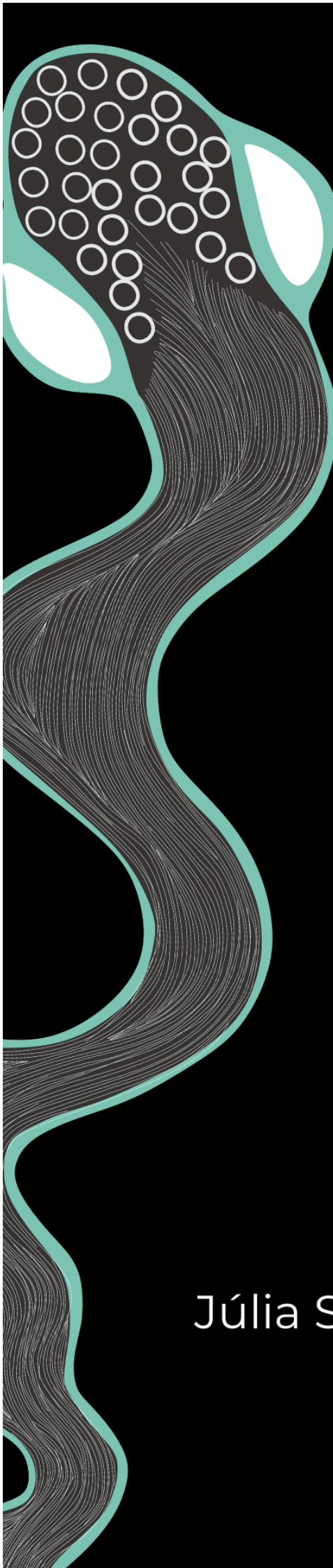




ST15

ÁFRICAS EM REFLEXÃO: DISPUTAS E TRANSFORMAÇÕES NO CONTINENTE- MÃE E EM SUAS DIÁSPORAS (XII- XXI)

Coordenadores:
Rafael de Azevedo Silva
Júlia Soledade Caldas Saud Rodriguez
Thamires da Silva Souza

XIII

EPHIX UFMG
2026

ENCONTRO DE PESQUISA EM HISTÓRIA - UFMG

Imaginárias mestiças: hibridismos iconográficos entre catolicismo e religiosidades afro diaspóricas

André Luiz Borges de Ávila

Doutorando em Arquitetura e Urbanismo
Universidade Federal de Uberlândia – UFU/MG, bolsista CAPES
andrelbavila@gmail.com

Denise Fernandes Geribello

Doutora em Arquitetura e Urbanismo
Universidade de São Paulo – USP/SP
denise.geribello@ufu.br

Resumo: O texto analisa a produção e circulação das imaginárias religiosas na Ibero-América entre os séculos XVI e XIX como parte de um complexo processo de mestiçagem cultural no mundo atlântico. Inseridas em um contexto de colonização, escravidão e intensas trocas transatlânticas, essas imagens não são compreendidas como meros instrumentos de catequese, mas como dispositivos ativos de mediação simbólica, nos quais diferentes matrizes culturais — europeias, africanas e indígenas, essa última não analisada no artigo — se encontram, se tensionam e se transformam mutuamente.

A partir de referenciais teóricos como o hibridismo cultural e o “terceiro espaço”, o estudo desloca o foco das origens para as relações, evidenciando que as imaginárias religiosas emergem como produtos de processos históricos dinâmicos de tradução, negociação e reinvenção. No contexto do Atlântico escravista, destaca-se a agência de populações afro-diaspóricas, que reconfiguraram ativamente os sistemas simbólicos coloniais, apropriando-se de imagens cristãs e integrando-as a cosmologias próprias.

A crítica à noção clássica de sincretismo permite superar leituras que pressupõem uma separação rígida entre forma e conteúdo, abrindo caminho para compreender as religiões afro-diaspóricas como formações históricas processuais. Nesse sentido, a contribuição de Stefania Capone evidencia a construção contínua de uma “África” na diáspora, enquanto Robert Farris Thompson destaca a persistência de princípios estéticos e cosmológicos africanos na materialidade das práticas.

Conclui-se que as “imaginárias mestiças” devem ser entendidas como configurações simbólicas complexas, nas quais se condensam processos de memória, invenção e agência. Mais do que refletirem o mundo atlântico, essas imagens participam ativamente de sua constituição, operando como espaços de articulação entre diferentes ontologias do sagrado e modos de experiência religiosa.

Palavras-chave: Imaginárias religiosas, Hibridismo cultural, Terceiro Espaço, Atlântico escravista, Diáspora.

Introdução

A produção e circulação de imaginárias religiosas na Ibero-América, entre os séculos XVI e XIX, configuram um campo privilegiado para a compreensão das dinâmicas de mestiçagem cultural, religiosa e simbólica no mundo atlântico (Gruzinski, 2003; Alencastro, 2000). Inseridas

em um contexto marcado pela expansão ibérica, pela evangelização cristã e pela violência estrutural da escravidão, essas imagens participaram ativamente da constituição de um universo social profundamente heterogêneo, no qual diferentes matrizes culturais — europeias, africanas e indígenas — foram colocadas em contato contínuo, produzindo formas inéditas de relação com o sagrado (Thornton, 1998).

Nesse cenário, as imaginárias religiosas não podem ser compreendidas apenas como instrumentos de difusão doutrinária ou como suportes de um projeto catequético unilateral. Embora tenham desempenhado papel central nos esforços evangelizadores, especialmente por sua eficácia pedagógica em contextos de diversidade linguística, sua circulação em territórios coloniais implicou processos muito mais complexos do que a simples imposição de um sistema simbólico sobre outros (Gruzinski, 2003). Ao serem apropriadas por populações indígenas e, sobretudo, afro-diaspóricas, essas imagens passaram a operar em regimes de sentido plurais, sendo reinterpretadas, ressignificadas e integradas a cosmologias distintas daquelas que orientaram sua produção original (Thompson, 1983; Reis, 1991).

Tal processo deve ser compreendido no interior das dinâmicas do Atlântico escravista, entendido não apenas como um espaço de circulação econômica, mas como um campo denso de trocas culturais, religiosas e simbólicas (Alencastro, 2000). A diáspora africana, longe de representar uma ruptura absoluta com os sistemas culturais de origem, constituiu um movimento de deslocamento e recomposição, no qual saberes, práticas e formas de percepção do mundo foram continuamente reelaborados em novos contextos (Thornton, 1998). Nesse sentido, as imaginárias religiosas tornam-se suportes materiais privilegiados dessa recomposição, funcionando como pontos de convergência entre diferentes tradições e experiências históricas.

Ao deslocar o olhar das estruturas institucionais para as práticas sociais, torna-se possível reconhecer nessas imagens a presença de formas de agência que atravessam e reconfiguram as imposições coloniais (Reis, 1991). Longe de serem receptores passivos, os sujeitos afro-diaspóricos atuaram ativamente na produção de sentidos, mobilizando as imagens em rituais, devoções e práticas cotidianas que articulavam referências diversas. Assim, as imaginárias deixam de ser apenas objetos de contemplação ou veneração para se constituírem como mediadoras entre mundos — entre o visível e o invisível, entre o imposto e o apropriado, entre a norma e a invenção (Thompson, 1983).

É nesse horizonte que se torna necessário problematizar categorias analíticas tradicionais, como a noção de sincretismo, frequentemente utilizada para descrever os encontros entre catolicismo e religiosidades afro-diaspóricas. Embora útil em determinados contextos, essa categoria tende a pressupor a existência de sistemas culturais previamente definidos, que se misturariam de forma mais ou menos superficial (Bastide, 1971). Tal perspectiva mostra-se limitada diante da complexidade dos processos observados, nos quais não apenas conteúdos são combinados, mas os próprios regimes de significação são transformados (Canclini, 1990; Bhabha, 1998).

Diante disso, propõe-se compreender as “imaginárias mestiças” não como simples produtos de mistura ou disfarce, mas como dispositivos complexos de mediação simbólica, nos quais se entrelaçam diferentes regimes de visualidade, ontologias da imagem e práticas religiosas híbridas (Canclini, 1990; Bhabha, 1998). Essas imagens não apenas representam o sagrado, mas participam ativamente de sua produção, operando como lugares de trânsito cosmológico, nos quais distintas formas de presença, representação e incorporação do divino se articulam (Gruzinski, 2003).

Nesse sentido, o estudo das imaginárias religiosas permite acessar não apenas as formas visuais do sagrado, mas também os modos pelos quais diferentes sujeitos historicamente situados experienciam, negociam e transformam suas relações com o divino. Ao invés de buscar nelas a expressão de identidades fixas ou tradições puras, interessa compreender como essas imagens se constituem no entre — no intervalo instável entre culturas, temporalidades e cosmologias —, revelando a densidade histórica e simbólica das formações atlânticas (Bhabha, 1998).

Por fim, ao tomar as imaginárias como eixo de análise, este trabalho propõe contribuir para uma leitura mais ampla das religiosidades no mundo colonial, evidenciando que o sagrado, longe de ser um domínio estático ou homogêneo, é continuamente produzido nas práticas, nos objetos e nas relações que os atravessam (Capone, 2004). As “imaginárias mestiças”, nesse quadro, não apenas testemunham os processos de mestiçagem, mas os tornam visíveis, sensíveis e operantes, constituindo-se como um dos lugares privilegiados de inscrição das tensões, negociações e criações que marcam a experiência religiosa na Ibero-América.

Hibridismo e mestiçagem: bases conceituais

A noção de hibridismo cultural, conforme elaborada por Néstor García Canclini, permite compreender as culturas latino-americanas — e, por extensão, contextos históricos marcados por encontros coloniais — como formações dinâmicas resultantes de processos históricos de interpenetração e reconfiguração simbólica (Canclini, 1990). Para o autor, “as culturas híbridas não são apenas misturas, mas processos nas quais estruturas antes separadas se combinam para gerar novas práticas” (Canclini, 1990, p. 22).

Em sua obra *Culturas híbridas* (1990), Canclini propõe superar visões essencialistas de cultura — que a entendem como sistema fechado, puro e homogêneo — para pensá-la como um campo de processos, articulações e recombinações (Canclini, 1990). O hibridismo, nesse sentido, não deve ser confundido com uma simples fusão passiva de elementos culturais distintos, mas compreendido como um processo histórico e social no qual práticas, saberes e formas simbólicas previamente separadas entram em contato, gerando novas configurações culturais (Burke, 2003; Canclini, 1990).

Assim, “as culturas híbridas resultam de processos nas quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (Canclini, 1990, p. 22-23), deslocando o foco da ideia de origem para a de transformação. Um dos pontos centrais de sua proposta é a recusa de dicotomias clássicas como erudito/popular, tradicional/moderno ou dominante/subalterno, consideradas insuficientes diante de realidades marcadas por cruzamentos intensos (Canclini, 1990).

Além disso, o autor enfatiza que o hibridismo ocorre em condições históricas específicas, frequentemente atravessadas por relações de poder desiguais. Assim, embora envolva criatividade e inovação, ele não deve ser romantizado, pois os processos híbridos são moldados por contextos de dominação, como o colonialismo e a modernização desigual (Canclini, 1990). O hibridismo cultural latino-americano emerge, portanto, de tensões entre imposição e apropriação, entre hegemonia e resistência.

Outro aspecto fundamental é a ênfase nas mediações institucionais e materiais — como o mercado, o Estado e os meios de comunicação — que participam ativamente da produção do híbrido. Para Canclini, a cultura não é apenas um sistema de significados, mas também um circuito de circulação de bens simbólicos (Canclini, 1990). Nesse sentido, o hibridismo envolve tanto práticas sociais quanto objetos, imagens e formas de consumo (Appadurai, 2008).

Aplicado ao campo das imaginárias religiosas, esse conceito permite compreender como imagens católicas introduzidas no contexto colonial não foram simplesmente assimiladas, mas reinterpretadas à luz de outras cosmologias, especialmente afro-diaspóricas (Gruzinski, 2003; Thompson, 1983). As “imaginárias mestiças”, nesse quadro, não são resíduos de uma mistura imperfeita, mas produtos ativos de recombinação cultural, nos quais diferentes regimes simbólicos coexistem, se tensionam e se transformam.

Em síntese, o hibridismo cultural em Canclini permite deslocar o olhar das origens para as articulações, das essências para as práticas, evidenciando que a cultura latino-americana — e, de modo mais amplo, as formações atlânticas — é profundamente marcada por encontros, conflitos e reinvenções contínuas (Canclini, 1990).

Se, em Canclini, o hibridismo é compreendido como processo histórico de recombinação cultural, torna-se necessário avançar para uma abordagem que enfatize não apenas o resultado dessas misturas, mas o próprio lugar de sua enunciação. É nesse ponto que a contribuição de Homi Bhabha se torna fundamental, ao deslocar a análise para o campo das negociações simbólicas que tornam possível a emergência do híbrido (Bhabha, 1998).

O conceito de “terceiro espaço”, formulado por Bhabha em *O local da cultura* (1998), constitui um dos pilares da teoria pós-colonial ao propor que as identidades culturais não são essências fixas, mas efeitos de processos de negociação, tradução e deslocamento (Bhabha, 1998). Nesse sentido, as imaginárias religiosas podem ser compreendidas como materializações desse espaço intermediário, no qual significados coloniais são deslocados e reinscritos.

Para Bhabha, o terceiro espaço emerge no encontro entre culturas distintas, especialmente em contextos coloniais. Não se trata de uma fusão entre polos, mas de um campo dinâmico de enunciação, no qual os significados são constantemente rearticulados (Bhabha, 1998). É nesse espaço que se torna possível questionar a autoridade das narrativas dominantes e abrir brechas para novas formas de subjetividade.

Um dos aspectos centrais desse conceito é sua capacidade de desestabilizar identidades fixas. Ao invés de conceber culturas como entidades homogêneas, Bhabha argumenta que toda identidade é produzida no interior de relações de diferença (Bhabha, 1998). Nesse sentido, “os signos culturais são apropriados, traduzidos, re-historicizados e lidos de outra forma” (Bhabha, 1998, p. 70).

Além disso, o terceiro espaço não descreve apenas o resultado híbrido, mas o próprio lugar de produção do híbrido. Ele enfatiza o processo e a enunciação, destacando que o sentido é construído nas interações (Bhabha, 1998). Trata-se também de um espaço de ambivalência, no qual coexistem estratégias de dominação e formas de resistência.

No campo das práticas religiosas, esse conceito é particularmente produtivo. As imagens sacras, ao circularem em contextos coloniais, tornam-se suportes de tradução cultural, podendo operar simultaneamente em diferentes registros simbólicos (Gruzinski, 2003; Thompson, 1983). Uma imagem de santo, por exemplo, pode constituir-se como objeto típico do terceiro espaço — nem plenamente europeu, nem exclusivamente africano ou americano, mas resultado de uma negociação contínua de sentidos.

Dessa forma, o conceito de terceiro espaço permite compreender as imaginárias religiosas como lugares de enunciação híbrida, nos quais se articulam múltiplas temporalidades, cosmologias e experiências históricas (Bhabha, 1998). Ele desloca a análise da origem para a relação, evidenciando que a cultura é produzida no entre, no intervalo, no espaço da tradução.

Se o terceiro espaço permite compreender teoricamente o lugar onde os sentidos são negociados, torna-se necessário investigar como esses processos se materializam historicamente. É nesse horizonte que a obra de Serge Gruzinski se insere, ao demonstrar que a colonização das Américas implicou também uma profunda transformação dos regimes de visualidade (Gruzinski, 2003).

A reflexão de Serge Gruzinski sobre a colonização do imaginário desloca o eixo da análise do domínio material para o campo simbólico, evidenciando que a conquista ibérica nas Américas foi também — e profundamente — uma conquista das formas de ver, representar e pensar o mundo (Gruzinski, 2003). Em *A colonização do imaginário* (2003), o autor demonstra que as imagens cristãs desempenharam um papel estratégico nesse processo, funcionando como instrumentos de evangelização, pedagogia e controle, sobretudo em contextos de grande diversidade linguística (Gruzinski, 2003), destacando que a introdução de iconografias cristãs no Novo Mundo não implicou mera assimilação, mas desencadeou processos de apropriação e reinvenção. Como afirma o autor, “a ocidentalização não apagou as culturas indígenas [...], mas provocou recomposições inéditas” (Gruzinski, 2003, p. 42–45).

No entanto, o ponto decisivo de sua argumentação é que essa imposição imagética não operou de maneira unilateral. As imagens, ao entrarem em circulação em territórios marcados por

outras cosmologias visuais, passaram a integrar um campo de interações complexas, no qual foram reinterpretadas, apropriadas e transformadas (Gruzinski, 2003). Assim, a ocidentalização não produziu uma simples substituição de sistemas simbólicos, mas desencadeou um processo de recomposição do imaginário, no qual diferentes regimes de visualidade passaram a coexistir e se tensionar (Gruzinski, 2003).

Gruzinski chama atenção para o fato de que as sociedades ameríndias já possuíam tradições visuais altamente elaboradas, nas quais a imagem não era apenas representação, mas parte constitutiva da experiência do sagrado e da organização do mundo (Gruzinski, 2003). A introdução de imagens cristãs — pinturas, gravuras, esculturas — não encontrou, portanto, um “vazio”, mas um terreno fértil de significações. Nesse encontro, ocorreu uma espécie de “tradução visual”, na qual elementos cristãos foram reinterpretados segundo códigos locais (Gruzinski, 2003, p. 120–128). Essa tradução não era necessariamente consciente ou sistemática, mas resultava de práticas cotidianas de uso, contemplação e ritualização das imagens.

Além disso, o autor destaca a importância das técnicas de reprodução e circulação — como a gravura — na difusão dessas iconografias (Gruzinski, 2003). As imagens podiam viajar com relativa facilidade, atravessando o Atlântico e sendo replicadas em diferentes suportes. Contudo, ao se enraizarem em contextos locais, elas perdiam sua fixidez original e passavam a adquirir novos significados. Esse processo revela que o poder das imagens não reside apenas em sua forma, mas em sua capacidade de adaptação e reinterpretação.

Outro aspecto relevante é que a apropriação das imagens não deve ser entendida apenas como resistência, mas como estratégia de mediação cultural. Ao incorporar elementos cristãos, populações indígenas e afro-diaspóricas podiam negociar sua inserção no mundo colonial, ao mesmo tempo em que preservavam, de forma muitas vezes velada, aspectos de suas próprias cosmologias (Gruzinski, 2003). Nesse sentido, as imagens tornam-se espaços de ambiguidade: elas participam do projeto colonial, mas também o desestabilizam, como apontado por Homi Bhabha (Bhabha, 1998).

Outro conceito proposto por Gruzinski e igualmente importante para a análise é a noção de “recomposição inédita”, que sugere que o resultado desses encontros não pode ser reduzido nem à continuidade das tradições originárias, nem à imposição europeia (Gruzinski, 2003). Trata-se de algo novo, produzido na fricção entre diferentes universos simbólicos. As imagens,

nesse contexto, funcionam como laboratórios de mestiçagem, nos quais se experimentam novas formas de ver e de crer.

Quando ampliamos essa leitura para a presença africana nas Américas, o quadro torna-se ainda mais complexo. As populações africanas escravizadas, portadoras de ricas tradições visuais e religiosas, também participaram ativamente desses processos de recomposição. Embora Gruzinski se concentre mais no universo indígena, sua abordagem permite pensar como imagens cristãs puderam ser reinscritas em sistemas cosmológicos afro-diaspóricos.

Por fim, a contribuição de Gruzinski reside em demonstrar que a história das imagens no contexto colonial não é apenas uma história de difusão, mas de transformação e conflito (Gruzinski, 2003). As imagens não são veículos neutros de significado: elas são atravessadas por disputas, traduções e deslocamentos. Nesse sentido, compreender a colonização do imaginário implica reconhecer que o poder colonial nunca foi absoluto, sendo constantemente reconfigurado pelas práticas daqueles que, ao olhar, tocar e usar essas imagens, também as reinventaram.

Se, na leitura de Gruzinski, a colonização do imaginário evidencia que as imagens operam como espaços de tradução, conflito e recomposição simbólica, torna-se fundamental compreender que tais processos não se dão de forma abstrata ou isolada. Ao contrário, eles estão profundamente ancorados nas dinâmicas materiais e históricas que estruturam o mundo atlântico. É nesse horizonte que a análise das imaginárias religiosas exige ser articulada às circulações transatlânticas de pessoas, objetos e cosmologias, nas quais o simbólico e o material se entrelaçam de maneira indissociável. As transformações do imaginário não ocorreram de forma isolada, mas estiveram profundamente vinculadas aos deslocamentos forçados de populações africanas e à constituição de um mundo interconectado (Thornton, 1998; Alencastro, 2000).

O mundo atlântico e as circulações culturais

A análise das imaginárias mestiças exige sua inserção no contexto do Atlântico escravista, marcado como um campo denso de circulação de pessoas, objetos, práticas e cosmologias. John Thornton demonstra que os africanos trazidos para as Américas não eram culturalmente passivos, mas portadores de sistemas religiosos complexos, que continuaram a operar no Novo Mundo. Segundo o autor, “os africanos participaram ativamente da construção cultural das sociedades atlânticas” (Thornton, 1998). Nesse sentido, sua contribuição é decisiva ao romper

com interpretações que reduziam os africanos escravizados à condição de sujeitos culturalmente despossuídos.

Em *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World* (1998), o autor demonstra que esses indivíduos eram portadores de sistemas religiosos estruturados, linguagens simbólicas sofisticadas e tradições intelectuais próprias, que não apenas sobreviveram à travessia atlântica, mas foram ativamente mobilizadas nas Américas (Thornton, 1998).

Thornton enfatiza que muitas regiões da África centro-ocidental — particularmente o Reino do Congo e Angola — já haviam estabelecido, desde o século XV, formas específicas de contato com o cristianismo (Thornton, 1998). Esse dado é fundamental, pois indica que a relação entre africanos e a iconografia cristã não começou na América, mas possui uma história prévia de apropriação seletiva e tradução cultural. Assim, quando imagens de santos, crucifixos e outros objetos devocionais circulam no mundo atlântico, elas já encontram interlocutores capazes de reinterpretá-las à luz de categorias cosmológicas próprias.

Essa perspectiva permite compreender que o encontro entre catolicismo e religiosidades africanas não se deu em termos de imposição unilateral, mas como um processo de negociação simbólica (Thornton, 1998). Elementos do cristianismo — como a figura dos santos, a materialidade das imagens ou a mediação entre mundo visível e invisível — puderam ser incorporados porque apresentavam pontos de ressonância com concepções africanas, como o culto aos ancestrais, a presença de forças espirituais em objetos e a centralidade dos intermediários entre humanos e divindades.

Além disso, Thornton destaca que o Atlântico escravista funcionava como um espaço de reconexão cultural, e não apenas de dispersão (Thornton, 1998). Apesar da violência do tráfico, havia certa continuidade regional entre grupos africanos deportados, especialmente no caso do Brasil, que recebeu grande contingente da África centro-ocidental. Isso favoreceu a manutenção de referências compartilhadas e a formação de comunidades capazes de recriar práticas religiosas em solo americano. Nesse contexto, as imaginárias religiosas podem ser entendidas como suportes materiais dessa reconstrução, operando como pontos de convergência entre diferentes tradições.

Outro aspecto central é a ênfase na agência africana. Ao afirmar que os africanos participaram ativamente da construção das sociedades atlânticas, Thornton desloca o foco da história da escravidão de uma narrativa centrada apenas na dominação para uma análise das

práticas criativas e estratégias de adaptação dos sujeitos escravizados (Thornton, 1998). No campo religioso, isso se traduz na capacidade de reinterpretar símbolos cristãos, atribuindo-lhes novos sentidos e integrando-os a sistemas de crença próprios.

Essa agência não se limita à esfera simbólica, mas se manifesta também nas práticas cotidianas: na organização de irmandades, na realização de rituais, na escolha de objetos devocionais e na circulação de imagens. As imaginárias, nesse sentido, não são apenas reflexos de um processo cultural, mas instrumentos ativos de mediação, através dos quais diferentes mundos se articulam.

Ao articular a perspectiva de Thornton com o estudo das imagens, torna-se possível compreender as imaginárias mestiças como produtos de um Atlântico profundamente interconectado, no qual a cultura não é simplesmente transferida, mas recriada em movimento. As imagens religiosas, longe de serem apenas veículos de catequese, tornam-se espaços onde se inscrevem memórias africanas, experiências do cativo e estratégias de sobrevivência simbólica.

Dessa forma, a análise das imaginárias no contexto atlântico revela que o hibridismo não é um efeito secundário da escravidão, mas uma de suas dimensões constitutivas (Thornton, 1998). As imagens tornam-se, assim, testemunhos materiais de um processo histórico no qual sujeitos africanos e afro-diaspóricos não apenas sofreram a violência da diáspora, mas também reconfiguraram o mundo simbólico em que passaram a viver, contribuindo decisivamente para a formação das culturas americanas.

Se John Thornton evidencia a agência africana na construção cultural das sociedades atlânticas, é possível aprofundar essa perspectiva ao considerar as estruturas históricas que tornaram tais interações possíveis. Nesse sentido, a contribuição de Luiz Felipe de Alencastro permite compreender o Atlântico Sul não apenas como espaço de circulação, mas como um sistema integrado de produção cultural.

A leitura do Atlântico Sul como sistema integrado de circulação cultural proposta por Luiz Felipe de Alencastro permite compreender que os objetos — incluindo as imaginárias religiosas — não podem ser analisados fora de suas trajetórias transatlânticas. Em *O trato dos viventes*, o autor demonstra que o espaço atlântico luso-brasileiro constituiu uma rede contínua de circulação de pessoas, práticas e bens simbólicos (Alencastro, 2000). Nesse contexto, as imagens religiosas devem ser entendidas como objetos em trânsito, cujos significados são continuamente reconfigurados conforme seus deslocamentos entre África, Brasil e Portugal.

Diferentemente de abordagens que tratam o tráfico atlântico como um fluxo unidirecional, Alencastro evidencia que esse sistema operava como uma rede complexa de circulação (Alencastro, 2000), envolvendo não apenas pessoas, mas também mercadorias, práticas sociais, instituições jurídicas e formas simbólicas. Nesse sentido, o Atlântico Sul não é um “entre-lugar”, mas um verdadeiro espaço histórico próprio.

Um dos pontos mais relevantes de sua análise é a ideia de que a escravidão atlântica produziu uma espécie de continuidade estrutural entre África e América (Alencastro, 2000). A forte conexão com regiões como Angola e o Congo fez com que não apenas indivíduos, mas também línguas, práticas religiosas e cosmologias fossem continuamente transportadas e reelaboradas.

Alencastro também chama atenção para o fato de que essas circulações eram marcadas por assimetrias de poder, mas ainda assim permitiam espaços de recomposição cultural (Alencastro, 2000). Nesse contexto, as irmandades religiosas, os espaços domésticos e as práticas devocionais desempenharam papel fundamental como lugares de recomposição simbólica.

No campo das imaginárias religiosas, essa perspectiva permite compreender que as imagens não eram apenas importadas da Europa, mas circulavam dentro de um circuito atlântico dinâmico, sendo continuamente apropriadas e ressignificadas em diferentes contextos. Conforme demonstra Alencastro, o Atlântico Sul constituiu um espaço integrado de circulação de pessoas, mercadorias e formas simbólicas, no qual os objetos adquirem novos significados a partir de suas trajetórias (Alencastro, 2000). Assim, uma escultura de santo, ao chegar ao Brasil, já carregava uma historicidade europeia, mas passava a ser reinterpretada no interior de comunidades afro-diaspóricas.

Além disso, o Atlântico Sul, tal como concebido pelo autor, favorece uma leitura das imaginárias como objetos em trânsito, cuja significação depende das redes em que circulam. Ao transitarem entre portos, igrejas, irmandades e espaços domésticos, essas imagens participam ativamente da construção de um mundo cultural híbrido. Nesse sentido, não são apenas testemunhos de processos históricos, mas agentes de mediação simbólica, articulando diferentes universos culturais (Alencastro, 2000).

Por fim, ao enfatizar a centralidade dessas conexões transatlânticas, Alencastro contribui para uma compreensão ampliada das dinâmicas de mestiçagem. O hibridismo cultural deixa de ser entendido como fenômeno localizado para ser reconhecido como produto de um sistema

histórico de longa duração, marcado por deslocamentos forçados e recomposições simbólicas contínuas (Alencastro, 2000).

Se a perspectiva de Alencastro permite compreender o Atlântico Sul como um sistema integrado de circulação e recomposição cultural, torna-se necessário, em um segundo momento, observar como essas dinâmicas se concretizam no cotidiano das sociedades coloniais, principalmente no contexto brasileiro. É nesse deslocamento de escala — do sistema atlântico para as práticas locais — que a obra de João José Reis se revela fundamental, ao evidenciar como sujeitos historicamente situados reconfiguram, na experiência concreta, os universos simbólicos em que estão inseridos (Reis, 1991).

No contexto brasileiro, a obra de João José Reis assume importância reflexiva para compreender como populações escravizadas e libertas não apenas participaram do universo religioso colonial, mas o reconfiguraram ativamente. Em *A morte é uma festa*, o autor evidencia que a religiosidade afro-brasileira constituiu um campo dinâmico de práticas, negociações e invenções, profundamente enraizado no cotidiano urbano e nas experiências do cativo e da liberdade (Reis, 1991).

Um dos aspectos centrais dessa análise é o papel das **irmandades religiosas**, especialmente aquelas organizadas por “homens de cor”, como as confrarias de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito ou Santa Efigênia. Essas instituições, formalmente inseridas na estrutura do catolicismo, funcionavam como **espaços ambíguos de integração e autonomia** (Reis, 1991). Por um lado, estavam submetidas às normas da Igreja e às hierarquias coloniais; por outro, ofereciam margens de ação para que africanos e seus descendentes organizassem suas próprias formas de sociabilidade, devoção e assistência mútua.

Reis demonstra que, nessas irmandades, a religiosidade não se limitava à reprodução de práticas europeias. Ao contrário, havia uma constante **reelaboração simbólica**, na qual elementos do catolicismo eram apropriados e reinterpretados à luz de experiências e referências afro-diaspóricas (Reis, 1991). As festas, procissões e rituais funerários, por exemplo, tornavam-se ocasiões privilegiadas para a expressão de identidades coletivas, incorporando músicas, danças e gestualidades que remetiam a matrizes africanas.

O campo funerário, em particular, recebe atenção especial. Para Reis, as práticas em torno da morte — como velórios, enterros e missas — constituíam um espaço estratégico de afirmação religiosa e social. A preocupação com a “boa morte”, a salvação da alma e a memória dos mortos

articulava-se com concepções africanas sobre ancestralidade e continuidade espiritual. Nesse sentido, os rituais católicos não eram simplesmente adotados, mas ressignificados como parte de um sistema mais amplo de relação com os mortos (Reis, 1991).

Outro ponto importante é a dimensão da agência. Ao participar das irmandades, organizar festas ou investir em práticas devocionais, escravizados e libertos não apenas respondiam às imposições coloniais, mas atuavam ativamente na construção de seu próprio mundo social e simbólico. Como demonstra Reis, essa agência se manifestava tanto em estratégias de inserção — como a adoção de santos padroeiros e a participação em rituais católicos — quanto em formas mais sutis de resistência, evidenciadas na manutenção de práticas e crenças que escapavam ao controle institucional (Reis, 1991).

Além disso, as irmandades funcionavam como espaços de mobilidade social relativa. A ocupação de cargos internos, a organização de festividades e a administração de recursos permitiam a construção de prestígio e reconhecimento, mesmo em uma sociedade profundamente hierarquizada. Nesse sentido, a religiosidade articulava-se a dimensões políticas e econômicas, constituindo um campo estratégico de atuação social (Reis, 1991).

Quando se observa esse quadro à luz das imaginárias religiosas, torna-se evidente que as imagens desempenhavam papel central nessas práticas. As esculturas de santos, os altares e os objetos devocionais configuravam focos de sociabilidade e identidade coletiva. Ao serem apropriadas por irmandades negras, essas imagens adquiriam novos significados, sendo integradas a sistemas simbólicos que articulavam catolicismo e religiosidades afro-diaspóricas (Reis, 1991).

As práticas de escravizados e libertos revelam que a religiosidade foi um dos principais meios de exercício de agência, possibilitando a produção de formas próprias de relação com o sagrado e contribuindo decisivamente para a formação de um universo religioso plural e mestiço (Reis, 1991). A análise dessas práticas no contexto brasileiro, tal como desenvolvida por João José Reis, evidencia a complexidade das formas de apropriação, negociação e reinvenção do sagrado. Diante dessa riqueza empírica, torna-se inevitável problematizar as categorias analíticas tradicionalmente utilizadas para interpretá-las. É nesse ponto que a noção de sincretismo, amplamente mobilizada para descrever os encontros entre catolicismo e religiosidades afro-diaspóricas, revela seus limites e exige uma revisão crítica.

Religiosidade afro-diaspórica e crítica ao sincretismo

A complexidade dessas práticas religiosas, marcadas por apropriações, negociações e reinvenções, coloca em questão categorias analíticas tradicionais, entre as quais se destaca a noção de sincretismo. A obra de Roger Bastide foi fundamental ao reconhecer que as religiões afro-brasileiras não são simples reproduções de matrizes africanas, mas formações históricas constituídas em diálogo com o catolicismo e com a sociedade colonial (Bastide, 1971).

Entretanto, sua interpretação do sincretismo como uma espécie de “máscara” — na qual elementos católicos encobririam conteúdos africanos — revela limites importantes. Para Bastide, o sincretismo operaria como mecanismo de dissimulação, permitindo a preservação de estruturas religiosas africanas sob formas católicas impostas (Bastide, 1971). Essa leitura foi decisiva para afirmar a continuidade das tradições africanas no Brasil, mas tende a pressupor uma separação rígida entre “forma” (católica) e “conteúdo” (africano).

As críticas contemporâneas apontam justamente para a insuficiência dessa separação. Em vez de compreender o sincretismo como ocultação, autores mais recentes propõem entendê-lo como um processo ativo de produção de sentido, no qual os elementos envolvidos se transformam mutuamente. Nessa perspectiva, não se trata de identificar uma essência africana subjacente, mas de analisar a emergência de novas configurações religiosas (Canclini, 1990).

Essa revisão implica também repensar a própria ideia de identidade religiosa. A perspectiva bastidiana, ao buscar preservar uma suposta “pureza” africana, aproxima-se de uma lógica essencialista. Em contrapartida, abordagens mais recentes enfatizam o caráter processual, relacional e histórico das religiões afro-diaspóricas, reconhecendo que elas se constituem na articulação entre múltiplas referências culturais (Canclini, 1990).

Além disso, essa crítica permite reconhecer que os próprios elementos católicos também são transformados no processo. Ao serem apropriados por populações afro-diaspóricas, santos, imagens e objetos devocionais adquirem novos significados e funções, deixando de ser meros “revestimentos” para se tornarem elementos constitutivos de sistemas simbólicos híbridos (Bastide, 1971; Canclini, 1990).

Essa mudança de perspectiva é fundamental para a análise das imaginárias religiosas. Se adotamos a noção de sincretismo como máscara, corremos o risco de interpretar as imagens apenas como disfarces de um conteúdo oculto. Por outro lado, ao compreender o hibridismo

como processo, torna-se possível reconhecer as imagens como lugares de produção de sentido, nos quais elementos africanos e cristãos não apenas coexistem, mas se transformam mutuamente (Canclini, 1990).

Por fim, a crítica ao modelo de sincretismo formulado por Roger Bastide contribui para deslocar o foco analítico da autenticidade para a prática, da origem para a relação e da essência para a historicidade. Esse deslocamento permite compreender as religiosidades afro-diaspóricas como sistemas dinâmicos, marcados por criatividade, negociação e agência, nos quais as formas simbólicas são continuamente reelaboradas (Bastide, 1971).

Nesse sentido, as “imaginárias mestiças” deixam de ser interpretadas como expressões de uma duplicidade encoberta e passam a ser entendidas como configurações simbólicas complexas, nas quais se materializam processos históricos de encontro, conflito e invenção (Canclini, 1990).

É justamente diante das limitações da leitura clássica do sincretismo que emergem abordagens mais recentes, que procuram compreender as religiões afro-diaspóricas não como sistemas encobertos, mas como formações históricas dinâmicas e reflexivas. Nesse ponto, o trabalho de Stefania Capone é particularmente relevante ao demonstrar que o que está em jogo não é a simples conservação de uma África original, mas a construção contínua de uma “África” no contexto da diáspora (Capone, 2004).

A contribuição de Capone representa um deslocamento decisivo na interpretação dessas religiões, ao problematizar tanto a noção clássica de sincretismo quanto a ideia de continuidade “pura” das tradições africanas. Em *A busca da África no candomblé*, a autora propõe que essas práticas devem ser entendidas como resultado de processos ativos de reconstrução, seleção e invenção, nos quais a referência à África é continuamente produzida e atualizada. Trata-se, segundo a autora, de uma “busca da África” que articula simultaneamente memória e criação (Capone, 2004).

A noção de “busca da África” é central na argumentação de Capone. Para a autora, essa “África” não corresponde a uma entidade fixa ou homogênea, mas a um horizonte simbólico e identitário mobilizado em diferentes contextos da diáspora. Trata-se de uma África simultaneamente lembrada, imaginada e recriada, cuja presença se manifesta em rituais, narrativas, genealogias e objetos, sempre mediada pelas condições históricas específicas do Brasil (Capone, 2004).

Esse deslocamento é fundamental porque rompe com duas tendências interpretativas recorrentes: de um lado, a redução das religiões afro-brasileiras ao sincretismo entendido como mistura ou disfarce; de outro, a busca por uma suposta “autenticidade africana” preservada. Capone demonstra que ambas as abordagens são insuficientes, pois ignoram o caráter dinâmico e reflexivo dessas tradições. Em vez de conservar passivamente um passado africano, os praticantes engajam-se em processos ativos de produção de tradição, nos quais elementos são selecionados, reorganizados e reinterpretados (Capone, 2004).

Essa reconstrução envolve também processos de reafricanização, nos quais agentes religiosos buscam reforçar vínculos com matrizes africanas por meio de viagens, intercâmbios, estudos e reconfigurações rituais. Contudo, tais movimentos não implicam um retorno a uma origem “pura”, mas a criação de novas formas de africanidade, ajustadas às realidades contemporâneas. A África, nesse sentido, opera como um repertório simbólico em constante atualização (Capone, 2004).

Outro aspecto importante da análise é a ênfase na pluralidade interna das religiões afro-brasileiras. Não existe uma única forma de relação com a África, mas múltiplas maneiras de construí-la e significá-la. Diferentes terreiros, linhagens e tradições elaboram narrativas próprias de origem, panteões específicos e práticas singulares, evidenciando que a “busca da África” constitui também um campo de disputas, negociações e posicionamentos (Capone, 2004).

No plano da materialidade, essa perspectiva implica reconhecer que as imaginárias religiosas não constituem meros suportes de uma tradição herdada, mas operam como dispositivos ativos de produção simbólica. Objetos, imagens e artefatos rituais participam diretamente da construção contínua de uma “África” diaspórica, sendo mobilizados em processos nos quais memória e criação se entrelaçam (Capone, 2004). A seleção de símbolos, cores, formas e entidades não expressa apenas permanências históricas, mas também escolhas situadas, atravessadas por condicionantes sociais, políticos e estéticos contemporâneos (Capone, 2004).

Nessa direção, a abordagem desenvolvida por Stefania Capone permite superar leituras que reduzem a relação com o catolicismo a um simples mecanismo de disfarce ou sobreposição. Os elementos cristãos, quando incorporados, não permanecem intactos, mas são reinterpretados e reinscritos em sistemas simbólicos mais amplos, participando ativamente da elaboração de uma africanidade construída na diáspora (Capone, 2004). Em vez de conceber camadas culturais

estanques — africana e católica —, torna-se mais produtivo analisar os modos concretos pelos quais essas referências se articulam nas práticas (Capone, 2004).

Ao propor a “busca da África” como um processo simultaneamente memorial e inventivo, Capone insere as religiões afro-brasileiras em um horizonte mais amplo de produção cultural diaspórica, no qual identidade, tradição e pertencimento são continuamente negociados (Capone, 2004). Essa perspectiva evidencia que tais religiões não devem ser compreendidas como remanescentes de um passado preservado, mas como formas vivas de conhecimento, capazes de reconfigurar suas referências em resposta às transformações históricas (Capone, 2004).

Aplicada ao estudo das imaginárias mestiças, essa abordagem permite deslocar a análise de uma lógica de mistura estática para uma compreensão processual, na qual as imagens emergem como expressões materiais de uma invenção cultural contínua. Nelas, a África não é simplesmente evocada como origem, mas constantemente transformada e reinscrita no presente (Capone, 2004).

Se a leitura de Capone ilumina os processos de construção simbólica e identitária, torna-se igualmente necessário considerar como tais dinâmicas se manifestam na dimensão estética e sensível dos objetos. Nesse sentido, a contribuição de Robert Farris Thompson revela-se fundamental. Ao enfatizar que a continuidade das matrizes africanas na diáspora se dá sobretudo na materialidade das práticas — nos objetos, nos corpos, nos gestos e nas formas visuais —, o autor evidencia que a experiência estética constitui um dos principais vetores de transmissão e transformação cultural (Thompson, 1983).

Em *Flash of the Spirit*, Thompson demonstra que a diáspora africana não implicou uma ruptura absoluta com os sistemas culturais de origem, mas sua rearticulação em novos contextos históricos (Thompson, 1983). Certos princípios estruturantes — como a valorização da energia vital, da performatividade e da relação entre visível e invisível — permanecem operantes, ainda que sob formas transformadas (Thompson, 1983). Assim, os objetos religiosos não apenas representam crenças, mas condensam modos de pensar, sentir e agir, tornando-se suportes privilegiados de continuidade e reinvenção no mundo atlântico (Thompson, 1983).

Um dos conceitos-chave em sua abordagem é o de “flash” (lampejo): uma espécie de centelha estética e espiritual que atravessa o Atlântico e se manifesta em diferentes expressões culturais afro-americanas (Thompson, 1983). Esse “flash” não corresponde a uma forma fixa, mas a um conjunto de princípios recorrentes, tais como o ritmo, a repetição, a intensificação

expressiva, a relação entre visível e invisível e a centralidade do corpo como mediador do sagrado (Thompson, 1983). Esses princípios permitem identificar continuidades que não dependem da reprodução literal de formas africanas, mas de sua lógica interna de organização simbólica (Thompson, 1983).

No campo das práticas religiosas, Thompson destaca que muitos sistemas africanos — particularmente da África centro-ocidental — operam a partir de uma concepção dinâmica do mundo, na qual há uma constante interação entre o plano material e o espiritual (Thompson, 1983). Objetos rituais, esculturas, recipientes e insígnias não são meros suportes simbólicos, mas portadores de força (energia, axé, poder), ativados por meio de rituais, oferendas e gestos específicos (Thompson, 1983). Ao atravessarem o Atlântico, essas concepções não desaparecem, mas são reconfiguradas nas Américas, influenciando profundamente a forma como imagens e objetos são percebidos e utilizados (Thompson, 1983).

Essa perspectiva é particularmente relevante para a análise das imaginárias religiosas. Quando esculturas católicas — santos, crucifixos, Virgens — são incorporadas em contextos afro-diaspóricos, elas podem passar a operar segundo lógicas cosmológicas distintas daquelas para as quais foram originalmente concebidas (Thompson, 1983). A imagem deixa de ser apenas representação devocional e pode tornar-se um foco de presença, um ponto de condensação de forças espirituais, aproximando-se de concepções africanas nas quais o objeto é um mediador ativo entre mundos (Thompson, 1983).

Além disso, Thompson enfatiza a importância dos gestos e performances na ativação desses objetos. O modo de tocar, vestir, ornamentar ou posicionar uma imagem é fundamental para sua eficácia simbólica (Thompson, 1983). Isso significa que a continuidade cultural não se dá apenas na forma do objeto, mas na prática que o envolve. Assim, mesmo que a iconografia seja europeia, a maneira de interagir com ela pode revelar princípios africanos subjacentes (Thompson, 1983).

Outro aspecto relevante é a atenção à estética da acumulação e da intensidade, frequentemente presente em contextos afro-diaspóricos. A sobreposição de elementos — tecidos, cores, adornos, objetos — cria uma densidade visual que não é meramente decorativa, mas expressa a presença e a potência do sagrado (Thompson, 1983). Essa lógica pode ser observada em altares, terreiros e espaços devocionais, nos quais diferentes referências visuais coexistem, compondo uma paisagem simbólica complexa (Thompson, 1983).

A abordagem de Thompson também contribui para deslocar o foco da análise de uma busca por “origens puras” para a identificação de princípios operativos que atravessam diferentes contextos. Em vez de perguntar se determinado elemento é “africano” ou “europeu”, torna-se mais produtivo investigar como ele funciona dentro de um sistema de relações, quais gestos o ativam, quais sentidos produz (Thompson, 1983).

Por fim, ao evidenciar que formas, gestos e objetos carregam continuidades culturais que atravessam o Atlântico, Thompson reforça a ideia de que a diáspora africana foi não apenas um processo de dispersão, mas também de produção cultural ativa (Thompson, 1983). As imaginárias mestiças, nesse quadro, podem ser compreendidas como espaços nos quais esses princípios estéticos e cosmológicos se manifestam de maneira particularmente visível, articulando heranças africanas e iconografias cristãs em configurações novas e dinâmicas (Thompson, 1983).

Considerações finais

A análise desenvolvida ao longo deste texto permite compreender que as imaginárias religiosas produzidas e mobilizadas na Ibero-América não podem ser reduzidas a meros instrumentos de catequese ou reflexos passivos de um projeto colonial. Ao contrário, elas se configuram como dispositivos complexos, atravessados por processos históricos de circulação, negociação e reinvenção, nos quais diferentes matrizes culturais se encontram, se tensionam e se transformam mutuamente.

A partir da noção de hibridismo cultural, tal como elaborada por Néstor García Canclini, e do conceito de “terceiro espaço” proposto por Homi Bhabha, torna-se possível deslocar a análise das imaginárias do campo das origens para o das relações, evidenciando que essas imagens são produzidas em contextos de interpenetração cultural e não como expressões de identidades fixas (Canclini, 1990; Bhabha, 1998). Essa perspectiva é aprofundada pela leitura de Serge Gruzinski, que demonstra como a colonização implicou não apenas a imposição de formas, mas a constituição de um campo de recomposição do imaginário, no qual as imagens se tornam espaços privilegiados de tradução e conflito simbólico (Gruzinski, 2003).

Inseridas no contexto do Atlântico escravista, essas dinâmicas adquirem ainda maior complexidade. Como evidenciam John Thornton e Luiz Felipe de Alencastro, as circulações transatlânticas não envolveram apenas o deslocamento de corpos, mas também de cosmologias, práticas religiosas e formas de percepção do sagrado (Thornton, 1998; Alencastro, 2000). No

contexto brasileiro, conforme demonstra João José Reis, essas heranças foram ativamente reelaboradas por populações escravizadas e libertas, que encontraram nas práticas religiosas e nas imagens um campo estratégico de agência, sociabilidade e produção de sentido (Reis, 1991).

Nesse horizonte, a crítica à noção clássica de sincretismo revela-se fundamental. Embora a contribuição de Roger Bastide tenha sido pioneira ao afirmar a continuidade das tradições africanas, sua leitura como “máscara” mostra-se insuficiente para dar conta da complexidade dos processos observados (Bastide, 1971). Abordagens mais recentes, como a de Stefania Capone, permitem compreender as religiões afro-diaspóricas como formações históricas dinâmicas, nas quais a referência à África é continuamente reconstruída, articulando memória e invenção (Capone, 2004).

Por sua vez, a contribuição de Robert Farris Thompson evidencia que essas dinâmicas não se restringem ao plano das crenças, mas se manifestam de maneira decisiva na materialidade das práticas. Formas, gestos, objetos e imagens carregam continuidades estéticas e cosmológicas que atravessam o Atlântico, permitindo compreender as imaginárias religiosas como mediadoras ativas entre mundos visíveis e invisíveis (Thompson, 1983).

Diante desse conjunto de perspectivas, as “imaginárias mestiças” emergem não como produtos de uma mistura imperfeita ou disfarçada, mas como **configurações simbólicas complexas**, nas quais se condensam processos históricos de violência, deslocamento, resistência e criação. Elas são, simultaneamente, objetos de devoção, artefatos culturais e dispositivos de mediação cosmológica, operando em múltiplos regimes de sentido.

Assim, mais do que buscar nelas uma origem pura ou um significado oculto, torna-se fundamental reconhecê-las como espaços de enunciação híbrida, nos quais diferentes ontologias do sagrado coexistem e se articulam. Nesse sentido, as imaginárias religiosas não apenas refletem o mundo atlântico: elas participam ativamente de sua constituição, tornando visíveis — e sensíveis — as tramas complexas que unem África, América e Europa na formação das experiências religiosas da modernidade.

Referências

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Tradução de Heloísa Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa. São Paulo: Edusp, 1990.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol (séculos XVI–XVIII)*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy*. New York: Vintage Books, 1983.

THORNTON, John. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400–1800*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

A palavra e o fardo: um estudo sobre o racismo imposto pelo colonialismo português por meio da literatura de Luandino Vieira

Rafaella de Fátima Silva

Mestranda em História

Universidade Federal de São João Del Rei (UFSJ)

silva.rafaelav@gmail.com

Resumo: Este trabalho busca investigar o racismo como estrutura institucional no colonialismo português em Angola por meio da análise do conto *A fronteira de asfalto* (1960), de José Luandino Vieira. A literatura é mobilizada como fonte histórica capaz de revelar experiências da violência racial frequentemente ausente dos registros oficiais. O conto acompanha a amizade entre Marina, uma menina branca, e Ricardo, um menino negro, em uma cidade marcada pela segregação colonial. *A fronteira de asfalto* simboliza uma lógica de ordenamento racial que regula espaços, relações e pertencimentos. A ruptura do vínculo entre as crianças evidencia como o racismo ultrapassa a separação territorial e limita também os afetos. A pesquisa compreende o colonialismo como experiência histórica de ruptura, na qual o racismo restringe possibilidades de existência, reconhecimento e relação. Assim, busca-se compreender como a narrativa evidencia os impactos sociais, simbólicos e afetivos da dominação colonial.

Palavras-chave: Racismo; Colonialismo; Angola.

Introdução: A Raça como Engrenagem Colonial

No cerne do colonialismo, a raça constituiu o princípio organizador fundamental das hierarquias sociais, econômicas e políticas. Não se tratou apenas de um instrumento ideológico rudimentar ou de um subproduto da exploração econômica, mas de uma engrenagem central na articulação de projetos de dominação, reconfiguração territorial e expropriação em larga escala. Conforme observa Achille Mbembe (2014, p. 25-26), a racionalidade colonial estabeleceu na raça o seu arcabouço estrutural, produzindo um paradigma de exploração e sujeição contínua, em que determinados grupos humanos foram sistematicamente destituídos de sua condição de sujeitos e convertidos em objetos de apropriação, controle e descarte. Ao fundar a desigualdade sobre critérios fenotípicos e ontológicos, o colonialismo consolidou regimes duradouros de violência e subalternização cujos efeitos permanecem operantes nas sociedades contemporâneas.

Nos contextos sob administração portuguesa, essa dinâmica assumiu contornos específicos. Como afirma Ana Lúcia de Sá (2005, p. 127), o racismo nos contextos coloniais é “consustancial” à própria lógica da dominação: ele estabelece a imobilidade social, separa as

peças segundo a cor da pele e justifica a construção de elites locais e metropolitanas sobre a premissa civilizatória de tutelar os considerados “atrasados”. É a partir desse entendimento do racismo como âncora das macrodivisões entre o centro e a margem, o civilizado e o assimilado ou o indígena, que se torna possível compreender a organização social da Luanda de meados do século XX.

Partindo desse panorama, este artigo propõe uma análise de como o racismo é representado como prática estruturante no conto de José Luandino Vieira. A obra escolhida insere-se no complexo contexto colonial angolano do século XX. Embora a reconstrução factual histórica desse cenário seja um elemento fundamental para a sua compreensão, o objetivo central aqui não será o de reconstituir de forma íntegra a cronologia política do colonialismo português em Angola. O foco estará direcionado para a análise das formas de segregação racial, de controle social e de modelagem afetiva impostas pelo regime colonial, tomando a literatura de Luandino Vieira como ferramenta hermenêutica e interpretativa dessas dinâmicas micro e macroestruturais.

Para refletir sobre a dimensão do racismo em contexto colonial, toma-se como objeto de análise o conto *A fronteira de asfalto*, publicado originalmente por José Luandino Vieira na coletânea *A cidade e a infância* (1960). A escolha da obra justifica-se por sua densidade estética e temática: nela, o racismo aparece como uma barreira física e psicológica incontornável, capaz de desorganizar o afeto, limitar a experiência da infância e definir rigidamente os espaços possíveis e interditados para cada corpo.

A fronteira evocada no título não remete apenas a um recurso estilístico da escrita do autor, mas ecoa de forma precisa a linha histórica e conceitual que Frantz Fanon (1968, p. 39) descreve ao afirmar que “o mundo colonizado é um mundo cindido em dois”. De um lado, encontra-se a cidade saciada, iluminada e protegida do colono; do outro, a fome estrutural, a poeira e a precariedade da cidade colonizada, o musseque. É nessa segmentação socioespacial, atravessada por desigualdades historicamente construídas, que Luandino ambienta sua narrativa. Ao longo deste artigo, mobiliza-se a teoria fanoniana e a crítica pós-colonial como chaves teóricas para interpretar como o racismo organiza corpos e territorialidades, oferecendo uma base conceitual sólida para compreender as tensões sociais, afetivas e políticas presentes na obra de Vieira.

A espacialização do racismo: o asfalto e a terra vermelha

Ao estabelecer a fronteira como a tradução da separação concreta entre os mundos do colonizador e do colonizado, José Luandino Vieira marca de forma indelével toda a trajetória estrutural do conto. A narrativa apresenta os dois personagens centrais, Marina e Ricardo, cujas infâncias se cruzam a partir de posições sociais diametralmente opostas. Marina é uma menina branca, que vive em uma casa confortável cercada por privilégios na região urbanizada e asfaltada da cidade de Luanda. Ricardo, por sua vez, é um menino negro que habita o outro lado dessa cisão imposta pela engenharia colonial. A descrição do espaço habitado por Ricardo expõe a materialidade da segregação:

Virou os olhos para o seu mundo. Do outro lado da rua asfaltada não havia passeio. Nem árvores de flores violeta. A terra era vermelha. Piteiras. Casas de pau-a-pique à sombra de mulembas. As ruas de areia eram sinuosas. Uma tênue nuvem de poeira que o vento levantava, cobria tudo. A casa dele ficava ao fundo. Via-se do sítio donde estava. Amarela. Duas portas, três janelas. Um cercado de aduelas e arcos de barril (Vieira, 2007, p. 40).

O autor demonstra textualmente que Ricardo vivia em uma paisagem marcada pela precariedade material e pelo esquecimento institucional cotidiano. Esse cenário coincide com o que Frantz Fanon (1968, p. 39) descreve como o espaço segregado por excelência, o lugar onde se nasce e se morre “não importa onde, não importa de quê” — uma cidade faminta, povoada por corpos desprotegidos e marcada por futuros constantemente interrompidos pela engrenagem colonial.

A amizade entre as duas crianças nasce e sustenta-se a partir de uma base profundamente desigual e racializada. Elas se conhecem em função da posição subordinada da mãe de Ricardo, que trabalha como lavadeira na casa da família de Marina. O conto demonstra de maneira sutil como a presença do menino no espaço asfáltico, desde a infância, embora permitida pela intimidade do trabalho doméstico, era sempre rigidamente vigiada e circunscrita a limites claros. A obra constrói-se com base em uma forte predominância de diálogos que revelam a posterior tomada de consciência dos personagens sobre essa realidade. Em um desses embates discursivos, quando já jovens, Ricardo pontua as assimetrias que regulavam o afeto na infância:

E tu achas que está tudo como então? [...] Quando eu era o teu amigo Ricardo, um pretinho muito limpo e educado, no dizer de tua mãe? [...] Achas... Que a minha presença em tua casa... no quintal da tua casa, poucas vezes dentro dela! não estragará os planos da tua família a respeito das tuas relações... (VIEIRA, 2007, p. 40).

Quando os personagens crescem, a barreira social deixa de ser apenas sentida intuitivamente e passa a ser compreendida racionalmente. O conto revela que, sob a égide da ordem colonial, nem mesmo a infância possui o poder de preservar o afeto de forma pura quando este passa a desafiar abertamente a hierarquia imposta pela cor da pele e pela fixação geográfica. O trecho em questão evidencia que a relação entre Ricardo e Marina nunca esteve desvinculada ou imune à lógica colonial que delimitava corpos e afetos. Se o espaço de Ricardo era marcado pela precariedade, a própria sociabilidade entre as crianças surge sob o signo dessa desigualdade estrutural, vigiada e limitada pelos muros invisíveis da cor e do pertencimento de classe.

Achille Mbembe auxilia na compreensão dessa dinâmica micropolítica ao afirmar que a raça opera como uma “forma de representação primária” que atua como uma fantasmagoria, sendo produtora de temores, tormentos e sofrimentos infinitos no imaginário do colonizador (MBEMBE, 2014, p. 27). A partir dessa perspectiva conceitual, percebe-se que Ricardo, mesmo na infância, não é plenamente visto como um sujeito semelhante ou um par em igualdade de condições, mas sim como uma presença potencialmente perturbadora, cuja proximidade física e afetiva ameaça os projetos de reprodução social e de pureza de status da família branca. A experiência narrada no conto revela como a infância não escapa à gramática colonial do racismo, que institui hierarquias rígidas e transforma o outro racializado em um objeto a ser constantemente vigiado, controlado ou sumariamente afastado.

Ruptura do afeto e a educação sentimental para a exclusão

Ao colocar em diálogo o texto literário de Luandino Vieira e o diagnóstico fanoniano, evidencia-se que a fronteira de asfalto ultrapassa a dimensão de um mero limite topográfico ou urbanístico; ela se configura como um verdadeiro dispositivo de produção de subjetividades e de exclusão ontológica. Tal como Fanon descreve, a periferia colonizada é acuada não apenas pela escassez de recursos materiais, mas também pelo olhar panóptico do colonizador, que inferioriza, vigia e naturaliza a pirâmide racial.

O menino Ricardo, mesmo quando enquadrado no estereótipo aceitável de “muito limpo e educado”, é recebido na esfera doméstica de Marina sob uma condição estrita de excepcionalidade. Sua circulação pelo espaço asfáltico só é tolerada porque se encontra instrumentalizada e vinculada ao trabalho subalterno de sua mãe. A linha física do asfalto traduz a

lógica de um mundo rigidamente compartimentado, no qual o acesso à intimidade e ao afeto é regulado pela cor da pele e pelo lugar de origem — configurando o que Fanon caracteriza como o fato de “pertencer ou não a tal espécie, a tal raça” (FANON, 1968, p. 29).

Essa chave de leitura permite compreender que a vivência infantil não suspende a violência estrutural do colonialismo português, mas a torna visível em suas manifestações mais cotidianas e íntimas. A amizade entre Marina e Ricardo funciona como um microcosmo perfeito do “mundo cindido em dois”: enquanto crianças, a flexibilidade relativa das barreiras sociais ainda permite o compartilhamento de momentos lúdicos no quintal; contudo, ao atingirem a juventude, a consciência prática das interdições torna-se incontornável, culminando no rompimento forçado do vínculo. Como sugere a teoria fanoniana, nas colônias a infraestrutura econômica confunde-se diretamente com a superestrutura racial: ser branco equivale a usufruir de privilégios e riqueza, ao passo que ser negro significa estar confinado à carência espacial e material. Luandino Vieira, ao narrar a cidade a partir da perspectiva marginalizada de Ricardo, desvela como a espacialidade colonial fabrica ativamente desigualdades afetivas e políticas que condicionam a existência humana desde os primeiros anos de vida.

No conto, a infância dos personagens é diretamente fraturada por experiências de segregação que mimetizam a macroestrutura da ordem colonial angolana do século XX. O texto literário põe em relevo que o racismo atua não apenas por meio de decretos jurídicos ou repressão policial oficial, mas como um mecanismo molecular que regula os vínculos afetivos mais elementares do cotidiano. Embora a literatura angolana das décadas de 1950 e 1960 seja frequentemente mobilizada pela crítica como um registro grandioso de resistência cultural e política macroscópica, faz-se necessário explorar como ela representa a dimensão do racismo em sua materialidade imediata, ou seja, na vivência comum dos sujeitos anônimos.

Dessa forma, a questão analítica central que orienta esta reflexão direciona-se para compreender como o racismo, enquanto prática colonial institucionalizada, é representado na tessitura ficcional de Luandino Vieira e de que forma a narrativa literária pode ser legitimada como fonte histórica para apreender a violência estrutural do colonialismo português em Angola. Estudos contemporâneos sobre a obra de Luandino Vieira apontam que sua escrita se configura como um testemunho que se articula intimamente à memória social para aproximar-se da história angolana “a partir de uma perspectiva política de descentralização” (MOREIRA, 2024, p. 24). Ao inscrever-se nessa tradição estética e política, Vieira demonstra como o racismo colonial

fragmenta as trajetórias individuais e coletivas. Contudo, sua escrita também atua no sentido inverso: reinscreve as vidas marginalizadas na memória coletiva da nação e confere-lhes densidade histórica e dignidade existencial.

Não se trata simplesmente de fotografar um espaço cindido, mas de narrar a experiência colonial a partir de suas fraturas internas, produzindo um testemunho literário que rasura a narrativa oficial e colonialista da metrópole, descentralizando os polos de enunciação. Essa dimensão memorialística da literatura luandina permite interpretar o texto não como um espelho passivo das desigualdades sociais, mas como um gesto ativo de resistência simbólica e de reconfiguração do imaginário sobre a infância, o musseque e a cidade colonizada.

A engenharia social urbana e a ideologia do Colonialismo Português

Para além da dicotomia fanoniana do mundo cindido, a configuração urbana de Luanda retratada em *A fronteira de asfalto* deve ser compreendida como um instrumento deliberado de engenharia social, no qual o planejamento urbanístico e a distribuição espacial das infraestruturas básicas são mobilizados para estabelecer, demarcar e perpetuar a hierarquia racial. Como analisa Elikia M'bokolo (2009, p. 351), a dominação europeia sobre os povos africanos foi sustentada por um complexo aparato de justificativas pseudocientíficas e ideológicas — entre as quais se destacavam o darwinismo social e a crença dogmática na superioridade da civilização branca —, que foram convertidas na prática em projetos de ordenamento espacial concretos e excludentes.

Essa lógica de dominação e segregação não se limitava a modelar a geografia física das cidades; ela incidia diretamente na formação subjetiva e na regulação das relações interpessoais. Ao imergir no universo ficcional do conto, o leitor acompanha vislumbres de uma infância em que a amizade mútua recebia uma autorização provisória e vigiada da família colonizadora. Essa dinâmica posicionava Ricardo de maneira subalterna, quase equivalente à condição de um objeto de entretenimento doméstico destinado a distrair a “menina Nina”.

Embora tais assimetrias fossem inicialmente invisíveis ou fluidas para os olhos das crianças, elas ganham contornos nítidos e violentos com o amadurecimento dos personagens. O momento de inflexão e maior revelação ideológica do conto ocorre quando a mãe de Marina intervém diretamente para cortar o vínculo afetivo entre sua filha e o jovem negro, verbalizando explicitamente a norma racial da sociedade tardo-colonial: “Marina, já não és nenhuma criança

para que não compreendas que a tua amizade por esse... teu amigo Ricardo não pode continuar. Isso é muito bonito em criança. Duas crianças. Mas agora... um preto é um preto...” (VIEIRA, 2007, p. 42).

A fala da mãe expressa a profunda normalização e institucionalização de uma ideologia racial excludente que, longe de atuar apenas nas instâncias públicas ou jurídicas do Estado colonial, opera ativamente no interior do espaço doméstico, moldando o ambiente familiar e direcionando a educação sentimental da juventude branca. Como observa M'Bokolo (2009, p. 351), a violência intrínseca do colonialismo era sustentada não apenas por superestruturas políticas repressivas e mecanismos de espoliação econômica, mas igualmente por um amplo projeto simbólico que instaurava a desigualdade ontológica como um valor normativo inquestionável. Ao internalizar essa instrução materna e social, Marina integra-se de forma funcional à engrenagem racial, aprendendo que o afeto e a empatia humana devem ser rigidamente condicionados pela posição ocupada na hierarquia colonial. Essa dimensão microestrutural evidencia que o racismo colonial se manifestava tanto na solidez dos muros e no traçado das ruas asfaltadas quanto nos gestos corriqueiros, nos silêncios domésticos e nas palavras que educavam as gerações para o distanciamento e para a negação do outro.

Por conseguinte, a escolha de *A fronteira de asfalto* como fonte para a análise historiográfica não se esgota na mera relevância temática de seu enredo. O potencial do texto literário reside em sua capacidade de funcionar como um espaço denso de elaboração crítica, no qual as subjetividades, os afetos, as violências cotidianas e as tensões sociopolíticas ganham forma simbólica. Como ressalta Rita Chaves (2000, p. 85), a escrita literária de José Luandino Vieira “focaliza as armadilhas do poder e as estratégias utilizadas pelo oprimido para garantir a sua sobrevivência numa ordem que só lhe assegurava a morte”. Ao incorporar cenas da vida miúda de Luanda — como a fratura de um laço infantil sob o peso da ideologia de dominação —, o autor permite compreender os modos de subjetivação do sistema colonial. A literatura, portanto, atua como uma fonte histórica privilegiada, fornecendo acesso às dimensões simbólicas da experiência humana e resgatando saberes e vivências que foram historicamente desqualificados ou silenciados pela racionalidade arquivística colonial.

Literatura como fonte histórica e epistemologia decolonial

É imprescindível considerar que o colonialismo português prolongou-se por quase cinco séculos em território angolano, estruturando-se sobre uma lógica duradoura de exploração racializada que impactava as esferas econômicas, sociais e afetivas da população autóctone. A partir da década de 1950, esse domínio colonial foi robustecido por uma nova estratégia de propaganda ideológica: o lusotropicalismo. Formulada originalmente por Gilberto Freyre e instrumentalizada pelo regime salazarista, essa narrativa pretendia suavizar a violência da dominação sob o mito de uma aptidão natural dos portugueses para criar convivências harmoniosas, plásticas e multirraciais nos trópicos (NETO, 1997, p. 329).

Contudo, essa teorização oficial coexistia com a manutenção de práticas sistemáticas de trabalho forçado (o indigenato), segregação urbanística estrita e violenta repressão militar e policial aos nascentes movimentos de libertação nacional. O discurso lusotropical funcionava, desse modo, como uma tentativa de mascarar no plano simbólico e diplomático a permanência das estruturas de opressão racial.

É precisamente nesse horizonte de contradições que a literatura angolana assume uma centralidade política e epistemológica fundamental. Ao representar literariamente as contradições do período colonial, a ficção oferece subsídios interpretativos essenciais para desmontar os discursos oficiais e apreender os mecanismos reais da racialização institucionalizada (EZE, s.d, p. 12). A opção metodológica por esse corpus ficcional justifica-se pelo papel crucial que a produção literária desempenhou na aglutinação de uma consciência nacional crítica em Angola durante a segunda metade do século XX.

A literatura converteu-se em um vetor de resistência, reconstrução histórica e afirmação de uma identidade cultural autônoma. Ao articular de forma tensa a linguagem e o poder, o texto literário permite desvelar as estruturas discursivas que garantiam a legitimação do racismo como ordem social naturalizada. Neste artigo, as construções narrativas de Luandino Vieira são validadas como verdadeiros espaços de disputa historiográfica, onde a memória colonial oficial é confrontada e rasurada por vozes que reconstroem o sentido do passado a partir da experiência concreta dos sujeitos subalternizados.

Segundo a perspectiva crítica de Rita Chaves (2000, p. 78), nesse contexto de urgência política, o escritor angolano tomou para si a responsabilidade ética de fazer e refazer a história de seu povo, articulando a denúncia do sofrimento com o projeto de reconstrução nacional. A

produção ficcional de José Luandino Vieira corporifica esse movimento de insubmissão ao expor as violências do colonialismo tardio.

Embora não se possa asseverar que sua técnica de escrita esteja diretamente alicerçada na tradição oral africana, é perceptível o modo como sua sintaxe e sua estrutura narrativa se aproximam da oralidade urbana de Luanda (o falar dos musseques) como forma de legitimar os modos de vida locais. O autor parte de um lugar de enunciação situado — as memórias de sua própria infância e juventude na capital angolana — e desdobra-as em uma arquitetura literária capaz de explicar a totalidade de um complexo sistema exploratório. Nesse sentido, a oralidade surge na obra de Vieira não como um mero adorno folclórico ou exótico, mas como a manifestação de uma episteme que foi historicamente desvalorizada e perseguida pela pedagogia colonial. Como assevera Amadou Hampâté Bâ, “nenhuma tentativa de penetrar nas complexas realidades africanas será válida se não estiver alicerçada na tradição oral” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.167), que representa uma forma legítima de saber e de transmissão da memória.

A valorização da oralidade e da linguagem popular constitui uma matriz de pensamento e de resistência contra a imposição epistemológica e a assimilação colonial. Ao aproximar seu estilo literário das inflexões orais do *kimbundo* e do português, e ao colocar no centro do palco narrativo personagens marginalizados e espaços periféricos, Luandino Vieira rompe com os paradigmas eurocêntricos do que Steven Feierman (1993, p. 7-8) conceituou como o *checklist civilizacional*. Essa lógica classificatória colonial deslegitimava as sociedades africanas ao utilizar critérios excludentes de validação histórica, tais como a exclusividade da escrita, a centralização política estatal e a racionalidade técnica nos moldes ocidentais. Ao reivindicar a validade estética e histórica dessas expressões locais, a prosa de Luandino consolida o uso da literatura como uma fonte indispensável para a construção de uma história decolonial, capaz de confrontar o silenciamento documental imposto às populações africanas.

Considerações finais: a lógica do curral e os reflexos no presente

Ademais, as dinâmicas espaciais e afetivas encenadas em *A fronteira de asfalto* dialogam com as formulações teóricas de Achille Mbembe acerca da “lógica do curral”. Segundo o autor, a raça opera simultaneamente como uma construção ideológica e como uma tecnologia de governo de caráter biopolítico, cuja função reside em identificar, classificar, hierarquizar e monitorar corpos e

grupos populacionais em razão de zoneamentos de risco e utilidade econômica estabelecidos pelo poder soberano (MBEMBE, 2014, p. 61).

Essa perspectiva conceitual evidencia de forma inequívoca que o racismo colonial ultrapassa manifestações de preconceitos psicológicos individuais; ele se constitui como um dispositivo estruturante de controle biopolítico que regula a livre circulação, as condições de habitação e a própria viabilidade dos laços afetivos dos sujeitos racializados. Ao projetar essa categoria analítica sobre o conto em estudo, constata-se que a segregação espacial sofrida por Ricardo, bem como a posterior interdição compulsória de seus vínculos sociais e sentimentais com Marina, não se configuram como episódios acidentais ou idiosincrasias da família da personagem branca. Ao contrário, tratam-se de efeitos diretos produzidos pelos mecanismos de dominação que fraturam a infância e instrumentalizam o traçado urbano de Luanda.

A literatura de Luandino Vieira demonstra-se um instrumento metodológico privilegiado para o historiador analisar a materialidade empírica e a vivência interna do racismo colonial, conectando as dimensões afetivas, econômicas e geopolíticas da segregação. Esse exercício crítico reforça a necessidade de estudar os legados do colonialismo, uma vez que tais estruturas espaciais e simbólicas historicamente construídas continuam a reverberar contemporaneamente nas práticas de exclusão e nas periferias urbanas.

A literatura apresenta-se como uma fonte documental multifacetada e densa para a investigação historiográfica, permitindo mapear as complexas interações estabelecidas entre as agências individuais, as estruturas societárias e as manifestações culturais de uma determinada época. Como aponta Valdeci Rezende Borges (2014, p. 103), a criação literária encontra-se enraizada no solo sociocultural do tempo histórico em que o escritor está inserido, operando como uma representação estética que, embora autônoma em sua fatura ficcional, vincula-se dialeticamente à realidade material, sendo transformada pelas intenções, tomadas de posição políticas e perspectivas críticas do autor. A literatura não reflete passivamente os dados da realidade social; ela os reelabora formalmente e os devolve ao corpo social sob a forma de uma interpretação historicamente situada.

Para o ofício do historiador, o texto ficcional deve ser interrogado, criticado e desestruturado com o mesmo rigor metodológico dedicado a qualquer outro documento de arquivo tradicional. Isto demanda inquirir não somente o enredo manifesto do texto, mas as condições materiais de sua produção editorial, as escolhas formais e estilísticas do autor, as

correntes estéticas em que se posiciona e o histórico das recepções críticas que a obra suscitou ao longo do tempo.

Faz-se obrigatório situar historicamente tanto a figura de José Luandino Vieira — intelectual engajado nas frentes políticas do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) e sobrevivente das prisões coloniais do Tarrafal e de Luanda — quanto a própria obra literária dentro do processo de transição para as lutas de libertação nacional, reconhecendo o texto como um artefato datado e condicionado pelas tensões de seu momento histórico. A literatura afirma-se como um dispositivo analítico para decifrar as representações do mundo social e as fraturas históricas que moldaram o colonialismo em Angola, cruzando o individual e o coletivo na denúncia do racismo institucional.

A análise empreendida a partir da desestruturação do conto *A fronteira de asfalto* permitiu circunscrever o recorte temporal da narrativa principalmente entre as décadas de 1950 e 1960. O objetivo central concentrou-se em demonstrar como a ficção luandina desmascarava as engrenagens do racismo institucionalizado e a falácia da convivência lusotropical. Problematicar as raízes desse fenômeno implica reconhecer, em última instância, que o racismo emerge da racionalidade colonial como uma estratégia de autoafirmação e preservação do poder do colonizador, sustentada por um processo contínuo de invenção e inferiorização do “outro” (MBEMBE, 2014, p. 26).

A forma pela qual o pensamento moderno ocidental edificou sua identidade hegemônica a partir do fechamento no “mesmo” e do distanciamento violento do “outro” — submetido, desumanizado e confinado atrás da linha do asfalto — revela-se fundamental para compreender a persistência histórica das opressões coloniais e a urgência de sua desmontagem crítica pela literatura e pela história.

Referências bibliográficas:

BORGES, Valdeci Rezende. História e literatura: algumas considerações. **Revista de Teoria da História**, Goiânia, 2014.

CHAVES, Rita. José Luandino Vieira: consciência nacional e desassossego. **Revista de Letras**, São Paulo, v. 40, 2000. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/27666735>. Acesso em: 10 junho 2026.

EZE, Emmanuel Chukwudi. A filosofia moderna ocidental e o colonialismo africano. Disponível

em: <https://filosofia-africana.weebly.com/textos-diaspoacutericos.html>. Acesso em: 10 jun. 2026.

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

FEIERMAN, Steven. African histories and the dissolution of world history. In: BATES, Robert H.; MUDIMBE, Valentin Y.; O'BARR, Jean F. (org.). **Africa and the Disciplines: The Contributions of Research in Africa to the Social Sciences and Humanities**. Chicago: University of Chicago Press, 1993. p. 167–212.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). **História geral da África: metodologia e pré-história da África**. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010.

HERNANDEZ, Leila Leite. **A África na sala de aula: visita à história contemporânea**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução de Marta Lança. 1. ed. Lisboa: Antígona, 2014.

M'BOKOLO, Elikia. **África negra: história e civilizações: tomo I: até o século XVIII**. São Paulo: EDUFBA, 2009.

MOREIRA, Terezinha Taborda. Os ritmos do corpo na escrita literária de Luandino Vieira. In: SILVA, Assunção de Maria Sousa e; SILVA, Franciane Conceição da (org.). **Literaturas africanas, afrodiaspóricas e afro-brasileiras: diálogos críticos**. Teresina: EdUESPI, 2024. (Coleção Sertões dos Brasis, v. 8).

NETO, Maria da Conceição. Ideologias, contradições e mistificações da colonização de Angola no século XX. **Lusotopie**, 1997. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/luso_1257-0273_1997_num_4_1_1105. Acesso em: 1 jun. 2025.

SÁ, Ana Lúcia Lopes de. Luanda literária a várias cores: o tema do racismo em Luandino Vieira e Uanhenga Xitu. In: GONÇALVES, António Custódio (org.). **O racismo, ontem e hoje: actas do 7º Colóquio Internacional Estados, Poderes e Identidades na África Subsariana**. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto – Centro de Estudos Africanos, 2005.

VIEIRA, José Luandino. A fronteira de asfalto. In: VIEIRA, José Luandino. **A cidade e a infância**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.