



Vol. 26, nº 1 (2024)

**A INFLUÊNCIA DO DISCURSO COLONIAL NA CONSTRUÇÃO DA
PERSONAGEM ADALGISA EM “O SUMIÇO DA SANTA”, DE JORGE AMADO**

***THE INFLUENCE OF COLONIAL DISCOURSE ON THE CONSTRUCTION OF
THE CHARACTER ADALGISA IN "O SUMIÇO DA SANTA" BY JORGE AMADO***

Amauri da Silva Salvador¹

Recebimento do Texto: 28/04/2024

Data de Aceite: 23/05/2024

Resumo: Esta produção examina o romance "O Sumiço da Santa – Uma história de feitiçaria" (*OSSUHF*), de Jorge Amado (1988), à luz das teorias do discurso colonial. A análise centra-se na personagem Adalgisa, uma mulher de ascendência afro-brasileira que rejeita as práticas da sua herança cultural, contrastando com sua sobrinha, Manela, adepta das crenças e vivências do Candomblé. Utilizando as ideias de Frantz Fanon (2008), Homi Bhabha (1998), Walter Dignolo (2003), Aníbal Quijano (2009) e outras contribuições teóricas sobre racismo colonial, intolerância religiosa e colonialidade, este estudo explora como o discurso colonial se manifesta na obra e influencia comportamentos e identidades. A pesquisa revela como o colonialismo internalizado pode levar à rejeição da própria cultura, destacando as complexidades da identidade pós-colonial. Ao explorar essas dinâmicas, o artigo oferece percepções sobre como as estruturas coloniais continuam a influenciar as identidades individuais e coletivas, especialmente no contexto de intolerância religiosa contra as religiões de matriz africana.

Palavras-chave: O Sumiço da Santa. Discurso Colonial. Candomblé. Jorge Amado. Intolerância Religiosa.

Abstract: This study examines Jorge Amado's novel "O Sumiço da Santa – Uma história de feitiçaria" (1988) through the lens of colonial discourse theories. The analysis focuses on the character Adalgisa, a woman of Afro-Brazilian ancestry who rejects the practices from her cultural heritage, contrasting with her niece, Manela, who embraces Candomblé beliefs and experiences. Drawing on the ideas of Frantz Fanon (2008), Homi Bhabha (1994), Walter Dignolo (2003), Aníbal Quijano (2009), and other theoretical contributions on colonial racism, religious intolerance and coloniality, this research explores how colonial discourse manifests in the work and influences behaviors and identities. The study reveals how internalized colonialism can lead to the rejection of one's own culture, highlighting the complexities of post-colonial identity. By exploring these dynamics, the article provides insights into how colonial structures continue to shape individual and collective identities, particularly in the context of religious intolerance against African-derived religions.

Keywords: O Sumiço da Santa. Colonial Discourse. Candomblé. Jorge Amado. Religious Intolerance.

¹ Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Universidade do Estado de Mato Grosso (PPGEL/UNEMAT). E-mail: amauri.salvador@unemat.br



Introdução

Reconhecido internacionalmente como um dos mais proeminentes escritores da literatura brasileira, Jorge Amado (1912-2001) não apenas capturou as complexidades sociais e culturais da Bahia em suas narrativas, mas também incorporou elementos de realismo mágico e folclore em suas obras. O romance "O Sumiço da Santa - Uma História de Feitiçaria" (*OSSUHF*), publicado em 1988, é um exemplo notável das habilidades do autor em entrelaçar elementos culturais e sociais do Brasil em uma narrativa. Com sua prosa vibrante e vívida, mergulha nas entranhas da cultura popular baiana, mesclando mitos e rituais com a vida cotidiana.

OSSUHF constitui um cenário propício para a análise das dinâmicas culturais e identitárias na sociedade brasileira e suas heranças pós-colonialistas. A história relata o sumiço da estátua de Santa Bárbara, a do Trovão, que seria colocada em uma exposição religiosa em Salvador, Bahia. No entanto, magicamente a estátua ganha vida e se transfigura em Iansã, uma Orixá do panteão Iorubá, e sai pelas ruas espalhando encantos. O romance não apenas narra uma trama intrincada de mistério e devoção, mas também oferece reflexão sobre as relações entre o sagrado e o profano, o tradicional e o moderno, refletindo a riqueza e a diversidade do imaginário popular brasileiro.

Por meio da personagem Adalgisa, uma mulher que nega suas raízes africanas e as práticas religiosas associadas à sua ancestralidade, este artigo investiga como o discurso colonial, através da colonialidade do poder e do saber, permeia a narrativa de Amado influenciando as atitudes de Adalgisa e moldando a sua identidade; ademais, examinam-se as formas de resistência cultural representadas por personagens, como sua sobrinha Manela, que abraça sua ancestralidade. A análise busca lançar luz sobre as complexas negociações entre influências culturais hegemônicas e resistências no contexto brasileiro.

1. Adalgisa e a rejeição ao Candomblé

O romance *OSSUHF* conta com um extenso painel de histórias e personagens, todavia, expõe com mais destaque a história de Adalgisa e sua sobrinha Manela – a tia, uma católica fervorosa e a sobrinha adepta às práticas do Candomblé. A personagem



Adalgisa é a personificação da mulher “respeitável” e extremamente religiosa. Filha de uma mulher preta, Andreza de Iansã, e de pai espanhol, desconsidera sua herança cultural de matriz africana e se esforça em viver sob dogmas religiosos do catolicismo; conforme o narrador a descreve “[...] chegava em penitência das procissões da Semana Santa da Sevilha carregando a cruz de Cristo – considerava apenas esse lado” (Amado, 1988, p. 47).

No entanto, no decorrer da trama, é exposto que, quando sua mãe foi iniciada no Candomblé não sabia que estava grávida. Apesar disso, já era tarde para mudar os planos de Orixá e o bebê também foi iniciado desde o ventre.

Ao descobrir, já era tarde: iaô de efún completo, cabeça raspada, corpo pintado, banhos de maionga, o encantado dentro dela junto com o abicun. Não lhe pertencia o filho que palpitava em seu ventre, pertencia à santa. No dia do orunkô, da festa do nome, Andreza saltara duas vezes, dera dois nomes, um era o seu, o outro, o do abicun. (Amado, 1988, p. 233).

Desde antes de nascer, a vida de Adalgisa estava destinada à Orixá Iansã/Oyá (sincretizada à Santa Bárbara, a do Trovão) e ela precisaria cumprir várias obrigações para sobreviver, pois ela era um abicun (Amado, 1988, p. 221). Na cultura Iorubá, acredita-se que um abicun se refere a uma criança que nasce, mas tem tempo limitado e determinado para viver na terra; vem ao mundo por um breve momento para logo voltar ao plano dos mortos, *órun* (o céu), repetindo esse processo várias vezes. Ele passa, assim, seu tempo a ir e voltar do céu para o mundo sem jamais permanecer aqui por muito tempo, para grande desespero de seus pais (Vergier, 1983).

Ao crescer, Adalgisa rejeita as crenças do Candomblé, criticando severamente suas práticas, comparando-as negativamente com sessões espíritas e médiuns. Desde os primeiros anos de sua vida, sua mãe persistentemente tentava alertá-la sobre a importância e os perigos associados à sua condição de abicun, pois o compromisso com Iansã envolvia obrigações rigorosas. Mesmo após muitos sacrifícios para atravessar as fases de sete e quatorze anos, Adalgisa rejeita essas tradições, preferindo seus próprios santos e preceitos religiosos.

Andreza, preocupada com o futuro de sua filha, oferece à Orixá a troca de cabeças para protegê-la da sentença que poderia levar à morte no aniversário de vinte e um anos, propondo que ela fosse levada em vez de Adalgisa. No entanto, distante das práticas do Candomblé e focada em suas crenças cristãs, a personagem parecia não compreender o



significado desses rituais. Essa postura causou a morte de sua mãe e atraiu, anos mais tarde, a presença da Santa Bárbara/Iansã na cidade.

Adalgisa, como personagem de ascendência africana e europeia, representa a complexidade da identidade pós-colonial. Sua rejeição do Candomblé e de suas raízes africanas podem ser vistas como resultado da internalização do discurso colonial. Fanon (2008) argumenta que os colonizados frequentemente buscam se assemelhar ao colonizador, renegando suas próprias culturas. No caso de Adalgisa, sua negação das práticas religiosas africanas e sua tentativa de aderir a valores e normas europeias refletem essa dinâmica, havendo uma necessidade de fixação da identidade católica conservadora colocando em detrimento os dogmas religiosos de outrem, neste caso, as crenças candomblecistas.

No entanto, é possível observar que essa luta pela manutenção de identidade é fragmentada, visto que ela é invadida por outros costumes, uma vez que seu passado, suas raízes e localização geográfica evidenciam uma identidade descentralizada pelas culturas e os costumes conflitantes se fundem inerentemente. Young (2005) diz que

A fixidez da identidade só é buscada em momentos de instabilidade e ruptura, de conflito e mudança. (...): fixidez implica desigualdade; a multiplicidade deve ser determinada em oposição, no mínimo, a uma singularidade nocional, para ter algum sentido. Em cada um destes casos, a identidade é consentidamente articulada através do contraste de um termo com o outro; (...). A necessidade de metáforas orgânicas de identidade ou sociedade implica um contra-senso de fragmentação e dispersão.

Uma amostra desse contraste e distanciamento como estratégia de construção da sua própria identidade encontra-se no fragmento em que o narrador afirma que, mesmo tendo ciência dos sacrifícios feitos pela mãe, “[...]Adalgisa, espanhola, tinha outros compromissos, a coroa de espinhos, a cruz de Cristo, desprezava crendices e feitiçarias” (Amado, 1988, p. 233)

Tal ambivalência é característica das identidades coloniais, na qual o desejo de imitar o colonizador coexiste com a resistência. A rejeição do Candomblé por Adalgisa também pode ser compreendida como uma tentativa de evitar a perseguição e a discriminação religiosa, que historicamente têm sido dirigidas contra as religiões afro-brasileiras.



Outra forma de serem pensadas as atitudes da personagem é encarando-as como parte do processo de *amnésia cultural*. Isso ocorre quando o colonizado não tem – ou apresenta ter pouquíssimo – acesso ao seu passado. Apesar da personagem saber sobre sua afro-brasilidade, o discurso do colonizador se apresenta forte e intrinsecamente arraigado.

Memmi (2007) discorre sobre isso ao levantar os questionamentos:

[...] todos sabem que o plebeu, cujas origens se desconhecem, não tem passado. Há coisas mais graves. Interroguemos o próprio colonizado: quais são seus heróis populares? Os grandes guias de povos? Seus sábios? Ele mal consegue citar alguns nomes, em completa desordem, e cada vez menos à medida que se desce nas gerações. O colonizado parece condenado a perder progressivamente a memória (Memmi, 2007, p. 143)

Adalgisa, como figura central em *OSSUHF*, personifica as complexidades das identidades pós-coloniais no Brasil. Pois, mesmo sendo de mãe preta, ela opta por rejeitar suas raízes africanas e as práticas do Candomblé, alinhando-se aos valores e às normas eurocêntricos predominantes na sociedade brasileira e, também, provenientes do seu lado paterno. Sua rejeição não é apenas uma escolha pessoal, mas um reflexo das dinâmicas de poder e controle cultural impostas pelo colonialismo. Memmi (2007) ainda ressalva que

Assim como a memória do indivíduo é fruto de sua história e de sua fisiologia, a de um povo repousa em suas instituições. Ora, as instituições do colonizado estão mortas ou esclerosadas. Quanto às que conservam uma aparência de vida, ele quase não acredita mais nelas e verifica todos os dias sua ineficácia; ocorre-lhe ter vergonha delas, como de um monumento ridículo e caduco (Memmi, 2007, p.143).

Sobre essas estruturas sociais dadas pelas instituições do colonizado, Eagleton (2005) enfatiza que a estrutura social exerce pressões sobre os indivíduos, mas não determina completamente suas vidas, permitindo uma certa autonomia limitada pelas classes dominantes. Para o autor, a cultura pode ser resumida como o conjunto complexo de valores, costumes, crenças e práticas que constituem o modo de vida de um grupo específico. No entanto, ele observa que a partir da década de 1960, o conceito de cultura passou a significar a afirmação de identidades específicas (nacional, sexual, étnica, regional), transformando-se em um reino de consenso em um terreno de conflito.

Não obstante, esse terreno conflituoso faz com que a personagem lute para não ceder à afrocentralidade, sempre procurando se ater à identidade religiosa paterna. Para tal,



ela se esforça em vestir indumentárias que lembrem trajes espanhóis e vai à igreja regularmente para se confessar como reafirmação. Ademais, sempre menospreza as religiões de matriz africana e as condena independente de suas raízes ancestrais também comporem sua identidade. Conforme observa Silva (2000), “as identidades podem funcionar, [...], como pontos de identificação e apego apenas por causa de sua capacidade para excluir, para deixar de fora, para transformar o diferente em ‘exterior’, em abjeto”.

Fanon (2008) discute como os colonizados internalizam as normas e valores do colonizador como parte do processo de alienação cultural. A adesão de Adalgisa aos valores eurocêntricos pode ser entendida à luz desse processo de alienação, no qual a busca por aceitação e integração na sociedade dominante leva à negação das próprias raízes culturais africanas.

O romance amadiano, aqui analisado, aborda a problemática das interpenetrações culturais sob diversos ângulos, ressaltando as articulações e transformações típicas de indivíduos em processo de hibridação. A perspectiva de Eagleton (2005) sugere que a cultura é constituída tanto pela classe dominante quanto pelas classes menos favorecidas, mas não como uma simples dicotomia entre culturas superior e inferior. Em vez disso, ele vê a cultura como um campo de forças das relações de poder, em que todas as classes sociais contribuem para a sua constituição. Nesse sentido, ele dialoga com Williams (2011) sobre a relação entre base e superestrutura, vendo a cultura como práticas sociais inseridas em um processo dinâmico e não como reflexo estático da realidade.

Portanto, a trajetória de Adalgisa em *OSSUHF* reflete as complexidades da formação de identidades no contexto pós-colonial brasileiro. A personagem simboliza uma tensão interna constante, ao mesmo tempo em que tenta se afirmar dentro de uma identidade eurocêntrica, marcada pela religiosidade católica, e renegar suas origens africanas, ainda que essas raízes se imponham inevitavelmente sobre sua vida. Dessa forma, Adalgisa se torna uma figura emblemática que espelha as condições sociais e culturais de um Brasil formado por múltiplas heranças culturais, mas atravessado por dinâmicas de exclusão e marginalização.

Na fronteira entre culturas conflitantes, Adalgisa é um exemplo claro de como a identidade não é algo fixo, mas um campo de disputa e transformação constante, no qual as práticas culturais se recombinaem, revelando os efeitos persistentes do colonialismo e das



pressões sociais sobre o indivíduo. Assim, sua história ilustra não apenas a rejeição ao Candomblé, mas também a resistência involuntária de uma cultura que, mesmo sendo negada, permanece viva em suas raízes mais profundas.

2. As dimensões do Discurso Colonial representadas em “O sumiço da Santa”

As teorias sobre o discurso colonial fornecem um arcabouço teórico para entender como as práticas e ideologias coloniais persistem e se manifestam nas sociedades pós-coloniais. Fanon (2008) discute como os colonizados internalizam a inferioridade imposta pelo colonizador abordando a psicologia da colonização e seus impactos sobre a identidade dos colonizados. Um dos conceitos centrais que ele explora é a ideia de que os colonizados frequentemente internalizam a visão de inferioridade imposta pelos colonizadores.

Essa internalização pode se manifestar de várias formas, incluindo a vergonha da própria identidade cultural, o desejo de se assemelhar ao colonizador e a busca por validação através da adoção de padrões culturais e comportamentais estrangeiros (Fanon, 2008). Em *OSSUHF*, é possível observar estes comportamentos em falas e atitudes de Adalgisa. Por vezes, alega que de religiões de matriz africana guarda “a maior distância” e não deseja “nem ouvir falar” pois, segundo ela, “são centros de perdição onde o demônio se apossa das almas dos cristãos” (Amado, 1988).

Fanon (2008) argumenta que o sistema colonial impõe uma hierarquia racial e cultural que é internalizada pelos próprios colonizados. Isso ocorre através de diversos mecanismos psicológicos, como a educação, a mídia e as interações sociais, que reforçam a ideia de que a cultura e os valores do colonizador são superiores aos dos colonizados.

Bhabha (1998), por sua vez, explora a ambivalência e a hibridização cultural resultante do encontro colonial, além disso, expõe os mecanismos do discurso colonial pautados pelo estereótipo. Em *OSSUHF*, Adalgisa se utiliza desse recurso recorrentemente ao fazer insinuações de que pessoas do Candomblé são desajustadas. O estereótipo é uma falsa representação de determinada realidade. Sua força é tão brutal que se dissemina inclusive dentro da comunidade dos sujeitos coloniais; uma prova disso é a rejeição de Adalgisa por suas origens e as proibições à sua sobrinha para que não se autodetermine enquanto afrodescendente como forma de controle do corpo.



Aliado ao estereótipo, atenua-se fortemente o racismo colonial, que pode ser descrito como um

conjunto de comportamentos, de reflexos aprendidos, exercidos desde a mais tenra infância, fixado, valorizado pela educação, o racismo colonial é tão espontaneamente incorporado aos gestos, às palavras, mesmo as mais banais, que parece constituir uma das estruturas mais sólidas da personalidade colonialista (Memmi, 2007, p.107).

Essas atitudes são facilmente encontradas na obra, sendo viabilizadas por Adalgisa que, proporcionalmente, denota que também se aprisiona dentro de suas próprias atitudes racistas e, por essa razão, vive em constante luta interna e forçosamente recorre aos recursos religioso para se manter em “santidade”, indo contra sua própria história e sua própria natureza. Ao se referir ao povo de Candomblé como sendo desajustados, feiticeiros ou outras denominações racistas, é possível configurar tais pensamentos ao conceito de despersonalização proposto por Memmi (2007). O estudioso afirma que este sinal de despersonalização do colonizado é “o que poderíamos chamar de *marca do plural*. O colonizado jamais é caracterizado de uma maneira diferencial; só tem direito ao afogamento no coletivo anônimo (*‘Eles são isto... Eles são todos iguais’*)”. Isso denota a negação ao colonizado.

Ao falarmos de colonialidade, Mignolo (2003) e Quijano (2009) destacam a colonialidade do poder e do saber, evidenciando como essas estruturas continuam a moldar identidades e relações sociais. A colonialidade é vista como uma engrenagem complexa de produção de miséria, dor e esquecimento, manifestando-se na colonialidade do ser, do poder e do saber.

Para compreender as bases teóricas que sustentam a análise de Adalgisa, é fundamental explorar as contribuições sobre a colonialidade do poder e suas manifestações. Quijano (2009) argumenta que a conquista europeia estabeleceu não apenas estruturas de dominação política e econômica, mas também uma hierarquia racial que persiste até hoje. Esta colonialidade do poder não se limita ao período colonial, continuando a moldar as identidades e relações sociais nas sociedades pós-coloniais.

A análise dessa personagem também pode ser enriquecida pela perspectiva Lugones (2008) sobre o colonialismo de gênero, que examina como as estruturas coloniais moldam as identidades de gênero e reforçam hierarquias de poder. Embora a autora se concentre



nas dinâmicas de gênero, suas reflexões sobre a colonialidade do poder são aplicáveis à análise das identidades raciais e culturais.

Em *OSSUHF*, vemos que Adalgisa procura manchar a cultura herdada de sua mãe e, além de marcá-la com estereótipos, ainda agride sua sobrinha Manela fisicamente e verbalmente, afirmando que suas crenças e práticas – consideradas por ela como sendo ruins – são herdadas de seu pai, que também era um homem preto, conforme pode ser observado no excerto: “[...] à cara os maus instintos, a vocação de macumbeira e meretriz e, não se dando por contente, trouxe da paz do cemitério a memória de Eufrásio: teve a quem sair, ao negro cachaceiro, o bêbado que matou a minha irmã, pobrezinha” (Amado, 1988, p. 63,64).

Mignolo (2003) expande essa discussão ao conceito de colonialidade do saber, enfatizando como o conhecimento produzido nas margens do sistema mundial moderno é frequentemente subordinado ao conhecimento eurocêntrico dominante. Pois Adalgisa infere que sua crença é superior à de sua sobrinha, colocando um julgo de valor ao inserir a religião do outro a um local de subalternidade. Esse pensamento estereotipado e carregado de discurso de ódio, mediante à desinformação, ainda é recorrente na contemporaneidade tendo evidências da manutenção constante do racismo.

Memmi (2007) em sua análise sobre o racismo, revela os três elementos importantes de atitudes racistas, que são eles: “1. Descobrir e pôr em evidência as *diferenças* entre colonizador e colonizado. 2. *Valorizar* essas diferenças em benefício do colonizador e em detrimento do colonizado. 3. Levar essas diferenças ao *absoluto* afirmando que são definitivas e agindo para que passem a sê-lo”. Em seu discurso e atitudes, mesmo com seu potencial em ser vítima de tal prática excludente, Adalgisa os apresenta no decorrer da trama. Contra tais ações, é preciso propor uma epistemologia descolonial que valoriza saberes locais e subalternos como formas legítimas de conhecimento, desafiando as estruturas de poder estabelecida.

Outro recurso presente no enredo de *OSSUHF* decorrente do colonialismo é a ambivalência colonial, movimento conceituado por Bhabha (1998), que o introduz descrevendo as tensões e negociações entre o colonizador e o colonizado na formação de identidades culturais híbridas. Ao tratar sobre hibridismos, Canclini (2006) disserta:



Entendo por hibridação processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas. Cabe esclarecer que as estruturas chamadas discretas foram resultado de hibridações, razão pela qual não podem ser consideradas fontes puras (p. 19).

Com isso, ao definir a hibridação como o processo pelo qual práticas socioculturais previamente separadas se combinam, Canclini enfatiza que nenhuma cultura é pura ou imutável. Em *OSSUHF*, essa ideia se reflete nas tensões vividas por Adalgisa, que rejeita sua herança afrodescendente e busca aderir a uma identidade cristã "pura", sem perceber que suas próprias práticas e crenças são frutos de uma longa história de intercâmbios e fusões culturais. A personagem, ao tentar se distanciar de suas origens, evidencia o conflito interno gerado pela imposição colonial de uma hierarquia cultural, reforçando o papel do discurso colonial na criação de identidades fragmentadas e ambíguas.

Dessa forma, as representações do discurso colonial na obra revelam como a colonialidade do poder, do saber e do ser continua a operar nas subjetividades contemporâneas. As atitudes de Adalgisa não apenas reiteram os estereótipos impostos pela lógica colonial, mas também expõem a violência simbólica e material que decorre dessa herança. O texto de Jorge Amado, ao retratar esse conflito, convida à reflexão sobre a necessidade de resistir a tais discursos por meio da valorização das identidades subalternas e dos saberes marginalizados.

3. Resistência cultural e identidade afrodiáspórica

Em contraste com a rejeição de Adalgisa, encontram-se em *OSSUHF* personagens que abraçam sua ancestralidade e se agarram a ela veementemente, dentre eles, destaca-se Manela, a sobrinha de Adalgisa que, em suas atitudes, apresenta formas de resistência cultural e afirmação identitária.

A rejeição de Adalgisa às suas origens é interpretada à luz do processo de alienação cultural, enquanto a prática do Candomblé, evidentemente apresentada por sua sobrinha Manela, é vista como forma de resistência cultural às normas eurocêntricas dominantes. A partir dessa dicotomia, é passível de observação que as estruturas coloniais continuam a



influenciar as identidades individuais e coletivas no Brasil contemporâneo, especialmente no contexto de intolerância religiosa contra as religiões de matriz africana.

A prática religiosa afro-brasileira não apenas desafia as normas sociais dominantes ao reconhecer e valorizar suas raízes africanas, mas também reivindica uma identidade racial e cultural em um contexto que historicamente marginalizou e demonizou as religiões afro-brasileiras.

Manela abraça suas raízes africanas, representando o pensamento afrodiaspórico, uma forma de resistência ao discurso colonial. Através dessa personagem, Amado demonstra a persistência e a vitalidade das culturas africanas na diáspora. Mignolo (2003) e Quijano (2000) enfatizam a importância da descolonização do saber e do ser como formas de resistência. Manela, ao valorizar suas tradições, subverte a narrativa colonial da própria tia que tenta deslegitimar e erradicar essas práticas. O Candomblé, na trama, passa a ser visto como um exercício de decolonialidade, autoavaliação e autodefinição, e como um espaço de educação não formal que estimula processos de subjetivação e agência política (Lugones, 2008).

Dentre as manifestações contemporâneas derivadas do pensamento colonial, especialmente contra as religiões afro-brasileiras, a intolerância religiosa apresenta a negação e perseguição. A colonização foi um processo de exploração brutal que justificou a dominação através da criação de diferenças étnico-raciais, que continuam a influenciar as relações sociais e econômicas nas Américas (Quijano, 2009 *apud* Fernandes, 2016). A discriminação contra as religiões de matriz africana é um reflexo dessa estrutura histórica, em que o cristianismo, como religião dominante, impõe suas normas e deslegitima outras formas de espiritualidade.

A intolerância religiosa contra as práticas afro-brasileiras é uma manifestação contemporânea das hierarquias raciais e culturais estabelecidas. A marginalização e a criminalização dessas práticas no Brasil refletem a persistência da colonialidade do poder, que opera através do etnocentrismo e do racismo institucional (Fernandes, 2016). A análise dessas dinâmicas oferece uma compreensão de como as estruturas coloniais continuam a moldar não apenas as práticas religiosas, mas também as identidades individuais e coletivas.



Devido a esse processo de intolerância, apresenta-se um terreno conflituoso no qual busca-se no sincretismo e hibridismo uma estratégia de sobrevivência. Essa espécie de “negociação” carregada de discrição com a finalidade de diminuir a perseguição foi tão marcante que culminou em novos hábitos e fundamentos dentro das religiões afrocentradas. Em *OSSUHF* é possível observar como muitas vezes os ritos do Candomblé se fundem ao ponto de as pessoas adeptas à religião encararem Santa Bárbara e Iansã de forma indissociável.

Diante deste fenômeno de hibridação, Coelho (1997, p.125) afirma que:

A hibridação refere-se ao modo pelo qual modos culturais ou partes desses modos se separam de seus contextos de origem e se recombina com outros modos ou partes de modos de outra origem, configurando, no processo, novas práticas. Uma consequência da hibridação é a desterritorialização, fenômeno pelo qual modos culturais desvinculam-se de seus espaços e tempos originais e são transplantados para outros espaços e tempos nos quais mantêm aproximadamente os mesmos traços iniciais.

A partir desses estudos, observa-se que o conceito de hibridação cultural, destacando o processo dinâmico em que elementos culturais são retirados de seus contextos originais e recombina em novos cenários, resultam na formação de práticas culturais inovadoras. Esse fenômeno, conforme aponta o autor, conduz à desterritorialização, ou seja, à separação dos elementos culturais de seus espaços e tempos de origem. No entanto, mesmo transplantados para outros contextos, esses elementos preservam características que remetem às suas matrizes iniciais, ainda que reconfiguradas. Dessa forma, a hibridação revela não apenas a capacidade das culturas de se adaptar e transformar, mas também a permanência de marcas identitárias que sustentam a memória e o pertencimento coletivo, mesmo em novos territórios simbólicos.

A religião em *OSSUHF* desempenha um papel crucial na construção e na contestação das identidades. O Candomblé, como prática religiosa afro-brasileira, é um símbolo de resistência cultural e de afirmação identitária. Fanon (2008) e Bhabha (1998) ressaltam que esses símbolos de resistência podem ser espaços tanto de dominação quanto de resistência, dependendo de como é apropriada pelos sujeitos colonizados, uma vez que, o Candomblé oferece uma ecologia de saberes e uma desobediência que desafia o terreno epistemológico ocidental.



Em um período de forte discriminação e tentativa de silenciamento das tradições africanas, esse compartilhamento de saberes torna-se um mecanismo de fortalecimento e visibilidade da identidade negra. Como aponta Verger (1981), a preservação do saber religioso e cultural de origem africana é uma das formas de garantir que as gerações futuras possam se reconectar com suas raízes e, ao fazê-lo, reafirmar sua posição dentro da sociedade contemporânea. A transmissão desses saberes é um elo que conecta o presente à ancestralidade, dando continuidade à resistência cultural e religiosa que sobrevive à diáspora.

Por isso, afirma-se que os ritos da religião afro-brasileira corroboram para a estabilidade da memória dos grupos sociais que detêm essas características identitárias. De acordo Halbwachs (2023, p.256):

Os ritos consistem em um conjunto de gestos, palavras, objetos litúrgicos, fixados em uma forma material (...) O rito é talvez o elemento mais estável da religião, posto que se refere a procedimentos materiais produzidos de modo permanente, sendo os rituais e o *establishment* sacerdotal o que lhes asseguram a uniformidade através do tempo e do espaço.

Em suma, o pesquisador sinaliza os ritos como a espinha dorsal de uma religião, destacando a importância da sua estabilidade e uniformidade no fortalecimento da identidade coletiva e na preservação das tradições espirituais ao longo do tempo. A prática ritual, que une *gestos*, *palavras* e *objetos*, constitui um meio seguro de garantir a continuidade e a perpetuação das práticas religiosas, assegurando que as comunidades mantenham sua identidade e conexão viva com seus ancestrais e com suas crenças.

Os ritos – recorrentemente demonstrados em *OSSUHF* –, com sua estabilidade e repetição, têm a função de manter a coesão dentro de uma comunidade. Ao garantir a uniformidade dos rituais, eles ajudam a unificar os praticantes em torno de um mesmo sistema de crenças e práticas, fortalecendo a identidade de um grupo.

Por essa razão, a identidade afrodiáspórica instaura-se como resistência e permanência de sociedades, pois ela permite o reconhecimento da colonialidade, principalmente ao se tratar de pessoas negras, pois o impacto dos discursos colonialistas as atinge com potência. O afirmar ser negro é um processo de reconhecimento de identidade que depende do fator “ancestralidade” e isso pode ser visto no caso de Manela que



reapropria-se da própria identidade, quebra as amarras da dominação e dá início a atitudes de resistência. Apesar dos esforços de Adalgisa em silenciá-la, ela finalmente passou a enxergar-se como sendo parte de uma comunidade e abraça suas raízes, crescendo em si a “sensação de alívio, de bem-estar, o desejo único e urgente de viver, insidiosa euforia, doce loucura [...]”. Afirmar a negritude é um processo de reconhecimento de identidade que depende da memória ancestral e reconhecer os aspectos coloniais auxilia na compreensão do papel de sujeitos e sua importância para posicionamentos decoloniais.

O ato de Manela pode ser examinado à luz das análises de Fanon (2008) que respaldam a *afirmação do corpo negro*, cuja etapa é fundamental para recuperar a condição acional do sujeito colonial. Bernadino Costa (2023) corrobora que “essa afirmação de negritude consiste na afirmação do corpo negro como uma agência de uma revolução político-epistemológica” que incentiva uma visão autônoma, livre de estigmas impostos por uma sociedade que historicamente desvalorizou as culturas africanas e seus descendentes, possibilitando o resgate e evidência da memória ancestral, auxiliando na construção identitária do povo de santo.

Dessa forma, no contexto da resistência cultural e afirmação identitária afrodiáspórica em *OSSUHF*, a personagem Manela representa a persistência das tradições afro-brasileiras diante das imposições coloniais ao subverter a narrativa de Adalgisa. Com isso, destaca-se como a resistência cultural é fundamental para a construção de uma identidade e sua resistência em um cenário de intolerância religiosa e marginalização. Ao adotar o Candomblé como forma de afirmação identitária, Manela reafirma o papel crucial da ancestralidade e da memória na luta contra a colonialidade, tornando-se um símbolo da descolonização de saberes e práticas.

Considerações Finais

A narrativa de Amado representa as vivências conflitantes e as tensões de uma identidade que se esforça para manter coesão e homogeneidade em uma realidade onde diversos fluxos culturais interagem. Nesse contexto, a personagem Adalgisa exemplifica essa mobilidade identitária religiosa tão comum na pós-modernidade.



A análise da obra revela como o discurso colonial continua a influenciar identidades e comportamentos nas sociedades pós-coloniais. Adalgisa personifica a internalização desse discurso e a rejeição de suas próprias raízes culturais, enquanto sua sobrinha simboliza a resistência e a valorização das tradições africanas, evidenciando as negociações e conflitos entre influências culturais hegemônicas e resistências subalternas, o que contribuiu para uma compreensão mais profunda das complexidades das relações sociais e culturais na sociedade brasileira.

Adalgisa exemplifica a persistência da colonialidade do poder e do saber, demonstrando como essas forças continuam a moldar as identidades individuais, influenciando escolhas pessoais e comportamentos sociais. Utilizando as reflexões teóricas sobre intolerância religiosa e colonialidade, este estudo destaca as complexidades da identidade pós-colonial e a importância de reconhecer e resistir às influências coloniais que ainda permeiam a sociedade, oferecendo perspectivas para estudos literários e culturais.

Referências

AMADO, Jorge. **O Sumiço da Santa**: uma história de feitiçaria. Rio de Janeiro: Record, 1988.

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BERNADINO COSTA, Joaze. Convergências entre intelectuais do Atlântico Negro: Guerreiro Ramos, Frantz Fanon e Du Bois. In: BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2023. Cap. 1. p. 247-268.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. Trad. Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

COELHO, Teixeira. **Dicionário crítico de política cultural**. São Paulo: Iluminuras/FAPESP, 1997.

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**/Terry Eagleton. Tradução Sandra Castello Branco; revisão técnica Cezar Mortari. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Tradução de Renato da Silveira. 2a ed., Fator 10, 2008.



Vol. 26, nº 1 (2024)

FERNANDES, Nathalia Vince Esgalha. **A luta institucional antidiscriminatória: um estudo de caso do CONAPRED e da atenção à discriminação contra imigrantes centro-americanos no México.** 2016. 138 f., il. Dissertação. Mestrado em Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

HALBWACHS, Maurice **Os quadros sociais da memória.** Curitiba: Antonio Fontoura; 2023.

LUGONES, María. Colonialidad y Género. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 73-102, dez. 2008. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892008000200006&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 20 maio, 2020.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MIGNOLO, Walter. **História locais, projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar.** Trad. Solange R. de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boa Ventura de Sousa. **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Edição Almedina Sa., 2009. Cap. 2. p. 73-117.

SILVA, Tomas Tadeu da. **A produção social da identidade e da diferença.** In: Identidade e diferença. Petrópolis: Vozes, 2000.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás Deuses na África e No Novo Mundo.** Salvador: Editora Corrupio Comércio LTDA, 1981.

VERGER, Pierre. **A Sociedade Egbe Òrun dos Abiku, as crianças nascem para morrer várias vezes.** Universidade Federal da Bahia, 1983.

WILLIAMS, R. **Base e superestrutura na teoria cultural marxista.** In: Cultura e Materialismo, Editora UNESP, 2011.

YOUNG, Robert J. C. **Desejo Colonial: hibridismo em teoria, cultura e raça.** Trad. Sérgio Medeiros. São Paulo: Perspectiva, 2005.