da fé da minha mãe. (Antônio Alberto,2023).

Amor

[...] o Santuário de Santa Ana para mim tem um significado maior da minha vida porque é aqui onde eu encontro amor como peregrina na minha vida ela me atende bem é um santuário de renome para mi que quando venho bater à porta ela me atende. Santuário de Santa Ana de Caxito. Quando cheguei ao santuário, permaneci na porta e, ao ver a estátua, reconheci que aquele era o lugar da Avó. Rezei intensamente e, cerca de uma hora depois, o meu noivo, que não entrava em contato comigo há tempos, me ligou. Fiquei impressionada com a rapidez com que as coisas mudaram. A partir daquele momento, comecei a frequentar o santuário às terças-feiras. Sempre que vinha, sentia um amor materno espiritual ao lado dela. Conversava com ela, expunha meus problemas espirituais, e, muitas vezes, sentia que ela me orientava, faça isso, faça aquilo . Tudo isso, espiritualmente, foi um milagre operado pela Avó Santa Ana no meu relacionamento e também na minha vida. Assim como acontece comigo, muitos outros peregrinos vêm até aqui e dão os seus testemunhos. Muitas mulheres, como eu, lutam pelo dom da maternidade e encontram orientação e acolhimento neste espaço. O Santuário tem, portanto, um significado profundo na minha vida: é aqui que encontro amor, como peregrina. Quando bato à porta, sinto que sou ouvida. É um santuário de renome para mim, pois sempre sou atendida[...] (Eunice Nogueira Henrique, 2023)

Gratidão Fé Esperança

O Santuário de Santa Ana tem para mim um significado imenso. A minha primeira filha nasceu com problemas de visão e, num momento de angústia e esperança, trouxe-a até este Santuário. Durante um mês inteiro estive aqui em oração, pedindo a Santa Ana que lhe concedesse o dom de enxergar. Com muita fé e devoção, vi o milagre acontecer: a minha filha recuperou a visão. Por isso, este espaço é sagrado para mim. Sempre que entro no Santuário, recordo que foi daqui que veio a luz dos olhos da minha filha. É um lugar de gratidão, de fé e de renovação da minha esperança. (Esperança, Domingos, 2023).

Comunidade

O Santuário de Santa Ana é um espaço que vai além de um simples ato de fé; ele representa uma oportunidade de aprendizado, partilha de histórias e criação de laços profundos com outros fiéis. Além de oferecer conforto espiritual, o Santuário proporciona também a força e o calor humano da comunidade, funcionando como uma verdadeira bênção nas jornadas da vida dos peregrinos (Segunda de Oliveira, 2023).

Tempo: Renascer

[...] O Santuário de Santa Ana de Caxito representa muito mais do

que um simples espaço religioso na minha vida. É como um refúgio de paz, um lugar onde o meu coração encontra descanso e a minha fé se renova. Desde pequena, acompanho os meus pais nas peregrinações, e cada passo naquele chão me faz sentir mais próxima das minhas raízes, da minha família e da minha história. Ali, diante da imagem de Santa Ana, sinto que posso abrir a alma, chorar, agradecer e pedir, sem medo de ser julgada. É um espaço de escuta e de reencontro, comigo mesma e com Deus. Cada missa, cada canto, cada vela acesa carrega um significado profundo. É como se o tempo parasse, e tudo aquilo que me pesa fosse suavizado pela espiritualidade viva daquele lugar [...] (Cesaltina Filipe, 2023).

O fragmento de memória de Adelina Mariano Gomes expressa uma experiência religiosa enraizada no sentimento de que o Santuário de Santa Ana não se limita a uma crença abstrata, mas se manifesta como emoção vivida, sentida e transformadora. Sua devoção nasce do sofrimento e da busca intensa pela graça da maternidade e, nesse processo, ela descreve a sensação de ser acolhida, ouvida e compreendida por Santa Ana como uma mãe que recebe a dor de sua filha. Essa memória aproxima-se diretamente da concepção de Rudolf Otto sobre a dimensão do sagrado que escapa às categorias racionais e se manifesta como vivência íntima e inefável. Otto afirma que:

Esse tipo de percepção não é apenas emoção passageira, mas uma forma de conhecimento legítima, pois o sagrado se manifesta como uma realidade que toca a pessoa interiormente, provocando reverência, temor reverencial, confiança e esperança. “A captação do objeto numinoso pelo sentimento é uma forma de conhecimento especial (...) irrompe do ‘fundo d’alma’ da mais profunda base de conhecimento da própria alma” (Otto, 1947, p. 133).

No fragmento de memória da anciã Adelina, a fé emerge, manifestando-se como uma experiência que ultrapassa a simples repetição de orações e se transforma em um diálogo íntimo com o sagrado. A sua devoção traduz aquilo que Rudolf Otto identifica como experiência direta do sagrado, um encontro que toca o ser na sua totalidade, comovendo, fortalecendo, acolhendo e ressignificando o sofrimento passado.

A conquista da maternidade reforça esse vínculo, pois o milagre não se apresenta apenas como fato espiritual, mas como confirmação afetiva de que sua dor e suas orações foram acolhidas no plano transcendente. Assim, para Adelina, o Santuário de Santa Ana torna-se espaço onde o sagrado torna-se real, experienciável e emocionalmente tangível, reafirmando que a fé pode gerar um conhecimento vivo, existencial e não meramente conceitual, como defende Otto. Portanto, sua experiência revela uma dor que se transforma em esperança.

Enquanto o fragmento de memória de Isabel Augusto Dala revela igualmente uma

vivência religiosa enraizada em acontecimentos concretos de sua vida, como a cura de doenças, a proteção espiritual da família e o sucesso educacional dos filhos. O Santuário de Santa Ana não aparece como abstração distante, mas como lugar onde a fé se corporifica em experiências palpáveis e emocionalmente significativas. Em sua narrativa, cada graça recebida confirma a presença ativa de Santa Ana como cuidadora, guia e protetora. Essa forma de vivenciar o sagrado dialoga intensamente com o que Mac Dowell (2002) afirma: O Santuário, portanto, não é apenas um espaço físico, mas um lugar simbólico que representa cura, esperança, proteção e acolhimento. As práticas de oração, jejum e participação comunitária transformam a vivência de sofrimento em uma experiência de transcendência. “A experiência religiosa está necessariamente associada a experiências de realidades humano-mundanas que lhe servem como suporte de simbolização” (Mac Dowell, 2002, p. 23).

Isso significa que a fé não acontece separada do cotidiano; ao contrário, ela se apoia em situações reais, como a doença, a maternidade, a educação dos filhos e as dificuldades diárias para se expressar e se fortalecer. Assim, o Santuário opera como mediador simbólico entre a vida concreta e a dimensão espiritual. É ali que Isabel organiza suas experiências de sofrimento, expectativa e gratidão, convertendo-as em sentido religioso. Dessa forma, segundo Mac Dowell (2002), a experiência religiosa se torna plena porque se ancora em eventos reais da vida, que passam a ser lidos como sinais da intervenção divina. É a partir do viver, e não fora dele, que o sagrado se torna inteligível, próximo e transformador.

Já o fragmento de memória de Afonso Mangandi evidencia que o Santuário de Santa Ana de Caxito se apresenta como espaço vivo que transmite tradições, reforça laços comunitários e preserva a memória coletiva. Sua fala demonstra que a experiência religiosa não se resume à subjetividade individual, mas produz e reproduz práticas sociais, sentimentos de pertença e modos de vida compartilhados. Trata-se de um espaço onde a fé se materializa em rituais, afetos e valores que se perpetuam entre gerações. Essa visão encontra respaldo em Clifford Geertz, para quem. “A cultura é um sistema de significados historicamente transmitidos, expressos em símbolos, por meio dos quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e sua visão de mundo” (Geertz, 2008, p. 64). Assim, o Santuário de Santa Ana de Caxito aparece como espaço simbólico onde a cultura religiosa se atualiza continuamente por meio da experiência coletiva dos fiéis de Santa Ana.

O fragmento de memória de Lauriano Tchinese reforça a compreensão de que o Santuário de Santa Ana de Caxito materializa a fé em respostas concretas para os problemas pessoais, especialmente aqueles ligados à maternidade e aos desafios cotidianos. Sua narrativa revela uma fé prática, fundamentada na crença na intervenção direta de Santa Ana na vida dos

devotos. Nesse sentido, as emoções emergem de forma intensa e profundamente associadas ao espaço sagrado, pois, como afirmam Silva e Gil Filho; “As vivências territoriais ganham significado a partir de sentimentos como dor, tristeza, raiva, amor, frustração, felicidade, decepção e compaixão” (Silva; Gil Filho, 2020, p. 154). Assim, o Santuário de Santa Ana de Caxito aparece não apenas como lugar de culto, mas como território simbólico de esperança e cura, onde a dor encontra sentido e onde a crença fornece suporte emocional e comunitário para enfrentar os desafios da vida.

O fragmento de memória de António Alberto revela que sua relação com o Santuário ultrapassa a experiência individual e biográfica: sua mãe já peregrinava antes mesmo de seu nascimento. O Santuário torna-se, portanto, elemento constitutivo de sua identidade, funcionando como herança espiritual e afetiva transmitida no seio familiar. Essa compreensão ecoa o que destaca Holzer (2016), ao afirmar que o espaço vivido não se limita à configuração geométrica cartesiana, mas é tecido por elementos subjetivos, emocionais e simbólicos, vinculados à imaginação, ao movimento e às experiências sociais. Assim, a relação de António Alberto com o Santuário de Santa Ana de Caxito é marcada pela continuidade e pela incorporação simbólica do lugar à própria vida, tornando-o referência identitária que articula memória, pertencimento e continuidade entre gerações.

O fragmento de memória de Eunice Nogueira Henrique revela uma vivência espiritual marcada pelo diálogo íntimo com o sagrado. Ao definir-se como “peregrina do amor”, ela demonstra que sua relação com o Santuário de Santa Ana, ultrapassa a busca por soluções práticas, configurando-se como uma caminhada afetiva de transformação pessoal. Essa compreensão está em consonância com Silva e Gil Filho (2020), segundo os quais o espaço vivenciado é constituído por expressões, representações e significações que emergem das potências emocionais.

Para de Eunice Nogueira o Santuário de Santa Ana de Caxito se torna uma escola espiritual, um local de reflexão, orientação e reelaboração de si, onde o sentir estrutura a forma de interpretar a vida. Enquanto o fragmento de memória de Esperança Domingos ilumina de maneira sensível como o espaço vivido pode adquirir densidades afetivas que ultrapassam o material e o visível. Para ela, o Santuário deixa de ser apenas um local físico e transforma-se no cenário decisivo onde dor, aflição e esperança se encontram, sendo ressignificados a partir da cura da visão de sua filha. Não se trata apenas de uma mudança percebida na dimensão espiritual, mas de uma transformação profunda no modo como esse espaço passa a viver dentro dela. A experiência do milagre, vivida no limite entre o sofrimento e a restauração, converte o Santuário em um território emocional, inscrito na memória do corpo e no imaginário da fé,

como nos lembra J. Seigworth e Melissa Gregg (2010).

O afeto é algo que se passa entre corpos, humanos ou não; é uma força que circula, atravessa e produz movimentos internos e externos que nem sempre alcançam a forma consciente ou plenamente emocional. Eles falam do afeto como “forças viscerais” que estariam em alteridade com o conhecimento consciente e, mesmo, para além da emoção, forças que nos impelem a movimentos, a pensamentos e à passividade (Seigworth; Gregg, 2010, p. 5 apud Wolff, 2021, p. 330).

Essa concepção de afeto ilumina profundamente a experiência vivida no Santuário de Santa Ana de Caxito, pois ajuda a compreender como aquele espaço não atua apenas como cenário físico, mas como campo de forças que mobiliza corpos, memórias, dores e expectativas. O Santuário torna-se, assim, mediador entre a dor humana e a intervenção divina, reorganizando a biografia emocional da devota. É nesse entrelaçamento de forças espirituais, comunitárias, corporais e simbólicas que o afeto circula, produzindo transformações que ultrapassam a consciência e se inscrevem no modo como as pessoas passam a sentir e habitar o mundo.

O Santuário de Santa Ana de Caxito, torna-se, assim, mediador entre a dor humana e a intervenção divina, reorganizando a biografia emocional da devota. No fragmento de memória de Segunda de Oliveira, o Santuário transforma-se em local de reencontro, solidariedade e fortalecimento das relações comunitárias, articulando espiritualidade e convivência social.

O espaço de devoção não é apenas cenário, mas protagonista da experiência religiosa” o espaço vivenciado representa um todo, cuja articulação tem um sentido, desses locais e posições que, por si, são carregados de significado” (Bollnow, 2008, p. 218).

Nesse sentido, o lugar ganha significado porque nele se entrelaçam memórias, sentimentos e vínculos. Eunice Nogueira reconhece que o Santuário de Santa Ana integra sua história desde a infância, tornando-se parte de sua formação espiritual e emocional. Ali ela encontra paz, escuta, acolhimento e sentido. Como afirma Bollnow, o espaço vivido nasce da ação, da emoção e da memória depositadas nele, tornando-se expressão simbólica da existência humana. Assim, o Santuário de Santa Ana configura-se como território de convivência, transmissão de tradições, cuidado mútuo e construção de identidades espirituais, revelando que o espaço vivido não pode ser reduzido ao mensurável, pois se constitui no entrelaçamento de afeto, história, experiência e significação.

Sendo assim, o fragmento de memória de Cesaltina Filipe revela uma dimensão

profundamente sensível do Santuário de Santa Ana de Caxito. Para ela, o Santuário de Santa Ana não é apenas um espaço de culto, mas um território íntimo de reconstrução emocional e espiritual, onde a memória familiar, a fé e a identidade se entrelaçam. Cada gesto, como o acender de uma vela; o som dos cânticos; o silêncio diante da imagem de Santa Ana, é carregado de sentidos que ultrapassam o visível e tocam aquilo que há de mais profundo na existência humana. Nesse relato, percebe-se como a emoção se torna linguagem, ponte e interpretação do mundo.

A fala de Cesaltina ecoa, de forma significativa, aquilo que Wolff (2019) aponta ao afirmar que muitas razões estão ligadas às emoções, e que emoções, por sua vez, estão ligadas a razões. Essa reciprocidade revela que os sentimentos não são fenômenos espontâneos e isolados, mas processos simbólicos marcados pela história, pelo corpo e pelas relações sociais. No caso de Cesaltina, a emoção vivida no Santuário de Santa Ana é também expressão de pertencimento, de continuidade familiar e de reencontro indenitário. Quando Wolff (2019) destaca que a maneira como as emoções são expressas e interpretadas se associa ao gênero observa-se como a narrativa de Cesaltina atravessa justamente essa dimensão. Histórias de fé, sensibilidade, cuidado, entrega e espiritualidade, muitas vezes atribuídas ao feminino, surgem como competências emocionais que estruturam a relação dela com o Santuário de Santa Ana de Caxito.

Sua experiência não é apenas pessoal, mas situada numa genealogia de práticas religiosas femininas, transmitidas por gerações, marcadas pela devoção e pelo papel central da mulher na preservação da fé doméstica e social. Essa perspectiva dialoga com Foucault (1988, apud Wolff, 2021, p. 336), “quando ele observa que as emoções que estruturam relações humanas amigáveis, amores, paixões, conflitos são atravessadas por relações de gênero e, por vezes, de sexualidades”. O sentimento de abrigo, cura, escuta e libertação vivido por Cesaltina Filipe, no Santuário de Santa Ana, é também um reflexo dessas construções sociais que moldam formas de sentir, de expressar e de buscar o sagrado. Sua devoção, carregada de afetos profundos, é parte de uma cultura emocional aprendida, reinventada e vivida no contexto familiar e social.

Assim, a narrativa de Cesaltina não é apenas um testemunho individual; é uma porta de entrada para compreender como os espaços sagrados funcionam como territórios de memória emocional. Ali, o sujeito se reencontra consigo mesmo, com sua história e com sua ancestralidade, num processo em que emoção e espiritualidade se reforçam mutuamente. A partir dela, torna-se evidente que os lugares de fé são também lugares de afeto, onde as experiências mais íntimas ganham voz e sentido, atravessando o campo do gênero, das relações

humanas e da própria construção sensível da identidade.

3.4 O segundo Kuibula: Caminho de Devoção

No segundo Kuibula, intitulado Caminho de Devoção: Experiências da Devoção Popular ao Santuário de Santa Ana entre os fiéis locais, abordamos aspectos do cotidiano dos devotos, a partir de um diálogo colaborativo. Nesse processo, os fiéis compartilharam os ensinamentos que adquirem por meio das peregrinações, revelando que aprendem novos saberes e fazeres, fortalecem sua espiritualidade e constroem vínculos com pessoas vindas de várias partes de Angola e até de fora do país. Assim conversamos com eles sobre a participação em alguma devoção no Santuário de Santa Ana de Caxito e como foi essa experiência. Partilho os fragmentos de memória deles com vocês, prezado(a) leitor(a).

Milagre, Libertação e Fé

Uma delas foi mesma essa que quando eu vinha aqui estava a passar por muitas dificuldades e no momento de processão de velas em que giramos com avo santa Ana aqui no largo eu tive uma libertação eu estava com um mal interior porque tinha uma pessoa que tinha me feito mal, mas só sai da casa de Santa Ana, a pessoal me ligou e eu senti um alívio foi mais um dos milagres que eu creditei que avo Santa Ana fez na minha vida. (Eunice Nogueira Henrique, 2023).

Fé, Partilha e União

Quando foi pela primeira pude sentir essa força na pele, lá a pessoa não vai só para rezar mais também, partilhar histórias, nos unimos como uma grande família. Cada passo que dou até ao Santuário de Santa Ana me aproximo com Deus. (Delfina Antônio, 2023)

Fé, União e Orientação

1- As experiências que vivi nas peregrinações me mostraram que ter fé é importante para enfrentar os desafios da vida. O santuário é um espaço onde aprendemos a valorizar a união entre as pessoas e a nossa espiritualidade. 2- Tive boas experiências a primeira vez foi em grupo inclusive animamos a missa, ficamos aqui no santuário de santa Ana durante três dias, foi muito bença, ouvimos tudo que nós precisamos para fortificar a nossa fé foi uma maravilha, aprendi como devemos nos comportar na sociedade, como é que os avos devem se comportar com os seus netos. (Esperança Domingos 2023).

Fé e Aprendizado

O Santuário é uma escola espiritual e humana, um espaço sagrado onde cresço não apenas na fé, mas também como pessoa, aprendendo a viver

com gratidão, respeito e confiança em Deus. No silêncio das orações e na força das celebrações, aprendi que a fé não é apenas sentir, mas também aprender e partilhar. Diante do altar de Santa Ana descobri o valor da oração feita com o coração, aprendi a rezar o terço com mais entrega e compreendi que cada gesto de devoção é uma lição de amor e esperança. Ao lado de outros devotos, percebi que a fé também educa: ensina-nos a ser mais humildes, mais pacientes e mais solidários uns com os outros. (Cesaltina Filipe,2023).

Amor de Santa

Várias vezes na minha vida recorri ao Santuário de Santa Ana em busca de conforto espiritual. Um dos momentos mais marcantes foi quando a minha filha estava muito doente. Fomos ao hospital várias vezes, mas a doença não melhorava. Então, com o coração cheio de esperança, trouxe-a ao Santuário. Durante três dias, vivemos um intenso trabalho espiritual, acompanhados de oração e jejum. No quarto dia, a minha filha me disse, com um sorriso no rosto, Mãe, já estou a me sentir bem. Foi nesse instante que senti a intervenção de Santa Ana na nossa vida. Um milagre, uma bênção que renovou a minha fé. Aqui, no Santuário, vejo o poder do amor de Santa Ana operar na vida de tantas pessoas. Pessoas de diferentes cantos do país vêm buscar força e conforto. Santa Ana é como uma avó carinhosa, que acolhe todos os seus filhos, dando amor, proteção e esperança a quem a procura com fé. Senti profundamente, naquele momento, que não estamos sozinhos: ela escuta, cuida e transforma vida. (Isabel Augusto Dala, 2023).

Paz, Fé e Saúde

Já participei em peregrinações várias vezes, praticamente quando se fala em peregrinação a pessoa sai de casa com um objetivo de ir buscar alguma coisa, eu nas peregrinações que tenho feito no santuário de Santa Ana, têm ido a busca de paz, saúde para mim, para os meus filhos e para toda minha família e pedir outras coisas na nossa mama, que nuca nos deixe de dar o que nos lê pedimos. Quando eu saio da minha casa para uma peregrinação no Santuário de Santa Ana, quando eu voltar daquele espaço sagrado me torno uma outra pessoa sai com um coração cheio, a peregrinação é muito boa porque da maneira que a pessoa sai em casa depois de uma peregrinação volta uma pessoa diferente, com muitos conhecimentos que aprende com os outros peregrinos que vieram de outras províncias. (Lauriano Tchinene, 2023).

Força da Devoção

O Santuário de Santa Ana de Caxto é para mim, mais do que paredes ou imagens: é um refúgio espiritual, um espaço de encontro com o sagrado, onde renovo a minha fé, reencontro forças e sinto o abraço de Santa Ana. Cada devoção vivida ali é uma lição de vida e de amor que guardo no coração. Rezar o terço naquele lugar é diferente, porque cada conta parece carregar a fé de todos os devotos que já passaram por ali. A convivência com os irmãos de fé fortalece-me e mostra-me a beleza de caminhar junto com outros que também buscam esperança. (Adelina Mariano,2023)

Refúgio de Esperança

Sim, já participei de devoções no Santuário de Santa Ana de Caxito. Cada vez que entro no Santuário de Santa Ana me sinto como se estivesse a regressar às raízes da minha fé e da minha própria história. Para mim, não é apenas um lugar de oração, mas um refúgio onde encontro paz e esperança. Durante as celebrações, é como se o tempo parasse, o som dos cânticos, as vozes unidas em oração e a energia da comunidade criam uma força que me envolve e fortalece. A experiência é profundamente espiritual, porque ali sinto a presença de Santa Ana como uma mãe que acolhe os seus filhos, consola as suas dores e reaviva a esperança no coração. Saio sempre renovado, com a certeza de que a fé partilhada naquele santuário é também uma herança que nos une e nos mantém firmes diante das dificuldades da vida. (Afonso Mangandi, 2023).

Peregrinação, Tradição e Identidade

As peregrinações transformam-se em momentos de alegria, partilha e celebração, nos quais as tradições são transmitidas de geração em geração, fortalecendo a identidade comunitária. (Alberto Sambundo, 2023).

Santuário, Esperança

Para mim, o Santuário não é apenas um espaço religioso, mas um lugar sagrado onde encontro conforto, esperança e força para enfrentar os desafios do dia a dia. Ele vai além da fé individual, desempenhando um papel social fundamental na vida das comunidades locais, unindo pessoas em oração e solidariedade. (Alberto Sambundo, 2023).

O fragmento de memória de Eunice Nogueira Henrique revela o Santuário de Santa Ana de Caxito como um espaço de libertação espiritual e de cura interior, no qual a intervenção de Santa Ana é percebida como capaz de restaurar a harmonia emocional e proporcionar alívio diante de dores profundas. Nesse contexto, a fé ultrapassa a simples prática religiosa repetitiva e transforma-se em ato de reconciliação consigo mesma e com a própria vida, permitindo à devota reencontrar sentido e equilíbrio existencial. As emoções, como destaca Wolff (2018), “estão coladas ao corpo e aos pensamentos”, moldando a forma como cada pessoa vive e expressa o que sente. Assim, a experiência de Eunice não é apenas um acontecimento espiritual, mas também um movimento afetivo e corporal que se manifesta de modo singular.

É possível compreender que o milagre ou a sensação de cura vivida por Eunice só se manifesta plenamente porque o Santuário oferece condições propícias à suspensão do ritmo acelerado e fragmentado da vida cotidiana (Benjamin, 1985). Ali se aprende a acolher a lentidão, cultivar a atenção sensível, abrir-se à escuta profunda e criar espaço para que algo verdadeiramente aconteça à pessoa (Larrosa, 2017). A procissão de velas, por exemplo,

funciona como rito de interrupção e pausa deliberada, possibilitando à peregrina observar, escutar e conectar-se consigo, com o lugar e com o sagrado. Não se trata apenas de receber a experiência, mas de construí-la ativamente a partir de uma disposição de entrega, paciência e presença. Como afirma Larrosa, a experiência exige disponibilidade, implica deixar-se afetar e permitir que algo toque o sujeito de maneira transformadora. Para Larrosa:

A experiência é a possibilidade de que algo nos aconteça ou nos toque, requer um gesto de interrupção, um gesto que é quase impossível nos tempos que correm: requer parar para pensar, olhar, escutar devagar e mais devagar, demorar-se nos detalhes, suspender a opinião, o juízo e a vontade; cultivar a atenção e a delicadeza, abrir os olhos e os ouvidos, falar o que nos acontece, aprender a lentidão, escutar os outros, cultivar a arte do encontro, calar muito, ter paciência e dar-se tempo e espaço (Larrosa, 2017, p. 25).

É exatamente essa disposição que torna a peregrinação de Eunice Nogueira uma experiência transformadora. O milagre, portanto, não é apenas um fato extraordinário, mas o resultado de uma experiência vivida com atenção plena, sensibilidade e abertura interior. Já o fragmento de memória de Delfina Antônio, por sua vez, atribui à peregrinação aprendizagens em três planos complementares. No plano religioso, ela relata que aprendeu novos louvores e formas de devoção, ampliando seu repertório simbólico e fortalecendo sua relação com Deus. No plano relacional, reconhece o valor da partilha e a força da convivência entre peregrinos, que criam laços de solidariedade e reforçam o sentido de pertença comunitária. No plano terapêutico e prático, identifica a eficácia da devoção na transformação da trajetória familiar, interpretando a libertação do filho como resultado direto de sua participação no Santuário. Sendo assim, a peregrinação aparece não apenas como rito, mas como produção de conhecimento ancorado no vivido.

Aprendem-se práticas devocionais, modos de convívio e uma crença ativa na capacidade do sagrado de modificar concretamente a vida pessoal e familiar. Nessa perspectiva, o Santuário de Santa Ana de Caxito não é apenas lugar de culto, mas lugar de aprendizagem, reconstrução de sentido e reorganização da existência. Essa leitura aproxima-se da reflexão de Santos (2010, p. 177), para quem:

As peregrinações são fluxos de pessoas que, por motivações exclusivas ou predominantemente religiosas, se deslocam [...] na procura de 'fontes' de caráter espiritual ou local adequado para a prática de atos de devoção religiosa. (Santos, 2010, p. 177),

Eunice Nogueira exemplifica essa concepção, narrando que o deslocamento físico

ao Santuário equivale também a um deslocamento simbólico, que abre a possibilidade de novas interpretações de si, do mundo e da vida familiar. Conforme Boaventura de Sousa Santos (2013), trata-se de saberes produzidos na experiência, na convivência e na resistência, muitas vezes marginalizados pelas epistemologias dominantes. A experiência de Eunice no Santuário de Santa Ana de Caxito, representa esse tipo de epistemologia do Sul, feita de testemunhos, cantos, emoções e narrativas que se inscrevem no corpo e na história dos grupos populares.

O fragmento de memória de Esperança Domingos confirma essa concepção ampliada da peregrinação. Para ela, ir ao Santuário de Santa Ana não se limita à devoção religiosa, mas configura-se como processo educativo, moral e comunitário. Permanecer ali durante três dias significa viver um período, intensivo de aprendizado, no qual se aprendem valores, formas de convivência e modos de enfrentar os desafios da vida com maturidade espiritual. Essa leitura dialoga com Rosendahl (2006), para quem a peregrinação constitui uma experiência humana carregada de significado espiritual, simbólico e espacial.

No caso de Esperança, o Santuário não é um ponto neutro do mapa, mas um lugar vivido, onde se aprendem valores, se compartilham experiências entre gerações e se reforçam práticas sociais que reverberam no cotidiano. Ao destacar a importância da orientação dos mais velhos para os mais jovens, a entrevistada evidencia o caráter pedagógico e comunitário do espaço sagrado. Souza (2014) aprofunda essa compreensão ao enfatizar a materialidade e a corporeidade da peregrinação: caminhar longas distâncias, enfrentar intempéries, dormir menos, partilhar refeições simples e atravessar espaços simbólicos. Para ele, “peregrinar” é ato que mobiliza o corpo, o esforço e a resistência como dimensões formadoras. A experiência de Esperança confirma essa ideia, pois seu aprendizado nasce da vivência prolongada, da oração contínua, da convivência com outros fiéis e da superação conjunta das dificuldades. Dessa forma, a peregrinação é vivida no corpo e na sensibilidade.

Já o fragmento de memória de Cesaltina Filipe reforça essa leitura ao compreender o Santuário de Santa Ana como escola espiritual e humana, onde se aprende não apenas a sentir, mas também a viver e partilhar a fé. Para ela, a peregrinação convida à introspecção, fortalece virtudes como paciência, humildade, solidariedade e gratidão, e representa momento de reencontro consigo mesma, com o outro e com Deus. Essa concepção aproxima-se das reflexões de Carneiro (2013), segundo o qual as peregrinações geram múltiplas experiências de autoconhecimento e despojamento interior, ao mesmo tempo em que colocam os fiéis em contato com paisagens naturais, patrimônios históricos e ambientes culturalmente marcados. Carneiro afirma que:

[...] as peregrinações são descritas como experiências que podem proporcionar aos peregrinos ‘conhecimento de si mesmos’, ‘introspecção’, ‘despojamento material’ [...] mas também favorecem o contato com paisagens, sítios históricos, ruínas e patrimônios nacionais [...] além de possibilitar uma peregrinação ‘mística’ ou ‘religiosa’, com aproximação de Deus, contato com o Criador e fervor religioso Carneiro (2013, p. 136)

Cesaltina Filipe reconhece essa dimensão ao afirmar que, diante do altar, “aprendeu a rezar com mais entrega, e que, ao lado de outros devotos, descobriu que a fé educa, moldando atitudes e maneiras de viver. Assim como observa Carneiro, o Santuário funciona como território de experiência onde o visível (o espaço físico, o culto, os elementos materiais) e o invisível (as emoções, a transformação interior, a reelaboração simbólica) se entrelaçam. Sendo que o fragmento de memória de Delfina Antônio expressa com intensidade o sentido transformador da peregrinação ao Santuário de Santa Ana de Caxito. Segundo ela, não se trata apenas de rezar, mas de partilhar histórias, fortalecer laços e sentir a fé “na pele”, de alguém que encontrou, naquele espaço, uma grande família espiritual. Essa vivência profundamente íntima dialoga com o que afirma Lima:

Ao destacar que os peregrinos nunca retornam iguais depois da viagem, mesmo que não consigam verbalizar tudo o que acontece no interior da alma, pois muitas vezes a palavra é insuficiente para traduzir uma experiência tão densa e marcante, que permanece como nostalgia e transformação silenciosa (Lima, 2007, p. 70)

Em sintonia com isso, Araújo e Bogaz, lembram que a peregrinação é

capaz de recuperar memórias, renovar o tempo presente e atualizar a presença divina entre o povo, possibilitando uma experiência transcendental que fortalece a fé e o sentido de pertença. Assim, a fala de Delfina revela exatamente esse processo espiritual e social, no qual cada passo dado rumo ao Santuário de Santa Ana de Caxito. “Peregrinar é um processo de mudança de vida, a partir do encontro com Deus no seu “monte sagrado”, que instala sua presença na comunidade” (Araújo; Bogaz, 2009, p. 108).

Caro (a) leitor (a) dando continuidade ao diálogo com as mônadas convido ao terceiro Kuibula.

3.5 O terceiro Kuibula: Testemunhos

A terceira Kuibula, intitulada: *Testemunhos: momentos em que os interlocutores recorreram ao Santuário de Santa Ana*, busca compreender em que momentos o fiel procura a

intercessão da santa, orientação para suas vidas ou conforto espiritual. Compartilhamos na sequência as mônadas.

Esperança, União e Gratidão

Quando o grupo da igreja ao qual pertencço se preparava para celebrar o aniversário, sentimos que precisávamos de algo mais do que apenas organizar a festa. Queríamos fortalecer a nossa união e enfrentar, com fé, os desafios que poderiam surgir. Por isso, decidimos sair da nossa zona de conforto e fazer um retiro espiritual no Santuário de Santa Ana. Lá, nos colocamos aos pés da santa, choramos, rezamos e pedimos que abençoasse não apenas o nosso aniversário, mas também o nosso caminho como comunidade. Ao final, vimos nossas preces atendidas: tudo aconteceu como pedimos, e o nosso coração voltou cheio de gratidão e esperança. (Delfina Antônio, 2023).

Força no Santuário

Recorro sempre ao Santuário de Santa Ana em busca de interseção e conforto espiritual, especialmente nos momentos mais difíceis da minha vida. Houve um período em que enfrentava grandes combates espirituais: problemas que me deixavam aflita e sem forças para seguir adiante. Nesse momento de aflição, decidi vir ao Santuário para fazer promessas e sacrifícios espirituais, pedindo com fé que a minha vida pudesse melhorar. Cada oração, cada gesto de devoção, tornou-se um refúgio de esperança. E, com a graça de Santa Ana, senti que meus pedidos foram ouvidos e atendidos, trazendo paz ao meu coração e renovando a minha fé. O Santuário tornou-se para mim um lugar sagrado, onde encontro força para lutar contra minhas dificuldades, coragem para enfrentar os desafios diários e a certeza de que, com fé, tudo é possível. (Eunice Nogueira, 2023).

Conforto

Recorro sempre ao Santuário de Santa Ana de Caxito porque lá me sinto protegida e encontro paz no coração. É um lugar onde posso rezar, me sentir perto de Deus e receber força para enfrentar os problemas da vida. Sempre que chego, sinto como se todas as preocupações e dificuldades fossem um pouco mais leves, e isso me dá coragem para seguir adiante. Além disso, gosto de estar com outras pessoas da comunidade, trocar experiências, ouvir histórias de fé e ver como todos se ajudam mutuamente. (Isabel Augusto Dala, 2023).

Refúgio da Alma

Venho ao Santuário de Santa Ana sempre que o peso da vida parece esmagar meu coração. Nos momentos em que me sinto fragilizada, seja nas relações ou na fé, encontro aqui o lugar onde minha alma se reconstrói. Ao atravessar o portão do santuário, é como se deixasse para trás todas as angústias, entregando aos pés de Santa Ana cada dor, cada lágrima e cada silêncio guardado em mim. Neste espaço sagrado, a fé floresce como uma chama que nunca se apaga. As orações que brotam em silêncio tornam-se respostas que não encontro no ruído do mundo.

Cada vela acesa ilumina não só o altar, mas também as partes mais escondidas do meu ser. Cada cântico ressoa como um sopro de vida, devolvendo-me a confiança de que nada está perdido. Ao partir, sinto-me mais leve, envolvida por uma força invisível que me acolhe e me fortalece. Para mim, o Santuário de Santa Ana é mais do que um lugar de devoção: é um refúgio de amor, um lar espiritual onde a alma cansada encontra abrigo, esperança e paz. (Segunda de Oliveira, 2023).

Amor e Fé

Várias vezes na minha vida recorri ao Santuário de Santa Ana em busca de intercessão e conforto espiritual. Um dos momentos mais marcantes foi quando eu enfrentava dificuldades no meu relacionamento com o meu noivo, devido aos problemas que eu tinha para engravidar. Com o coração apertado, cheio de medo e esperança, trouxe minhas preocupações ao Santuário. Durante três dias, vivemos um intenso trabalho espiritual, rezando e jejuando com fé profunda. No quarto dia, senti uma renovação em meu coração e uma leveza que nunca havia experimentado antes, como se Santa Ana tivesse nos dado forças para enfrentar aquela situação com serenidade. Senti, naquele instante, a presença de Santa Ana em minha vida, um milagre e uma bênção que renovou completamente a nossa fé... (Cesaltina Filipe, 2023).

Refúgio, Oração, Solidariedade

Sempre que posso, faço questão de correr até o Santuário de Santa Ana para pedir sua intercessão e que Deus realize milagres na minha vida por meio da santa de Caxito. [...] cada visita é uma renovação da minha fé e do meu compromisso com a espiritualidade. Sinto que, ao pisar nesse chão abençoado, minha alma se aquece e meus passos ganham direção. O Santuário é, sem dúvida, um refúgio onde o coração encontra paz e a esperança se fortalece. (Alberto Sambundo, 2023).

Amor e Esperança

Venho ao Santuário de Santa Ana sempre que o coração se sente pesado ou meu espírito fragilizado. Nos momentos em que enfrento dificuldades no meu relacionamento ou quando me sinto fraca diante da vida, encontro aqui um refúgio de amor e esperança. Diante do altar de Santa Ana, sinto uma força invisível que me envolve, um carinho que acalma minhas dores e fortalece minha alma. Cada oração é como um abraço que me renova e me ensina a acreditar que o amor, a fé e a paciência podem transformar qualquer dificuldade. O Santuário é para mim um porto seguro, um lugar onde recupero forças e reencontro a confiança em mim mesma e na vida. (Adelina Mariano Gomes, 2023).

Fé, Comunidade e Conforto

Recorro sempre ao Santuário de Santa Ana de Caxito porque lá encontro paz e força para enfrentar os problemas do dia a dia. Não é só um lugar de oração para mim, mas também um espaço onde me sinto acolhido pela comunidade, posso trocar experiências com outras pessoas e receber ajuda quando preciso. Cada visita me traz conforto, alegria e um sentimento de união com os outros fiéis. (Afonso Mangandi, 2023).

O fragmento de memória de Delfina Antônio evidencia a dimensão espiritual e comunitária que o Santuário de Santa Ana assume para os fiéis, ultrapassando a simples realização de celebrações festivas. Em seu relato, a entrevistada destaca que o espaço religioso é percebido como um local de fortalecimento da fé, de união entre os membros da comunidade e de busca por orientação espiritual diante das dificuldades da vida cotidiana. Nesse sentido, Delfina Antônio afirma:

O relato de Delfina Antônio expressa a dimensão da esperança e da fé como elementos que fortalecem os vínculos comunitários e motivam os fiéis diante das dificuldades da vida cotidiana. Ao narrar a experiência do retiro espiritual realizado no Santuário de Santa Ana, a entrevistada evidencia que a busca por orientação religiosa e pela intercessão da santa representou, para o grupo, uma forma de renovar a confiança, a união e o sentido coletivo da caminhada comunitária.

A fala de Delfina Antônio revela, em primeiro lugar, que a preparação para a celebração do aniversário do grupo ultrapassou o caráter meramente festivo, assumindo um sentido mais profundo de fortalecimento coletivo. Ao afirmarem que “precisávamos de algo mais”, os membros do grupo reconhecem que a vivência comunitária exige não apenas organização prática, mas também sustentação espiritual e emocional. Como observamos em: “Quando o grupo da igreja ao qual pertencemos se preparava para celebrar o aniversário, sentimos que precisávamos de algo mais do que apenas organizar a festa. Queríamos fortalecer a nossa união e enfrentar, com fé, os desafios que poderiam surgir” (Delfina Antônio, 2023). Nesse contexto, a decisão de realizar um retiro no Santuário de Santa Ana demonstra uma busca consciente por renovação interior e por reforço dos laços de união entre os participantes:

Por isso, decidimos sair da nossa zona de conforto e fazer um retiro espiritual no Santuário de Santa Ana. Lá, nos colocamos aos pés da santa, choramos, rezamos e pedimos que abençoasse não apenas o nosso aniversário, mas também o nosso caminho como comunidade. Ao final, vimos nossas preces atendidas: tudo aconteceu como pedimos, e o nosso coração voltou cheio de gratidão e esperança (Delfina Antônio, 2023).

Ao descreverem a experiência no santuário de Santa Ana de Caxito, marcada por gestos como chorar, rezar e pedir bênçãos, percebe-se que o espaço religioso é vivido como um lugar de entrega, partilha de emoções e construção de sentido coletivo. Não se trata apenas de um ato individual de fé, mas de uma experiência profundamente comunitária, na qual os sentimentos são compartilhados e transformados em força coletiva. O retorno “cheio de gratidão e

esperança” indica que essa vivência produziu efeitos concretos na forma como o grupo percebe a si mesmo e enfrenta seus desafios.

Assim, entendo que o testemunho de Delfina mostra que o santuário funciona como um espaço de fortalecimento da comunidade, onde a fé se transforma em energia para continuar caminhando juntos. A experiência vivida ali não apenas reforça a espiritualidade, mas também alimenta a confiança no futuro e a capacidade de enfrentar dificuldades de forma coletiva.

Esse testemunho permite compreender que a experiência religiosa vivida no santuário não se limita apenas à prática devocional, mas também se configura como um espaço de renovação simbólica e emocional, onde a esperança assume um papel central na mobilização coletiva dos fiéis. Nesse sentido, a esperança pode ser entendida como um elemento fundamental que sustenta tanto as práticas religiosas quanto as ações coletivas diante das adversidades. Como destaca Jonathan Wolff, a esperança desempenha um papel essencial nos processos de mobilização social e política:

Esperança é, assim, uma emoção sempre presente nos movimentos políticos, tanto naqueles que procuram a criação de um mundo melhor, quanto naqueles que, ao resistir a regimes autoritários, buscam a superação de momentos difíceis. Sem esperança não há por que lutar, não se justificam os sacrifícios, perdem-se os objetivos políticos (Wolff, 2021, p. 209).

Essa perspectiva dialoga diretamente com a reflexão de Paulo Freire, ao afirmar que: “Não há mudança sem sonho como não há sonho sem esperança” (Freire, 1992, s/p apud Wolff, 2021, p. 209). A fala de Delfina Antônio, portanto, dialoga profundamente com as reflexões de Wolff e Freire, pois evidencia que a esperança não é um sentimento abstrato, mas uma força que move sujeitos e comunidades. No retiro espiritual, a busca de Delfina e de seu grupo é movida exatamente por essa esperança que, segundo Wolff, sustenta a ação coletiva diante das dificuldades. O gesto de “colocar-se aos pés da santa” simboliza a necessidade humana de reencontrar sentido, alinhando-se à compreensão de Freire de que a esperança é um motor de transformação, uma energia que não apenas consola, mas impulsiona.

Assim, a experiência vivida no Santuário de Santa Ana revela que a esperança espiritual e a esperança política pertencem ao mesmo campo de forças: ambas alimentam a capacidade de resistir, de sonhar, de renovar caminhos. A comunidade volta do retiro fortalecida porque, ao viver esse momento de entrega, atualiza aquilo que Freire expressa com tanta clareza: não há mudança sem sonho, e não há sonho sem esperança. É exatamente essa esperança sentida, rezada e vivida que sustenta a fé do grupo e o seu compromisso com um

futuro melhor. Ao final, Delfina Antônio, sentiu que as súplicas foram acolhidas: tudo aconteceu conforme pediu, e o coração do grupo retornou transbordando gratidão e renovada esperança.

Nenhum esforço espiritual se sustenta apenas na vontade humana. É na oração, na entrega e na confiança no sagrado que os fiéis encontram forças para enfrentar os desafios da vida – sejam eles materiais, emocionais ou espirituais. Assim como Castro descreve no século XIX, a comunidade que peregrina, reza e se ajoelha aos pés dos santos não busca apenas respostas milagrosas, mas a coragem para continuar caminhando. A fé, nesse sentido, não é fuga da realidade: é reencontro, revitalização e fortalecimento interior. O retiro no Santuário de Santa Ana foi, portanto, uma experiência que se insere na longa tradição espiritual presente na devoção católica, tradição essa que reconhece a intercessão dos santos como ponte entre a fragilidade humana e a força divina.

Dessa experiência brota uma certeza: de que a esperança não nasce somente do que vemos, mas do que entregamos. Assim, o retorno daquele retiro representou mais do que uma comemoração bem-sucedida; significou a renovação íntima de uma comunidade que aprendeu, novamente, que caminhar com Deus e seus santos é encontrar sentido, proteção e coragem no cotidiano da vida.

O conjunto de fragmentos de memória recolhidos entre devotos do Santuário de Santa Ana de Caxito revela uma dimensão humana da experiência religiosa, na qual a fé emerge como força capaz de sustentar a vida em meio às fragilidades, tensões e desafios do cotidiano. Cada memória parte de situações concretas de dor, busca, esperança, luta – e encontra no Santuário um espaço de acolhimento, cura, reconstrução interior e encontro com o sagrado. O fragmento de memória da Adelina Marino Gomes revela essa dinâmica com clareza: a busca pela graça divina no Santuário é vivida como experiência sensível, incorporada e comunitária. Como Alves salienta, essa graça corresponde a uma “promessa de poder aos fracos, aos que têm fome e sede, aos que são perseguidos, aos mansos, aos que choram” (Alves, 1982, p. 66).

No relato de Adelina, essa promessa não se apresenta como abstração, mas como algo vivido na carne, sentido na alma e compartilhado dentro de uma comunidade que ora, caminha, celebra e sofre juntas. A graça não elimina a dor, mas dá sentido a ela; não apaga o vazio, mas o enche de esperança. Rubem Alves recorda que, muitas vezes, a religião nasce do lugar da ausência e da saudade: é o coração que sente falta de Deus que aprende a rezar. Assim, quando Adelina compartilha sua caminhada espiritual com outros irmãos e irmãs de fé, ela materializa uma das dimensões mais preciosas da espiritualidade alvesiana: a certeza de que o encontro com o sagrado é também encontro com o humano.

Nessa mesma linha interpretativa, Segunda de Oliveira, em seu fragmento de memória, narra que procura o Santuário nos momentos em que se sente fraca nas relações ou na fé, indicando que estar ali funciona como processo de cura e renovação interior. A religiosidade aparece, assim, como suporte emocional e espiritual diante da crise, movimento que também se expressa na experiência de Cesaltina Filipe, que descreve como a oração e o jejum, diante de dificuldades conjugais e de fertilidade, produziram leveza e renovação interior, como se Santa Ana tivesse concedido forças para enfrentar a situação com serenidade. Essas experiências levam a questionar, como lembra Rabelo (1993), se os cultos religiosos não funcionariam como verdadeiras “agências terapêuticas” entre as camadas populares urbanas, oferecendo amparo, escuta, sentido e reorganização interior diante da dor.

O fragmento de memória de Alberto Sambundo reforça essa dimensão ao mostrar que não se trata apenas de pedir intercessão, mas também de reconhecer as bênçãos recebidas. O Santuário é frequentado como espaço contínuo de devoção, agradecimento e fidelidade espiritual. Nesse contexto, “o Santuário de Santa Ana assume um caráter teofânico” (Valle, 1998) e funciona como um ponto de encontro entre o humano e o divino. A experiência de Alberto Sambundo transcende a mera devoção exterior, sendo espaço de interiorização da fé, autoconhecimento e reconciliação, no qual o tempo cotidiano se suspende e se converte em ritmo espiritual de escuta, purificação e restauração da esperança.

O fragmento de memória de Afonso Mangandi afirma recorrer sempre ao Santuário de Santa Ana de Caxito porque ali encontra “paz e força para enfrentar os problemas do dia a dia. Para ele, o santuário não é apenas um lugar de oração, mas “um espaço de acolhimento social, de troca de experiências e de ajuda mútua. Cada visita lhe traz “conforto, alegria e sentimento de união com outros fiéis” (Afonso Mangandi, 2023). Na realidade, pela perspectiva spinozista das coisas, “a política em seus afetos” é um perfeito pleonismo, a política, como absolutamente todos os fenômenos do mundo humano-social, existe essencialmente no elemento dos afetos” (Lordon, 2016, p. 12 apud Wolff, 2021, p. 230). Afonso problematiza a separação habitual entre a dimensão religiosa e a esfera político-social. Quando ele descreve o Santuário de Santa Ana como lugar de “acolhimento comunitário” e “troca de experiências”, revela que ali se produzem vínculos e práticas que têm efeitos diretos sobre a capacidade dos indivíduos de viver e agir no mundo cotidiano. Essa produção de vínculos não é meramente privada: ela redesenha redes de confiança, solidariedade e reciprocidade componentes que constituem a vida pública e política de uma comunidade.

O espaço ritual e comunitário organiza emoções (comiseração, alegria, esperança, ânimo) que aumentam ou diminuem a potência de agir dos sujeitos. Afonso Mangandi,

encontra “força” e “paz”, esses afetos atuam como recursos que permitem enfrentar dificuldades, participar de trocas e sustentar projetos comuns. Assim, o Santuário de Santa Ana de Caxito funciona como uma infraestrutura afetiva: um lugar onde se reproduz e se calibra a energia emocional necessária para a ação coletiva. Wolff enfatiza que emoções comandam escolhas e resistências; Lordon lembrava que a política é, em sua essência, é afetiva. Conjugando ambos, a experiência de Afonso aponta que a política local, isto é, as formas como as pessoas se organizam para responder a problemas coletivos, depende profundamente do modo como os afetos são cultivados entre os fiéis de Santa Ana.

Sendo assim o Santuário de Santa Ana de Caxito, Angola- Bengo, que fortalece esperança, solidariedade e coragem, gerando sujeitos mais dispostos à ação cooperativa; inversamente, ambientes que fragmentam e isolam sufocam a agência coletiva. Essa vivência está profundamente alinhada ao pensamento de Alves, quando afirma que “o sagrado é entendido como, [...] o criador, a origem da vida, a fonte da força” (Alves, 1986, p. 61).

Para Afonso Mangandi, o Santuário de Santa Ana se transforma em fonte de energia espiritual, da qual ele retira vigor para continuar vivendo, lutando e enfrentando suas dores. Alves lembra ainda que “Deus e o sentido da vida são ausências, realidades por que se anseia, dádivas da esperança (Alves, 1986, p. 128). Essa ausência não significa abandono, mas o espaço onde nasce o desejo, a busca e a fé”. Neste sentido, o Santuário de Santa Ana de Caxito alimenta não apenas respostas, mas também sentido, comunhão humana e esperança.

A experiência partilhada por Eunice Nogueira sintetiza, de modo exemplar, essa interseção entre sofrimento humano e busca pelo divino. Ao recorrer ao Santuário de Santa Ana de Caxito, em um momento de fragilidade espiritual e emocional, Eunice encontra não apenas o espaço físico de peregrinação, mas um território simbólico de reconstrução interior. Suas promessas, orações e sacrifícios se tornam instrumentos de diálogo com o sagrado, e é nessa entrega que o sofrimento se converte em confiança, força e renovação da fé.

Essa dimensão vivencial se articula com a interpretação de Oliveira (1975), para quem a promessa estabelece um sistema de troca com o sagrado, especialmente nos momentos de dor e instabilidade. Na fala de Eunice, essa dinâmica se revela com clareza; quanto maior a aflição, maior a entrega e maior também a experiência subjetiva da presença de Santa Ana. Assim, a promessa surge não como um ritual vazio, mas como expressão legítima de quem busca, no encontro com o divino, respostas para a vida concreta e seus desafios. O Santuário, então, torna-se um território espiritual onde o humano e o divino se cruzam.

A presença de Santa Ana é percebida como real, como alguém que acolhe pedidos, escuta dores e devolve serenidade ao coração. Oliveira (1975) ressalta que a prática das

promessas tem um caráter utilitário dentro da religiosidade católica, e a experiência de Eunice demonstra que essa utilidade ultrapassa pedidos materiais, envolvendo transformação interior, superação da dor e reconstrução da confiança na vida.

Desse modo, a experiência da devota Eunice transcende a formalidade religiosa e se converte em uma experiência existencial: é na dor que a fé se expressa com maior intensidade e é na esperança que ela encontra a força para seguir. O Santuário de Santa Ana de Caxito aparece, assim, como ponto de encontro entre o peso da realidade e a possibilidade do milagre, lugar onde o sofrimento é levado, chorado, depositado e, muitas vezes, reorganizado em forma de paz.

O termo emoção, como aqui é entendido, abrange o continente de afetos, sentimentos e culturas sensíveis. (...) A ideia da fluidez do nosso universo emocional, a necessidade de compreendê-lo em sua dimensão genealógica, bem como nos detalhes da quotidianidade mais comum, à maneira de uma “história vista de baixo”, estão assim no coração deste terceiro volume (Courtine, 2016, p. 7, apud Wolff, 2021, p. 231).

Essa reflexão de Courtine, retomada por Wolff, provoca-nos a olhar as emoções não como fenômenos isolados ou meramente individuais, mas como construções históricas, móveis e sempre atravessadas pelas experiências cotidianas. A emoção, nesse sentido, deixa de ser apenas um estado interior e passa a ser compreendida como parte de uma tessitura social, cultural e política que molda os sujeitos ao longo do tempo. Quando Courtine fala em “história vista de baixo”, ele nos convida a deslocar o olhar para aquilo que se passa nos gestos mínimos, nas práticas repetidas, nas narrativas silenciosas do dia a dia, espaços onde a sensibilidade humana se revela com maior autenticidade.

É justamente nessa direção que podemos compreender o fragmento de memória da Isabel Augusto Dala, que evidencia como as emoções e as memórias sensíveis emergem das experiências concretas dos sujeitos, especialmente daquelas cujas histórias nem sempre encontram lugar nas narrativas oficiais. Ao destacar a importância da experiência vivida, Dala reforça que a emoção é, antes de tudo, um espaço de interpretação do mundo, onde se inscrevem traumas, resistências, heranças e esperanças.

Assim, ao aproximar Courtine e Isabel Augusto Dala, percebemos que ambos apontam para a necessidade de captar a profundidade emocional das pessoas em suas relações com o passado e com o presente. A fluidez do universo emocional, como lembra Courtine, encontra eco no reconhecimento, por Dala, de que as histórias dos sujeitos são marcadas por afetos que

sustentam identidades, memórias e modos de existir.

Desse modo, pensar as emoções como um continente vasto, múltiplo e em permanente transformação permite compreender que cada gesto, cada silêncio e cada lembrança carregam uma historicidade própria. E é nessa textura sensível do cotidiano que a história se revela em sua dimensão mais humana e profunda.

3.6 O quarto Kuibula: Guardiã de Fé e Comunidade

A quarta Kuibula, intitulada *Guardiã de Fé e Comunidade: O Papel Social do Santuário de Santa Ana de Caxito*, neste eixo, conversamos sobre o papel social do Santuário de Santa Ana na localidade Caxito e partilhamos as mônadas.

Esperança, fé educação

O Santuário de Santa Ana é muito mais do que um espaço religioso: é um verdadeiro farol para a vida em comunidade. Ele ilumina os caminhos da educação e da formação, ajudando a moldar não apenas o saber, mas também o caráter dos munícipes. Quem frequenta este lugar carrega no olhar o respeito e no gesto o carinho, frutos dos valores cultivados ali. Na minha própria vida, o Santuário se traduz em três palavras que guardo no coração: amor, educação e paz. É nele que encontro serenidade para a alma, força para a fé e esperança renovada para continuar a caminhar. Cada visita é como um abraço espiritual que me recorda que nunca estou sozinho. (Adelina Mariano Gomes, 2023).

União, Fé e Esperança

O papel social do Santuário de Santa Ana vai muito além da prática religiosa; ele é símbolo de união, esperança e fé viva. Durante as peregrinações, é possível ver pessoas de diferentes idades, origens e histórias reunidas por um mesmo propósito: buscar a intercessão de Santa Ana e renovar a própria fé. Essa diversidade enriquece a experiência e nos lembra que todos fazemos parte de uma grande família espiritual, onde não existem barreiras, apenas laços de fraternidade [...] É um espaço onde o coração se sente acolhido, as dores encontram consolo e a esperança se reacende, mostrando que a fé pode unir e transformar vidas. (Antônio Alberto, 2023).

Fé, Solidariedade e Esperança

Para mim, o papel social do Santuário de Santa Ana está profundamente ligado à cultura local e à tradição religiosa herdada dos meus pais. Para os fiéis de Caxito e de outras regiões de Angola, o Santuário representa um refúgio espiritual e social. Ele oferece apoio emocional e moral nos momentos de dificuldade, promove a

solidariedade entre vizinhos e incentiva práticas de ajuda mútua, como acolher peregrinos, cuidar dos mais necessitados e partilhar alimentos. (Segunda de Oliveira 2023, mulher da autoridade tradicional da açucareira)

Centro de Aprendizagem e União

Para mim, o Santuário de Santa Ana de Caxito exerce um papel social fundamental em nossa comunidade. No plano educativo, ele é um verdadeiro espaço de aprendizagem para a vida: ali, crianças, jovens e adultos absorvem valores como respeito, solidariedade, responsabilidade e convivência harmoniosa. As atividades religiosas e comunitárias promovem o desenvolvimento do caráter e reforçam o sentido de pertencimento, ensinando-nos a cuidar uns dos outros e da nossa própria história. Socialmente, o santuário funciona como um ponto de encontro e de união. Ele aproxima famílias, fortalece laços comunitários e oferece apoio àqueles que enfrentam dificuldades, tornando-se um espaço de acolhimento e escuta. É também um lugar onde as tradições se perpetuam, mantendo viva a memória coletiva e cultural da população de Caxito (Adelina Mariano Gomes ,2023).

União e Esperança

Para mim, o Santuário de Santa Ana é muito mais do que um espaço de oração. Ele é um lugar onde a fé se transforma em união e esperança. Nas peregrinações, é emocionante ver pessoas de todas as idades e origens caminhando juntas, partilhando o mesmo desejo de sentir a presença de Santa Ana em suas vidas. Esses encontros são cheios de alegria e celebração, fortalecem os laços entre gerações e mantêm vivas as tradições que nos unem como uma verdadeira família espiritual. (Lauriano Tchinene, 2023).

Santuário, Educação e Patrimônio

O Santuário de Santa Ana desempenha um papel fundamental na educação moral, cívica e religiosa dos fiéis que buscam, nesse espaço sagrado, conforto e orientação. Como patrimônio cultural, tem atraído visitantes de várias regiões do país, tornando-se um dos cartões-postais de Caxito. Mais do que um destino de fé, o santuário é também um lugar de encontro, aprendizado e partilha, onde a tradição se mantém viva e a espiritualidade se renova (Afonso Mangandi, 2023).

Refúgio de Esperança

Para mim, o Santuário de Santa Ana tem um papel social muito especial. Ele é como um lugar de amparo para todos nós, um refúgio onde encontramos a força do Espírito Santo quando a fé parece pequena ou quando a vida não corre bem. Ali, cada oração é um gesto de confiança e esperança. Quando nos colocamos diante de Santa Ana, sentimos que ela nos acolhe como mãe, oferecendo o que mais precisamos para seguir em frente. (Alberto Sambundo, 2023).

No conjunto das mônadas, é possível observar uma compreensão multifacetada do

papel social do Santuário de Santa Ana de Caxito, agora não mais pensando o significado do santuário para o indivíduo, mas em sua representação social sob as dimensões espirituais, comunitárias, educativas e culturais que se entrelaçam na experiência dos fiéis. Cada memória contribui para construir um panorama sobre como o santuário transcende a função puramente religiosa e se torna um ponto de referência central para a vida coletiva da comunidade.

O fragmento de memória de Adelina Mariano Gomes revela que o Santuário de Santa Ana vai além da religiosidade, funcionando como um espaço de aprendizado, convivência e preservação cultural. Ao valorizar experiências, transmitir valores e fortalecer a memória coletiva, o Santuário permite aos fiéis reforçarem sua identidade comunitária e compreenderem, de maneira mais profunda, a história e o conhecimento compartilhado pelo grupo.

Na memória de Antônio Alberto, é possível perceber que a dimensão social é integradora do Santuário, especialmente durante as peregrinações, momentos em que pessoas de diferentes idades e origens se encontram. Para ele, o Santuário de Santa Ana não é apenas um espaço de devoção individual, mas um símbolo de união e fé viva da comunidade, capaz de fortalecer vínculos e renovar a esperança coletiva. A experiência do sagrado, nesse contexto, é socialmente mediada, já que a interação e a partilha com outros fiéis contribuem diretamente para a coesão espiritual da comunidade. Em diálogo com essa reflexão, Gross (2006) complementa essa visão ao destacar o papel dos santuários na preservação de valores locais e tradicionais, sobretudo em períodos de transformações sociais e econômicas. Assim, os santuários funcionam não apenas como locais de culto, mas também como elementos estruturantes da vida comunitária, mantendo a memória coletiva e reforçando identidades culturais diante de mudanças externas na sociedade.

Em diálogo com a memória de Antonio Alberto, os santuários possuem uma dimensão dupla, religiosa e social (Gross, 2006). Eles são, simultaneamente, espaços de devoção e arenas de integração comunitária, onde a fé se manifesta coletivamente e os valores culturais são preservados e transmitidos. Essa dimensão integradora torna os santuários centros vitais para a coesão social e a continuidade das tradições locais, reforçando seu papel na manutenção da identidade coletiva das comunidades que os frequentam.

Segunda de Oliveira destaca que o Santuário de Santa Ana de Caxito não se limita a oferecer consolo espiritual, mas desempenha um papel social e cultural relevante, proporcionando apoio emocional e moral aos fiéis. Destaca ainda que a solidariedade, as práticas de ajuda mútua e o acolhimento aos peregrinos transformam o Santuário em um espaço de refúgio e vivência cultural. Nesse sentido, a fé não se manifesta apenas como devoção individual, mas também por meio da ação social, tornando-se um instrumento de convivência

e cuidado coletivo. Essa perspectiva lembra que “os santuários se articulam em comunhão com as culturas das populações locais, funcionando como espaços onde práticas religiosas e tradições culturais se entrelaçam, reforçando laços comunitários e sentidos de pertencimento” (Martinho; Serra; Duque, 2007).

Lauriano Tchinese, em sua memória, reforça a dimensão intergeracional e ritual do Santuário de Santa Ana, destacando as peregrinações como momentos de celebração que fortalecem laços entre gerações. Ele percebe o Santuário como espaço de encontro espiritual e social, no qual a fé se traduz em união, alegria e manutenção das tradições. A experiência religiosa, para Lauriano, é uma vivência coletiva que reforça a identidade espiritual da comunidade. Essa perspectiva encontra ressonância na reflexão de Wilson (2013), que destaca que as religiões organizadas exercem poder para promover ordem social e segurança para a pessoa e, independentemente da validade das suas afirmações sobre o mundo, as religiões funcionam como mecanismos que orientam os indivíduos em prol do bem comum da comunidade. Assim, a visão de Lauriano evidencia como as práticas ritualísticas e intergeracionais do Santuário de Santa Ana de Caxito, contribuem para a coesão social e o fortalecimento da identidade coletiva.

Na memória partilhada de Afonso Mangandi, o Santuário é um ponto de encontro, aprendizado e partilha, onde tradição, espiritualidade e identidade coletiva se combinam. Essa visão ressalta o Santuário como espaço educativo e cultural, além do seu caráter religioso. Assim, as práticas religiosas organizadas não apenas orientam comportamentos individuais, mas também promovem valores e normas que estruturam a vida em comunidade, transformando locais como o Santuário em espaços de aprendizagem e transmissão de saberes coletivos (Wilson, 2013).

Alberto Sambundo enfatiza o Santuário como porto seguro e espaço de proteção espiritual, onde cada oração é um gesto de confiança e esperança. Ele destaca a dimensão afetiva e maternal da experiência religiosa, evidenciada na figura de Santa Ana, percebida como mediadora entre o divino e os fiéis. Para Sambundo, o Santuário oferece força interior e conforto emocional, funcionando como um espaço de resiliência e renovação da fé.

No conjunto das mônadas, foi possível perceber que a religião organizada atua não apenas na regulação social, mas também no fortalecimento da segurança emocional e na criação de um sentimento de pertencimento, elementos fundamentais para a coesão da comunidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao finalizar esta jornada de investigação, compreendemos que o Santuário de Santa Ana de Caxito transcende, em muitos sentidos a sua condição de simples espaço físico de religiosidade. Ele se revela como um espaço vivo, pulsante e profundamente enraizado na alma do povo angolano que o frequenta, constituindo-se como território de memória, fé e identidade coletiva. Esta pesquisa demonstrou que este lugar não representa apenas um legado do passado, mas um organismo dinâmico que continua a respirar através das experiências, das devoções e das narrativas dos fiéis que ali encontram sentido para suas vidas. Primeiramente, ao analisar o contexto histórico, ficou evidente a riqueza e a complexidade das sociedades que habitavam esta região muito antes da chegada dos europeus.

As estruturas políticas, espirituais e culturais já possuíam forte densidade simbólica e social, revelando que a história local não começou com a presença colonial, mas carrega raízes profundas de organização e pertencimento. Nesse contexto, a introdução do catolicismo não significou, necessariamente, o apagamento total das culturas locais, mas antes um processo de encontro, negociação, adaptação e resistência cultural. Essa dinâmica pode ser simbolizada na figura da Rainha Nzinga Mbande, cuja trajetória representa a capacidade de reelaboração cultural diante das imposições coloniais. Assim, o que inicialmente se apresentou como uma imposição religiosa e cultural foi, ao longo do tempo, ressignificado e incorporado à vivência espiritual dos fiéis locais de Caxito. O Santuário de Santa Ana passou a ser apropriado pela comunidade como um espaço de pertença, onde a fé cristã dialoga com valores ancestrais, com a oralidade e com as práticas culturais herdadas de gerações anteriores. Essa apropriação demonstra que os sujeitos locais não foram apenas receptores passivos da cristianização, mas agentes ativos na construção de novas formas de religiosidade e identidade. Em seguida, ao desconstruir as antigas narrativas coloniais, esta pesquisa assumiu também um compromisso ético e político: o de valorizar os saberes, as memórias e as experiências que foram historicamente silenciadas pela historiografia tradicional.

Trabalhar com as narrativas orais dos fiéis significou reconhecer que a história também se constrói a partir das vozes comuns, das vivências cotidianas e das experiências de fé. Os resultados da pesquisa revelaram que o Santuário de Santa Ana de Caxito transcende sua função estritamente religiosa, configurando-se como um território simbólico de memória, identidade e pertencimento para os fiéis. Os dados obtidos demonstram que o espaço é percebido pelos devotos como um lugar de renovação espiritual, fortalecimento da esperança e busca por soluções para os desafios cotidianos, sendo Santa Ana reconhecida como uma

figura materna e acolhedora.

Os resultados também evidenciaram que, ao longo do tempo, o Santuário foi ressignificado pela comunidade local, que reinterpretou elementos da fé católica a partir da cosmovisão africana, transformando-o em um espaço de resistência cultural e epistemológica frente às narrativas eurocêntricas. Tal dinâmica manifesta-se nas práticas de oferendas, compreendidas como uma linguagem simbólica profundamente vinculada aos saberes ancestrais, expressando pedidos relacionados à saúde, trabalho, prosperidade e fertilidade.

Além disso, os achados da pesquisa indicam que o Santuário desempenha um papel significativo no fortalecimento dos vínculos familiares e do sentimento de pertença coletiva, funcionando como um elo intergeracional por meio da transmissão da devoção religiosa. Por fim, ao valorizar as narrativas orais dos fiéis, os resultados reforçam a relevância da História Pública ao reconhecer as comunidades locais como protagonistas legítimas na produção, preservação e transmissão de suas próprias memórias e histórias.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- ALBUQUERQUE, Mouzinho. *Moçambique (1896 a 1898)*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1934.
- ALMEIDA, Carlos. *Uma infelicidade feliz: a imagem da África e dos africanos na literatura missionária sobre Kongo e a região Mbundu (meados do séc. XVI – primeiro quartel do séc. XVIII)*. 2009. Tese (Doutorado) – Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2009.
- ALMEIDA, Juniele Rabêlo de; ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira. *História pública: entre as políticas públicas e os públicos da história*. São Paulo, 2013.
- ALTUNA, Raul. *Cultura tradicional bantu*. 2. ed. Águeda: Paulinas Editora, 2014.
- ALTUNA, Raul Ruiz de Asús. *A cultura tradicional banta*. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 2006.
- ALVES, Rubem. *O que é religião*. 10. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. ANGOLA.
- Constituição da República de Angola*. Luanda, 2010.
- ANGOLA. Ministério da Cultura. *Lei do património cultural*. Luanda: Edições de Angola, 2008.
- ARAÚJO, José Luís; BOGAZ, António S. Fé em Deus e pé na estrada: sonhos e esperanças dos peregrinos do Santuário de Aparecida. In: COSTA, Valeriano Santos (org.). *Liturgia: peregrinação ao coração do mistério*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 101-226.
- ARENDDT, Hannah. *A crise na educação: entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- ATLAS NATIONAL GEOGRAPHIC. *África I*. São Paulo: Abril, 2008.
- BARROS, Carlos Henrique Farias. Ensino de história, memória e história local. *Revista de História da UEG*, Porangatu, v. 2, n. 1, p. 301-321, jan./jul. 2013.
- BENDER, Gerald J. *Angola sob domínio português: mito ou realidade*. Luanda: Mayamba.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I*. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BENJAMIN, Walter. *Imagens de pensamento*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2004. BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BIRMINGHAM, David. *África Central até 1870: Zambézia, Zaire e o Atlântico Sul*. Luanda: ENDIPU/UEE, s.d.

BOLLNOW, Otto. Lived-space. *Philosophy Today*, v. 5, n. 1/4, p. 31-39, 1961.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
BRÁSIO, António (ed.). *Monumenta missionária africana: África Ocidental*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1952-1988.

CADORNEGA, António de Oliveira. *História geral das guerras angolanas*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1972.

CAPELA, José. *O imposto de palhota e a introdução do modo de produção capitalista nas colônias*. Porto: Afrontamento, 1977.

CARNEIRO, Sandra de Sá. As peregrinações como atrações turísticas. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). *Geografia cultural: uma antologia*. v. 2. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

CARVALHO, Emília Júlia Miguel. *A Igreja africana no centro da sua história*. Portugal: Núcleo, 1995.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Sá da Costa, 1977. CÉSAIRE,

Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020.

CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. 3. ed. São Paulo: Estação Liberdade; UNESP, 2001.

CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. 5. ed. São Paulo: Estação Liberdade; UNESP, 2006.

IYANAGA, Michel, Alegria é devoção: Sanbas Santos e novenas numa tradição afro-diaspórica da Bahia, Campinas: Editora da Unicamp, 2023.

CUNHA, Marcelo Jorge dos Santos Buri. O cristianismo e as religiões de matriz africana: um relato da criação. *Ciências Humanas*, v. 29, n. 150, set. 2025. DOI: 10.69849/revistaf/dt10202509102127.

DIOP, Cheikh Anta. *A origem africana da civilização: mito ou realidade*. EUA: Lawrence Hill & Co., 1974.

ENES, António. *Moçambique: relatório apresentado ao governo*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1946. 2. ed. 1971.

FANON, Frantz. O negro e a psicopatologia. In: FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. França: Éditions du Seuil, 1952.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. Racismo e cultura. In: FANON, Frantz. *Em defesa da revolução africana*. Trad. Isabel Pascoal. Lisboa: Sá da Costa, 1980.

FERREIRA, Manuel. *Literaturas africanas de expressão portuguesa*. São Paulo: Ática, 1987.

FONSECA, Dagoberto José et al. O continente africano, seu legado e suas histórias. In: SOUZA JR., V. C. (org.). *Nossas raízes africanas*. São Paulo: Atabaque, 2004.

Feiber, Silmana Dias, O patrimônio histórico como Lugar Social, Revista Ra e GA, Curitiba, 2028

FONSECA, Maria Cecília Londres. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ; IPHAN, 1997.

FONSECA, Mariana Bracks. *Rainha Nzinga Mbandi, Imbangalas e portugueses: as guerras nos kilombos de Angola no século...* 2010.

FALCÃO, Nuno de Pinho. *Eclésia sempre reformada: a Congregação dos Loios e a reforma da Igreja (Itália, Portugal e África – 1404–1580)*. Porto: Edições Afrontamento, 2018.

FRANÇA, Cyntia Simioni. Memória como meio de produção de conhecimentos históricos. *Revista Memória em Rede*, Pelotas, v. 12, n. 23, 2020.

FRANÇA, Cyntia Simioni. *O canto da Odisseia e as narrativas docentes: dois mundos que dialogam na produção de conhecimento histórico-educacional*. 2015. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.

FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

FRISCH, Michael. A história pública não é uma via de mão única. In: ALMEIDA, Juniele Rabêlo de; MENESES, Sônia (orgs.). *História pública em debate: patrimônio, educação e mediações do passado*.

GALZERANI, Maria Carolina Bovério. A produção de saberes históricos escolares: o lugar das memórias. In: *O historiador e seu tempo*. São Paulo: UNESP, 2008.

GALZERANI, Maria Carolina Bovério. *Imagens que lampejam: contribuições de Walter*

Benjamin para a produção de conhecimentos históricos. *Encuentro de Saberes*, Buenos Aires, v. 1, 2013.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOBINEAU, Arthur. *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*. Barcelona: Editorial Apolo, 1885.

GOBINEAU, Joseph Arthur. *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*. Barcelona: Editorial Apolo, 1937.

HAMBLY, Wilfrid D. *The Ovimbundu of Angola*. Chicago: Field Museum, 1934.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). *História geral da África I: metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ática; UNESCO, 1982.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *Amkoullel, o menino fula*. Trad. Xina Smith de Vasconcellos. São Paulo: Palas Athena; Casa das Áfricas, 2003.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *História geral da África: metodologia e pré-história da África*. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. Lugar da história na sociedade africana. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). *História geral da África*. Brasília: UNESCO; MEC; UFSCar, 2010.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A razão na história: introdução à filosofia da história universal*. Lisboa: Ed. 70, 1995.

HEINTZE, Beatrix. *Angola nos séculos XVI e XVII*. Luanda: Kilombelombe, 2007.

HENRIQUES, Isabel Castro. *O pássaro do mel: estudos de história africana*. Lisboa: Colibri, 2003.

HOLZER, Werther. *Geografia humanista: trajetória 1950–1990*. Londrina: EdUEL, 2016.

IDOWU, Bolaji. *Olódùmarè: God in Yoruba Belief*. Londres: Longmans, 1962.

JAQUETE, Inácio M. de Jesus Fernando. *Partilha de memórias e narrativas dos mestres moçambicanos na interface com as pinturas rupestres de Chingamapere*. 2023. Dissertação (Mestrado em História Pública) – Universidade Estadual do Paraná, Campo Mourão, 2023.

JEWSIEWICKI, Bogumil; MUDIMBE, Valentin Yves. African's memories and contemporary history of Africa. *History and Theory*, v. 32, dez. 1993.

KI-ZERBO, Joseph. *História de África negra*. v. 1. 4. ed. Lisboa: Publicações Europa-América, 2009.

KI-ZERBO, Joseph. Introdução geral. In: *História geral da África*. v. 1. Brasília: UNESCO; MEC; UFSCar, 2010.

- KI-ZERBO, Joseph. *Para quando a África? Entrevista com René Holenstein*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- LARROSA, Jorge. *Tremores: escritos sobre experiência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- LÉONARD, Yves. Salazarisme et lusotropicalisme: histoire d'une appropriation. *Lusotopie*, 1997.
- LIMA, José da Silva. *A peregrinação: percursos e palavra*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.
- LUZURIAGA, Lorenzo. *História da educação e da pedagogia*. 7. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1975.
- M'BOKOLO, Elikia. *África negra: história e civilizações*. 2 vols. Lisboa: Editora Vulgata, 2003–2007.
- M'BOKOLO, Elikia. *África negra: história e civilizações – tomo II (do século XIX aos nossos dias)*. Trad. Manuel Resende. Salvador: EDUFBA; Casa das Áfricas, 2015.
- MAC DOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas. A experiência de Deus à luz da experiência transcendental do espírito humano. *Síntese – Revista de Filosofia*, v. 29, n. 93, 2002.
- MACGAFFEY, Wyatt. *Religion and society in Central Africa: the BaKongo of Lower Zaire*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- MAESTRI, Mário. *História da África negra pré-colonial*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.
- MATOS, Patrícia Ferraz. *Análise social da obra Uma história de regressos, de Margarida Calafate Ribeiro*. 2008. Tese (Doutorado) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2008.
- MATSUMOTO, David; HWANG, Hyi Sung. Reading facial expressions of emotion. *Psychological Science Agenda*, May 2011. Disponível em: <https://www.apa.org/science/about/psa/2011/05/facial-expressions>. Acesso em: 11 mar. 2025.
- MBEMBE, Achille. *A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 2021.
- MBEMBE, Achille. *África insubmissa: cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*. Luanda: Edições Mulemba, 2013.
- MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. *Estudos Afro-Asiáticos*, 2001.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.
- MBEMBE, Achille. *Na pós-colônia*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- MBEMBE, Achille. *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Luanda:

Mulemba; Pedago, 2014.

MBEMBE, Achille. *The idea of Africa*. Bloomington: Indiana University Press; Oxford: James Currey, 1994.

MBITI, John Samuel. *African religions and philosophy*. Nairobi: Heinemann, 1972.

M'BOKOLO, Elikia. *África negra: história e civilizações – tomo I (até o século XVIII)*. Trad. Alfredo Margarido. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009.

MICHELAN, Katia Brasilino. *Ceuta para além da terra dos mouros*. 2013. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista, UNESP, 2013.

MILLER, Joseph C. *Poder político e parentesco: os antigos Estados Mbundu em Angola*. Luanda: Arquivo Histórico Nacional, 1995.

MÜLLER, Friedrich Max. *Origen y desarrollo de la religión*. Madrid: La España Moderna, 1870.

N'KRUMAH, Kwame. *Consciencismo: filosofia e ideologia para a descolonização*. Nova York: Monthly Review Press, 1974.

NASCIMENTO, Abdias. Quilombismo: um conceito emergente. In: NASCIMENTO, L. E. (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NASCIMENTO, Washington Santos. Universo mítico-religioso Kimbundu e trânsitos culturais em Uanhenga Xitu. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 95, p. 1–15, 2017.

NETO, Maria da Conceição. A memória como matéria inflamável. *Mulemba*, p. 375–393, 2015.

NETO, Maria da Conceição. De escravos a “serviçais”. *Cadernos de Estudos Africanos*, 2017.

NETO, Teresa da Silva. *História da educação e cultura de Angola: grupos nativos, colonização e independência*. 3. ed. Luanda: Zaina, 2014.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, 1984.

NORA, Pierre. Entre memória e história: os lugares de memória. *Representations*, n. 26, 1989.

OBENGA, Théophile. *A dissertação histórica em África*. Trad. Patrício Batsíkama; Simão Souindoula, 2013.

OLIVEIRA MARTINS, Joaquim Pedro de. *O Brasil e as colônias portuguesas*. 5. ed. Lisboa: Parceria António Maria Pereira, 1920.

OLIVEIRA, Julvan Moreira de; FARIAS, Kelly de Lima. “Só quem sabe onde é Luanda saberá lhe dar valor”: a tradição oral como herança ancestral. *Voluntas*, 2019.

OTTO, Rudolf. *Das Gefühl des Überweltliche*. München: C. H. Beck Verlag, 1932.

- OTTO, Rudolf. *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalem*. München: Biederstein Verlag, 1947.
- PAIM, Elison Antonio. *Memórias e experiências do fazer-se professor(a) de História*. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.
- PANTOJA, Selma Alves. *Nzinga Mbandi: mulher, guerra e escravidão*. Brasília: Thesaurus, 2000.
- PINTO, Alberto de Oliveira. *História de Angola: da pré-história ao início do século XXI*. 2. ed. Campinas: Mercado de Letras, 2016.
- PINTO, Alberto de Oliveira. *História de Angola: da pré-história ao início do século XXI*. Lisboa: Mercado de Letras, 2015.
- 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.
- POULOT, Dominique. Museu, nação, acervo. In: BITTENCOURT, José Neves et al. *História representada: o dilema dos museus*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2003.
- POULOT, Dominique. *Uma história do patrimônio no Ocidente*. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.
- RABELO, Miriam Cristina. *Religião e cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas*. 1993.
- REIS, João José. *Notas sobre a escravidão na África pré-colonial*. Rio de Janeiro: Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 1992.
- RESULTADOS definitivos do Recenseamento Geral da População e Habitação de Angola (2014).
- RIBEIRO, Margarida Calafate. *Uma história de regressos: império, guerra colonial e pós-colonialismo*. Porto: Edições Afrontamento, 2004.
- RIBEIRO, Maria Luisa Santos. *História da educação brasileira: a organização escolar*. 15. ed. Campinas: Autores Associados, 1998.
- ROSENDAHL, Zeny (org.). *Trilhas do sagrado*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.
- ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: UERJ/NEPEC, 1996.
- ROSENDAHL, Zeny. O sagrado e o espaço. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa (org.). *Explorações geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- SANTOS, Eduardo dos. Sobre a religião dos Quiocos. *Garcia de Orta*, 1962, p. 83–140.
- SANTOS, Helena Vitória. *A importância das narrativas orais nas práticas educativas*.

Onecult18, 2022.

SANTOS, Maria da Graça Mouga Poças. Conhecimento geográfico e peregrinações. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SERRANO, Carlos Moreira Henriques. *Angola: nasce uma nação*. 1988. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, USP, 1988.

SIA, Isna Gabriel. *Danças do povo Brasa (Balanta) da Guiné-Bissau na contemporaneidade: Kussunde, Kanta Pó e Broksa*. São Francisco do Conde-BA: Novas Edições Acadêmicas, 2017.

SILVA, António Carlos Matias. *Angola: história, luta de libertação, independência, guerra civil e suas consequências*. 2018.

SILVA, Márcia Alves Soares da; GIL FILHO, Sylvio Fausto. *Sobre o conceito de espaço vivenciado*. 2020.

SLENES, Robert. Africanos centrais. In: SCHWARCZ, Lilia; GOMES, Flávio (org.). *Dicionário da escravidão e liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SOUSA, António Egídio. *Esboço da história política de Angola*. Luanda: Kilombelombe, 2012.

SOUSA, Ricardo Alexandre Santos de. A extinção dos brasileiros segundo Gobineau. *Revista Brasileira de História da Ciência*, v. 6, n. 1, p. 21–34, 2013.

SOUSA, Talita Tavares Batista Amaral. *Escravidão interna na África antes do tráfico negreiro*. 2003.

SOUZA, José Arilson Xavier de. Espaço sagrado e religiosidade: significados das peregrinações a pé. *Encontro Nacional da ANPEGE*, 2014.

SOUZA, Marina de Mello. *Além do visível: poder, catolicismo e comércio no Congo e em Angola (séculos XVI e XVII)*. São Paulo: Ed. USP, 2018.

SANCHEZ, Wagner Lopes. *Pluralismo religioso: entre a diversidade e a liberdade*. São Paulo, Paulinas, 2010

VALLE, Edênio. *Psicologia e experiência religiosa*. São Paulo: Loyola, 1998.

VANSINA, Jan. A África equatorial e Angola: as migrações e o surgimento dos primeiros estados. In: NIANE, Djibril (org.). *História geral da África IV*. Brasília: Unesco, 2010.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph (org.). *História geral da África I*. Brasília: MEC/Unesco, 2010.

QUIJANO, Aníbal. Colonilidade y Modernidade Perú Indígena, Lima, v,13, n, 29, 1992,

VANSINA, Jan. *História da tradição política na África equatorial*. 1990.

WALSH, Catherine. Interculturalidade, plurinacionalidade e descolonialidade. *Tabula Rasa*, n. 9, 2008.

WALSH, Catherine. *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo II, 2017.

WILLIAMS, Eric. *Capitalismo e escravidão*. Rio de Janeiro: Americana, 1975.

WOLFF, Cristina Scheibe (org.). *Políticas da emoção e do gênero no Cone Sul*. Curitiba: Brazil Publishing, 2021.