

THAÍS FERNANDA RODRIGUES DA LUZ TEIXEIRA

PERSPECTIVAS FEMININAS NO ATLÂNTICO
NEGRO: ficção e História nos romances *Um defeito de cor* e
As lendas de Dandara



THAÍS FERNANDA RODRIGUES DA LUZ TEIXEIRA

**PERSPECTIVAS FEMININAS NO ATLÂNTICO
NEGRO:** ficção e História nos romances *Um defeito de cor* e
As lendas de Dandara

Tese de Doutorado apresentada ao Conselho,
Programa em Estudos Literários da Faculdade de
Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como
requisito para obtenção do título de Doutora em
Estudos Literários.

Linha de pesquisa: Teorias e Crítica da Narrativa

Orientador: Prof. Dr. Paulo César Andrade da Silva

ARARAQUARA – S.P.
2022

T266p Teixeira, Thaís Fernanda Rodrigues da Luz
Perspectivas femininas no Atlântico negro: ficção e História nos romances Um defeito de cor e As lendas de Dandara / Thaís Fernanda Rodrigues da Luz Teixeira. -- Araraquara, 2022
135 p.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara
Orientador: Paulo César Andrade da Silva

1. Ana Maria Gonçalves. 2. Jarid Arraes. 3. autoria negra. 4. ficção e História. 5. identidade e memória. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

THAÍS FERNANDA RODRIGUES DA LUZ TEIXEIRA

PERSPECTIVAS FEMININAS NO ATLÂNTICO NEGRO:
ficção e História nos romances *Um defeito de cor* e *As lendas de Dandara*

Tese de Doutorado apresentada ao Conselho, Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutora em Estudos Literários.

Linha de pesquisa: Teorias e Crítica da Narrativa
Orientador: Prof. Dr. Paulo César Andrade da Silva

Data da defesa: 30/06/2022

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: Prof. Dr. Paulo César Andrade da Silva
Departamento de Linguística, Literatura e Letras Clássicas / UNESP - Araraquara

Membro Titular: Profa. Dra. Cleide Antonia Rapucci
Departamento de Letras Modernas / UNESP/FCL - Assis

Membro Titular: Profa. Dra. Rosangela Sarteschi
Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas / Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas - USP

Membro Titular: Prof. Dr. Luiz Henrique Silva de Oliveira
Departamento de Linguagem e Tecnologia / Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais

Membro Titular: Profa. Dra. Raquel Terezinha Rodrigues
Departamento de Letras / Universidade Estadual do Centro-Oeste – Guarapuava-PR

Local: Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências e Letras
UNESP – Campus de Araraquara

Dedico este trabalho a minha avó Davina, hoje no céu dos passarinhos. Ao meu menino Tarciso, pelo milagre alcançado. Isso também pertence a vocês.

AGRADECIMENTOS

A Deus, por ter me ajudado tanto e sempre. Sem o seu cuidado, esse sonho não se tornaria realidade.

À Universidade Estadual Paulista – UNESP, Campus de Araraquara, pela rica oportunidade de aprendizagem.

Ao meu querido orientador Prof. Dr. Paulo César Andrade da Silva, pelo acolhimento e orientação carinhosa. Ao senhor, todo meu respeito e gratidão.

Às colegas do grupo de estudos Griot, Daniela Nascimento e Juliana Minaré, pelas discussões enriquecedoras e apoio constante.

Ao meu companheiro Josias, pela compreensão e incentivo nos momentos mais difíceis e desesperadores. Muito obrigada por seu meu refúgio de esperança.

Aos meus filhos de quatro patas, pela ternura diária.

Aos meus pais José Altair e Inaldete, por segurarem firme a minha mão.

À minha irmã Laís e meu cunhado Natanael, pelo afeto e paciência durante a escrita.

À Alice, minha sobrinha, pelo amor doado.

Aos professores do Programa de Estudos Literários, pelas valiosas lições e descobertas literárias.

Aos professores, membros da banca, pela leitura atenta e dedicada.

Aos colegas de Doutorado e a todos aqueles que direta ou indiretamente contribuíram para a realização deste trabalho.

Como dizia bell hooks: Todos nós, na academia e na cultura como como um todo, somos chamados a renovar nossa mente para transformar as instituições educacionais — e a sociedade — de tal modo que nossa maneira de viver, ensinar e trabalhar possa refletir nossa alegria diante da diversidade cultural, nossa paixão pela justiça e nosso amor pela liberdade.

*“Abandonando as noites de terror e medo
Eu me levanto
Para um amanhecer maravilhosamente claro
Eu me levanto
Trazendo as dádivas que meus ancestrais me deram,
Eu sou o sonho e a esperança dos escravos.
Eu me levanto
Eu me levanto
Eu me levanto”.*

Maya Angelou (2020, p. 176)

RESUMO

Esta pesquisa investiga perspectivas femininas presentes nos romances *Um defeito de cor* (2016), de Ana Maria Gonçalves e *As lendas de Dandara* (2016), de Jarid Arraes, entre elas, o poder da autodefinição como o saber capaz de iluminar o caminho para a liberdade. Nessa perspectiva, Dandara e Kehinde consagram-se heroínas com rosto africano (FORD, 1999): representam a integração da mulher marginalizada na sociedade colonial. Desse modo, refletiu-se sobre a atuação das memórias e identidades (HALL, 1996; 2003; CASTELLS, 2018; CANDAU, 2016) na formação dos territórios de pertencimento das protagonistas. Ao passo que as identidades culturais se transformam em identidade de resistência considerando a experiência da/na diáspora negra e tendo em vista como as obras literárias cooperam para um *lembrar ativo* envolvendo memória, ficção e História. Outrossim, considerou-se, que o *corpus* pertence aos romances de autoria negra (MIRANDA, 2019; CUTI, 2010; BERND, 1998a), dado ao seu caráter autorreflexivo, político e reivindicatório, visto que suas protagonistas são capazes de mobilizar a escrita de uma história para si (bell hooks, 2019a; 2019b; COLLINS, 2019). Além disso, os romances *Um defeito de cor* e *As lendas de Dandara* são considerados um projeto de emancipação das autoras Ana Maria Gonçalves e Jarid Arraes na medida em que oferecem uma história de reparação e ressignificação da escravidão no Brasil.

Palavras-chave: Ana Maria Gonçalves; Jarid Arraes; autoria negra; ficção e História; identidade e memória.

ABSTRACT

This research investigates female perspectives present in the novels *Um defeito de cor* (2016), by Ana Maria Gonçalves and *As lendas de Dandara* (2016), by Jarid Arraes, among them, the power of self-definition as knowledge capable of illuminating the path to freedom. From this perspective, Dandara and Kehinde are heroines with an African face (FORD, 1999): they represent the integration of marginalized women in colonial society. In this way, it was reflected on the performance of memories and identities (HALL, 1996; 2003; CASTELLS, 2018; CANDAU, 2016) in the formation of the protagonists' territories of belonging. While cultural identities are transformed into an identity of resistance considering the experience of/in the black diaspora and considering how literary works cooperate for an active remembering involving memory, fiction and history. Furthermore, it was considered that the corpus belongs to black novels (MIRANDA, 2019; CUTI, 2010; BERND, 1998a), given its self-reflective, political and demanding character, since its protagonists are able to mobilize the writing of a story for you (bell hooks, 2019a; 2019b; COLLINS, 2019). Furthermore, the novels *Um defeito de cor* and *As lendas de Dandara* are considered an emancipation project by the authors Ana Maria Gonçalves and Jarid Arraes insofar as they offer a history of reparation and resignification of slavery in Brazil.

Keywords: Ana Maria Gonçalves; Jarid Arraes; black authorship; fiction and History; identity and memory.

LISTA DE TABELAS E FIGURAS

Tabela I	Estimativa da população de Salvador em 1835	99
Figura 01	Um cemitério no oceano: número de mortos entre 1776 e 1830	74
Figura 02	Nacionalidade dos escravizados vindos para o Brasil	88

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	12
CAPÍTULO 1 – ROMANCES DE AUTORIA NEGRA: ENGENHARIA DO INCÔMODO.....	18
1.1 A natureza do romance	18
1.2 Literatura de autoria negra: particularidades e anseios	27
1.3 <i>As lendas de Dandara e Um defeito de cor</i> : engenharia do incômodo.....	31
CAPÍTULO 2 – MARCAS DO FEMINISMO NEGRO: AS HEROÍNAS COM ROSTO AFRICANO.....	41
2.1 Perspectivas do feminismo negro nas trajetórias de Dandara e Kehinde.....	41
2.2 As heroínas com rosto africano: Dandara e Kehinde.....	57
2.3 <i>As lendas de Dandara e Um defeito de cor</i> : um projeto de emancipação.....	63
CAPÍTULO 3 – TRAVESSIAS, DIÁSPORAS E INSURGÊNCIAS.....	72
3.1 Navios à deriva: travessias no Atlântico Negro.....	72
3.2 Figurações da diáspora em <i>Um defeito de cor</i>	83
3.3 Insurgências: Quilombo dos Palmares e o Levante dos Malês.....	91
CAPÍTULO 4 – O PODER DAS MEMÓRIAS E IDENTIDADES COMO TERRITÓRIOS DE PERTENCIMENTO E RESISTÊNCIA.....	105
4.1 Memórias e identidades: territórios de pertencimento.....	105
4.2 Identidades culturais: mecanismos de resistência.....	117
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	130
REFERÊNCIAS.....	133

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

*A sola do pé conhece toda a sujeira da estrada.
Provérbio africano*

Este trabalho investiga perspectivas femininas presentes nos romances *Um defeito de cor* (2016), de Ana Maria Gonçalves e *As lendas de Dandara* (2016), de Jarid Arraes, entre elas, o poder da autodefinição como o saber capaz de iluminar o caminho para a liberdade. Nessa perspectiva, Dandara e Kehinde consagram-se heroínas com rosto africano (FORD, 1999): representam a integração da mulher marginalizada.

Desse modo, as obras podem ser compreendidas como uma explícita defesa aos direitos das mulheres no Brasil, visto que trazem para o debate, algumas características do que, contemporaneamente, qualifica-se parte essencial do pensamento feminista (COLLINS, 2019), temáticas como: i) trabalho, família e opressão das mulheres negras; ii) as imagens de controle e o poder da autodefinição; iii) as relações afetivas das mulheres negras e o repensar sobre o ativismo das mulheres negras. Ademais, vale lembrar que nas obras literárias, tudo isso precisa ser considerado a partir do contexto colonial, a propósito, profundamente escasso de mobilidade social.

Outrossim, o leitor ao adentrar o universo africano da obra presencia um resgate identitário fora da cosmologia ocidental. Ao passo que o sujeito colonial representado na literatura recupera sua voz e assim pode anunciar suas experiências como o Outro. Além disso, os romances dialogam com o feminismo negro, no que diz respeito à política de emancipação e empoderamento das mulheres, no exercício de significado coletivo. Ou seja, de empoderar a si e aos outros, com o intuito de colocar as mulheres como sujeitos ativos da mudança.

Já as memórias das protagonistas despontam como regresso às identidades culturais que se transformam em mecanismos de resistência. Em outras palavras, os romances se colocam como lugares-refúgios para a formação de uma comunidade afetiva, semelhante aos quilombos na era colonial. Por isso, os romances *Um defeito de cor* e *As lendas de Dandara* são considerados um projeto de emancipação das autoras Ana Maria Gonçalves e Jarid Arraes na medida em que oferecem uma história de reparação e ressignificação da escravidão no Brasil, pois elas objetivaram através da reinterpretação e a reescrita de eventos históricos (A Revolta dos Malês e o Quilombo dos Palmares) oferecer uma resposta ao colonizador.

Ambientadas no período colonial, as obras são responsáveis por apresentar duas heroínas negras: Kehinde ou Luisa Mahin e Dandara dos Palmares. Nesse sentido, é possível

observar nas obras literárias a defesa por um *lembrar ativo* envolvendo memória, ficção e História. Além disso, considera-se que o *corpus* pertence aos romances de autoria negra, dado ao seu caráter autorreflexivo, político e reivindicatório, uma vez que suas protagonistas são capazes de mobilizar a escrita de uma história para si.

À vista disso, as memórias e identidades culturais apresentam-se como territórios de pertencimento para as protagonistas Dandara e Kehinde, cuja subjetividade negra expressa um modo de viver não-conformista aos ditames escravagistas. Adotando uma postura combativa, as heroínas buscam nas brechas desse rigoroso sistema de opressão, uma perspectiva autodefinidora para si, o outro e o nós.

Nessa conjuntura, os romances *As lendas de Dandara* e *Um defeito de cor* confrontam a natureza problemática do passado a partir de conhecimentos elaborados no tempo presente. Considerando as insurgências a) Quilombo dos Palmares e o b) Levante dos Malês ocorridas no período escravocrata, Jarid Arraes e Ana Maria Gonçalves decidem pela ótica da autoria negra organizar temas e personagens em contradição aos interesses da matriz colonial. A partir desse ato transgressor produzem um itinerário de força e resistência para as comunidades negras, encorajando-as a despir a máscara do racismo, recuperar sua voz e lançar ao mundo suas histórias perdidas.

Por conseguinte, durante a escrita da tese, observou-se que os romances *As lendas de Dandara* e *Um defeito de cor* apresentam algumas particularidades: a) protagonistas africanas; b) narrativas ambientadas no período colonial; c) luta pelo fim da escravidão e d) realidade pautada em vivências coletivas. Melhor dizendo, as narrativas fazem parte de um projeto de emancipação cuja base encontra-se em uma comunidade descentralizada e marginalizada. A intenção autorreflexiva dos romances materializa-se na capacidade de abrir e desdobrar novas dimensões da realidade como também pela manutenção dos lugares de poder e ressignificação da herança cultural brasileira. Ou seja, propõem uma imersão às avessas sobre a História oficial. Quando essas estruturas de poder são repensadas por meio da literatura, outras identidades marginalizadas alcançam a possibilidade de reconfigurar a noção de conhecimento. Nesse levante de variadas epistemologias, outros sujeitos são convidados a finalmente encontrar-se e a colocarem no mundo uma nova ordem de ser.

No que tange ao universo acadêmico, a fortuna crítica sobre Ana Maria Gonçalves é hoje significativa. Em um levantamento no Catálogo de teses e dissertações da Capes realizado em janeiro de 2022, registravam-se mais de 20 dissertações e teses na área de Letras – programas em Literatura, Linguística e afins, em torno do romance *Um defeito de cor*. Observou-se também uma grande incidência de trabalhos comparativos com outras escritoras

brasileiras (Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo) e com escritoras do contexto afro-estadunidense (Toni Morrison, Yaa Gyasi e Hannah Crafts).

Dentre as diversas dissertações e teses sobre o romance *Um Defeito de cor*, destacam-se as que foram mais relevantes para o presente trabalho, como a tese de Ana Maria Vieira Silva, *Um defeito de cor: escritas da memória, marcas da história*, defendida em 2014, na Universidade Federal Fluminense (UFF). Nesse trabalho, a pesquisadora analisa as relações entre história e ficção, memória e arquivo, assim como a formação de uma identidade cultural afro-brasileira. Além disso, promove um diálogo intertextual com outros romances que contemplam o mesmo período da história: *A casa da Água*, de Antônio Olinto; *Viva o povo brasileiro*, de João Ubaldo Ribeiro; e *Escravos*, de Kangni Alem.

Fabiana Carneiro da Silva, em *Maternidade negra em Um defeito de cor: história, corpo e nacionalismo como questões literárias*, tese defendida em 2017 na Universidade de São Paulo (USP), reflete acerca da enunciação de uma mãe africana que relata sua trajetória de vida, e nela os impedimentos ao exercício da maternidade ao longo do século XIX no Brasil e na África. A pesquisadora busca em sua análise contrapor a figura estereotipada da mãe preta, tratada de modo diverso a outras representações no cânone literário nacional.

Em *Vozes da dissonância no Atlântico negro: encenações da diáspora nos romances Úrsula, Um defeito de cor e Becos da memória*, tese defendida em 2019, Karina de Almeida Calado, na Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC), fomentou o debate em torno da memória da diáspora negra. Segundo a pesquisadora, concebe-se que essas narrativas se configuram como vozes da dissonância e como escritas do Atlântico negro. Possibilitam, ainda, a emergência de memórias subterrâneas e da história do “avesso” da nação.

Considerando o estudo de romances de autoria negra, Fernanda Rodrigues de Miranda, defendeu em 2019, na Universidade de São Paulo (USP), a tese *Corpo de romances de autoras negras brasileiras (1859-2006): posse da história e colonialidade nacional confrontada*, que foi publicada em livro em 2019 sob o título *Silêncios prescritos: estudo de romances de autoras negras brasileiras (1859-2006)*. Entre as obras literárias do *corpus*, encontra-se o romance *Um defeito de cor*. Nessa leitura comparada evidenciou-se vários pontos de contato, dos quais emerge um pensamento partilhado pelas diversas narrativas. Os romances se aproximam entre si ao recorrerem continuamente a um mesmo solo histórico, que resulta na posse da História. Para tanto, desenham uma imagem crítica da nação ao apontarem sua matriz colonial constitutiva. Essa tese foi fundamental para a escrita deste trabalho por apresentar algumas particularidades e aspirações dos romances de autoria negra no Brasil.

Apesar do número considerável de pesquisas sobre a obra *Um defeito de cor*, alguns pontos ainda carecem de investigação e, por isso embasam essa tese, sendo eles, as perspectivas femininas no Atlântico negro, o papel da identidade como mecanismo de resistência e a inserção do romance num circuito literário de emancipação.

Quanto à escritora Jarid Arraes, durante o levantamento feito no Catálogo de teses e dissertações da Capes, na mesma data citada anteriormente, foram encontradas apenas 3 dissertações na área de Letras – programas em Literatura, Linguística e afins, relacionadas ao seu livro de cordel *Heroínas negras Brasileiras*. Esse dado evidencia, portanto, o caráter inédito do romance *As lendas de Dandara* no campo acadêmico.

Tendo em vista o desconhecimento relacionado à *As lendas de Dandara*, outras vertentes de pesquisa ainda podem ser sinalizadas a partir do contradiscurso, potência narrativa do romance. Nessa linha, aspectos pulsantes na obra como a presença do fantástico, a humanização dos orixás, a estrutura familiar no quilombo entre outros, apontam um percurso investigativo no/para o romance em destaque.

A divisão dos capítulos deste trabalho reflete o itinerário de pesquisa, suas descobertas e indagações a respeito do impacto dos romances de autoria negra na formação da literatura brasileira e no fortalecimento da comunidade negra. Enfim, reconhece-se que as obras *As lendas de Dandara* e *Um defeito de cor* tanto operam para o alcance da autonomia das escritoras na literatura quanto fomentam em seus leitores a coragem para escrever sua própria história.

Além das considerações iniciais desta introdução, que inclui a apresentação do tema da tese e dos principais trabalhos acadêmicos envolvendo o *corpus*, há o levante de algumas palavras-chave em prol dos objetivos de pesquisa: a) autoria negra; b) pensamento feminista; c) memória; d) identidade e e) projeto de emancipação.

Já no primeiro capítulo é feita uma exposição a respeito da natureza do gênero romance, em especial, sobre seu propósito na literatura de autoria negra. Considerando seu caráter transgressor, no romance de autoria negra, o lugar de enunciação é sempre em direção a si e a própria história: invisibilizada e apagada pelo texto nacional. Por isso, afirma-se que *Um defeito de cor* e *As lendas de Dandara* constroem uma engenharia do incômodo cuja força tenciona expor no cenário literário as fraturas da História oficial.

Assim, a partir dessa reivindicação, a autoria negra elabora sua identidade no próprio fazer discursivo da sua indagação, designando ao leitor uma participação ativa nesse processo – marcado por inclusão e diferença na literatura brasileira. Melhor dizendo, os romances sinalizam o anseio do negro brasileiro de agir à sua própria leitura e interpretação do mundo,

evidenciando, desse modo, sua passagem de objeto a sujeito na escrita, operação caracterizada como um ato político.

As marcas do feminismo negro na performance das heroínas Dandara e Kehinde e o modo como elas configuram-se em heroínas com rosto africano aparecem no segundo capítulo. Nesse espaço de reflexão, as perspectivas do pensamento feminista negro revelam-se como vereda de autodefinição em detrimento ao complexo de invisibilidade imposto pela colonização. À vista disso, as performances sociais das protagonistas Dandara e Kehinde demonstram que as circunstâncias do colonialismo estimularam a consciência de luta feminista como esfera da liberdade, na qual se desenvolve a **subjetividade negra radical**, conceito defendido por bell hooks (2019b) em sua obra *Olhares negros: raça e representação*. De acordo com a autora, a subjetividade negra radical manifesta-se no estilo de viver não-conformista de mulheres negras, no cultivo da “selvageria”. Essa selvageria é disposta para as mulheres negras como uma estratégia de sobrevivência, melhor dizendo, da necessidade de posicionar-se no mundo com seriedade, enfatizar seu poder intelectual e combater a opressão estrutural das mulheres como parte integrante das minorias.

Observando o desejo interior das heroínas negras de se rebelar, de ir contra a corrente, procurou-se no capítulo terceiro analisar o percurso formativo das protagonistas Dandara e Kehinde, organizado a partir de três acontecimentos-chave: a) a travessia no Atlântico; b) a experiência da/na diáspora e c) as insurgências ao sistema escravagista. Em *As lendas de Dandara*, o leitor presencia uma travessia mística, pois Dandara é trazida ao Brasil por Iansã, já em *Um defeito de cor*, através do relato de Kehinde são apresentados dados tenebrosos sobre a captura e a travessia nos navios-tumbeiros. Dito isso, ao longo do romance, Dandara salva os ex-escravizados e os protege no Quilombo dos Palmares, enquanto Kehinde reflete sobre sua situação de “navio à deriva”. Tal sentimento define a diáspora como um processo dialógico entre diferentes culturas e identidades.

Em seguida, examina-se no capítulo quarto a partir das experiências na diáspora negra, como as memórias e identidades atuam na construção dos territórios de pertencimento das protagonistas e como suas identidades culturais transformam-se em identidades de resistência. Nesse viés, considera-se que o processo de conexão natural da diáspora alimenta-se das lembranças individuais e coletivas dos sujeitos e a interação da memória acontece por meio da rememoração e do esquecimento. Em outras palavras, a memória da diáspora negra objetiva revogar o esquecimento institucional que controla a História do povo negro e autofirmar no discurso contemporâneo os atos do passado que continuam a reverberar na luta do presente.

Em suma, pretende-se nessa tese apontar como as protagonistas Dandara e Kehinde atuaram na agência, conhecimento e mudança da própria realidade. Por isso, os romances *As lendas de Dandara* e *Um defeito de cor* no retorno ao passado também capturam os anseios da contemporaneidade, pois trazem em sua essência, a luta pela liberdade. Sinalizam ao leitor que através de rebeliões e levantes, suas protagonistas reivindicaram por um projeto de nação que incluísse todos os brasileiros. Um projeto de humanização dentro de uma esfera de desumanização. Nessa busca pela ética do respeito e resgate da dignidade humana, apresenta-se uma poética de reafirmação: ex-escravizados que construíram um diálogo com o mundo em meio ao domínio colonial.

CAPÍTULO 1 – ROMANCES DE AUTORIA NEGRA: ENGENHARIA DO INCÔMODO

Até que os leões tenham suas histórias, os contos de caça glorificarão sempre o caçador.

Provérbio africano

Neste capítulo é feita uma apresentação dos principais elementos do romance de autoria negra tendo em vista as obras *As lendas de Dandara* (2016), de Jarid Arraes e *Um defeito de cor* (2016), de Ana Maria Gonçalves. Os romances deste *corpus* possuem um caráter autorreflexivo, político e reivindicatório, uma vez que suas protagonistas são capazes de mobilizar a escrita de uma história para si. Para análise são consideradas as contribuições de Bakhtin (1998), Lukács (2000;2011), Miranda (2019), Cuti (2010), Bernd (1998a) e hooks (2019c).

1.1 A natureza do romance

Em seu livro *Questões de Literatura e de estética: a teoria do romance* e, particularmente no capítulo “Épos e romance”, Bakhtin (1998) apresenta ao leitor a “metodologia do estudo do romance” com o propósito de traçar a gênese do romance enquanto gênero literário, considerando quais características foram e ainda são determinantes na sua formação.

À primazia, Bakhtin (1998, p. 397-398) explica que os gêneros trazem consigo a força histórica real do cânone. O romance, no entanto, é uma exceção, pois é um gênero particularmente jovem e está organicamente moldado à dinâmica da leitura silenciosa. Não dialoga com a natureza oral e declamatória. Segundo o filósofo e pensador russo, o romance é um gênero em constante evolução. Daí a dificuldade de se consolidar uma teoria do romance para os estudos literários.

Contudo, algumas particularidades fazem parte do universo do romance, por exemplo, ele não consegue se adaptar a outros gêneros, luta pela supremacia na literatura, e quando domina, costuma desagregar os velhos gêneros. “O romance parodia os outros gêneros (justamente como gêneros), revela o convencionalismo das suas formas e da linguagem, elimina alguns gêneros e integra outros à sua construção particular, reinterpretando-os e dando-lhes um outro tom” (BAKHTIN, 1998, p. 399). Assim, quando o romance alcançou o auge da sua

notoriedade, quase todos os gêneros conseguintes, em maior ou menor grau, “romancizaram-se”:

Como se exprime a “romancização” dos outros gêneros? Eles se tornam mais livres e mais soltos, sua linguagem se renova por conta do plurilinguismo extraliterário e por conta dos estratos “romanescos” da língua literária; eles dialogizam-se e, ainda mais, são largamente penetrados pelo riso, pela ironia, pelo humor, pelos elementos de autoparodização; finalmente — e isto é o mais importante —, o romance introduz uma problemática, um inacabamento semântico específico e o contato vivo com o inacabado, com a sua época que está se fazendo (o presente ainda não acabado). (BAKHTIN, 1998, p. 400).

A natureza inacabada do presente é assimilada pela primeira vez no romance. Segundo Bakhtin (1998), os romancistas tentaram criar algumas diretrizes para o romance, mas não foi possível estabelecer limites rígidos para o gênero, pois ele faz parte de uma “formação viva”: versátil e em contínuo desenvolvimento. Sendo assim, a evolução do romance está condicionada à evolução da própria realidade, porque ele está engendrado aos elementos vivos da palavra e do pensamento popular (os hábitos festivos, a esfera familiar, a profanação do sagrado). Desse modo, o autor enfatiza:

Aponto três dessas particularidades fundamentais que distinguem o romance de todos os gêneros restantes: 1. A tridimensão estilística do romance ligada à consciência plurilíngue que se realiza nele; 2. A transformação radical das coordenadas temporais das representações literárias no romance; 3. Uma nova área de estruturação da imagem literária no romance, justamente a área de contato máximo com o presente (contemporaneidade) no seu aspecto inacabado (BAKHTIN, 1998, p. 403-404).

As particularidades do romance estão ligadas entre si organicamente e são provenientes de uma (re)configuração na sociedade europeia: a transição de um Estado socialmente “fechado, surdo e semipatriarcal” a caminho das “relações internacionais e de ligações interlinguísticas”. Para Bakhtin, tal mudança foi fundamental por influenciar uma nova consciência cultural e criadora dos textos literários, cuja metodologia remete a um mundo ativamente plurilinguístico e irrevogavelmente atual. Por isso, dada uma análise global, o romance representa “um fenômeno, pluriestilístico, plurilíngue e plurivocal” (BAKHTIN, 1998 p. 73). Em sua reflexão, o autor ainda prossegue:

E é graças a este plurilingüismo social e ao crescimento em seu solo de vozes diferentes que o romance orquestra todos os seus temas, todo seu mundo objetual, semântico, figurativo e expressivo. O discurso do autor, os discursos dos narradores, os gêneros intercalados, os discursos das personagens não passam de unidades básicas de composição com a ajuda das quais o plurilingüismo se introduz no romance. Cada um deles admite uma variedade de vozes sociais e de diferentes ligações e correlações (sempre dialogizadas

em maior ou menor grau). Estas ligações e correlações especiais entre as enunciações e as línguas (paroles - langues), este movimento do tema que passa através de línguas e discursos, a sua segmentação em filetes e gotas de plurilingüismo social, sua dialogização, enfim, eis a singularidade fundamental da estilística romanesca. (BAKHTIN, 1998, p. 74-75).

Se o romance orchestra todos os temas (objetal, semântico, figurativo e expressivo) significa que ele desempenha na sociedade a função de (re) criar o mundo, por meio da linguagem e suas instâncias de significação (o autor, a obra e o leitor). O romance incorpora as carências e fraturas do seu tempo e ao mesmo tempo tenta (ironicamente) mostrar a ruptura do mundo contemporâneo. Como o romance é um gênero por se constituir, inacabado, ele está aberto à toda possibilidade de arranjos e ajustes, ou seja, acessível a representar e/ou problematizar, por exemplo, o decurso da História.

Responsável, portanto, por organizar uma diversidade social de linguagens artísticas, línguas e vozes individuais, o romance promove na literatura, a circulação de diferentes papéis sociais. Desse envolvimento marcado pela diferença, nascem situações de ruptura, (des)construção e revide entre os personagens. Por fim, segundo Bakhtin (1998), o romance permanece em evolução, representando a complexidade e extensão insólita do mundo, as demandas extraordinárias vindas das exigências da lucidez e do espírito crítico, traços considerados determinantes para a compreensão do gênero.

Ainda nesse viés sobre a origem do romance, Georg Lukács (2000) sinaliza apontamentos importantes sobre o gênero literário em questão. Inicialmente, o filósofo marxista, aponta que a literatura mantém uma relação indissociável com o contexto sócio-histórico, por isso, no mundo moderno, o romance adquire uma concepção equivalente à epopeia no mundo antigo. Em outras palavras, “o romance é a epopeia de uma era para a qual a totalidade extensiva da vida não é mais dada de modo evidente, para a qual a imanência do sentido à vida tornou-se problemática, mas que ainda assim tem por intenção a totalidade” (LUKÁCS, 2000, p. 55). Desse modo, as categorias estruturais do romance coincidem constitutivamente com a situação do mundo, apresentado a partir da trajetória de vida do herói.

Para o filósofo marxista, “a forma do romance, como nenhuma outra, é uma expressão do desabrigo transcendental” — um instrumento de reflexão sobre a condição social do homem. No universo romanesco, o indivíduo torna-se objeto principal, pois “no Novo Mundo, ser homem significa ser solitário” (LUKÁCS, 2000, p. 35), e, responsável por narrar a própria vida a fim de lhe constituir sentido. De fato, a forma do romance é profundamente biográfica, pois avalia o sistema de ideias e ideais vividos da trajetória do indivíduo, cujas marcas são determinantes e reguladoras do seu mundo interior e exterior:

A forma biográfica realiza, no romance, a superação da má infinitude: de um lado, a extensão do mundo é limitada pela extensão das experiências possíveis do herói, e o conjunto dessas últimas é organizado pela direção que toma o seu desenvolvimento rumo ao encontro do sentido da vida no autoconhecimento; de outro lado, a massa descontínua e heterogênea de homens isolados, estruturas alheias ao sentido e acontecimentos vazios de sentido recebe uma articulação unitária pela referência de cada elemento específico ao personagem central e ao problema vital simbolizado por sua biografia. (LUKÁCS, 2000, p. 83).

O eixo-condutor do romance é sentido da vida, ainda que em grau e intensidade variados, a depender das experiências do herói. Nesse processo de encontrar o sentido da vida, o herói encontra a si mesmo e assim cada experiência que ele vivencia o ajuda a compor a esfera arquitetônica do gênero:

No romance a intenção, a ética, é visível na configuração de cada detalhe e constitui portanto, em seu conteúdo mais concreto, um elemento estrutural eficaz da própria composição literária. **Assim o romance, em contraposição à existência em repouso na forma consumada dos demais gêneros, aparece como algo em devir, como um processo.** [...] o romance representa um equilíbrio oscilante, embora de oscilação segura, entre ser e devir; como ideia do devir, ele se torna estado e desse modo supera-se, transformando-se no ser normativo do devir: "iniciado o caminho, consumada está a viagem". (LUKÁCS, 2000, p. 72-73, grifos nossos).

No formato de processo, o romance apresenta-se como gênero literário em devir. Essa é uma de suas características particulares em relação aos outros gêneros. É também, um gênero intencional: traz a viagem do herói em profundo diálogo consigo mesmo e com o mundo acerca do(s) sentido(s) da vida. Entretanto, Lukács (2000, p. 70) ressalta que “a totalidade do romance só se deixa sistematizar abstratamente”. A partir da percepção hegeliana, o teórico evidencia que os elementos do romance são inteiramente abstratos, por várias razões: a) abstrata é a aspiração dos homens inculcada de perfeição utópica, somente capaz de sentir a si própria e a seus desejos como realidade verdadeira; b) abstrata é a existência de estruturas que se sustentam somente na força e na efetividade do que existe; c) abstrata é a intenção configuradora que perdura, sem ser superada, a distância entre os dois grupos abstratos dos elementos de configuração, que a torna frágil, sem suplantá-la, como experiência do homem romanesco, que dela se apropria para unir ambos os grupos e portanto a transforma no veículo da composição. Para o autor, a completude do mundo do romance sob a perspectiva objetiva é imperfeito e pela ótica da experiência subjetiva é resignado:

Assim, a clarividência máxima de que o romance é o veículo só é possível porque ele, como forma representativa de sua época, faz coincidir de modo constitutivo suas categorias com a situação do mundo, isto é, dá a conhecer o sistema regulativo de ideias que funda a realidade. Maleável, o romance não assimila a realidade numa estrutura calcificada, mas antes, por ser capaz de imitar na sua própria forma o conteúdo esquivo do mundo, adapta-se à desarmonia e a transcreve como elemento formal. Numa amplitude inviável aos demais gêneros, o romance absorve com apetite voraz as relações reais e as transforma em movimento do enredo- e isso quer na narrativa, quer na prosa das frases isoladas. Em perfeita sintonia com os tempos, os grandes romances são os únicos aptos a ajustar-se com folga à configuração irrestrita de sua matéria e a aflorar "em símbolo do essencial que há para dizer". (LUKÁCS, 2000, p. 222-221).

O romance absorve as relações reais, não de forma estática, mas flexível ao ritmo cambiante do mundo. Logo, o romance enquanto forma literária é temporal, pois é criado em um tempo específico, mas também atemporal porque ultrapassa o tempo. A trajetória do herói em busca pelo sentido da vida, as dificuldades, alegrias, derrotas e contradições que ele vivencia nesse processo, fazem do romance um gênero literário universal.

Em suma, o romance dialoga com a natureza complexa das relações humanas. Daí o caráter “presentista” do romance, pois mesmo que traga o passado para suas narrativas não é para analisá-lo sobre a perspectiva dos fatos, mas como caminho para compreensão da subjetividade do tempo presente, do homem como objeto de experiência e representação. Ou seja, o passado apresenta-se como forma para o herói investigar a si próprio no romance: examinar suas experiências, se autoconhecer e assim possivelmente (re)descobrir o(s) sentido(s) da vida.

1.2 Literatura de autoria negra: particularidades e anseios

Na literatura de autoria negra, o lugar de enunciação é majoritariamente em direção a si e a própria história: invisibilizada e apagada pelo texto nacional. Evidentemente, se o sistema literário foi construído a partir da hierarquização racial operante no país desde a chegada invasora dos portugueses, cabe à autoria negra um comportamento transgressor frente às demandas herdadas dessa lógica de sucateamento das identidades do povo negro. Desse modo, segundo Fernanda Miranda (2019) a voz do negro instaura uma fratura no edifício literário brasileiro:

Como ideia, a literatura negra congrega uma potência irredutível de ruptura, porque mescla em um sintagma dois nominativos que a racionalidade

eurocêntrica não concebe em paralelo: como já foi dito por inúmeros pensadores negros e antirracistas, diferente do que acontece como “música negra”, “arte negra”, “dança negra”, etc. , a “literatura negra” causa incômodo e reação porque deliberadamente posiciona o negro como sujeito da escrita. A outra face da potência que subjaz a ideia de literatura negra está no fato de que ela expõe/nomeia uma categoria para pensar o cânone forjada na alteridade do texto nacional, trazendo para a superfície do pensamento o que restava como norma oculta, ou seja, a “literatura branca” como categoria explicativa que define a “literatura brasileira” de modo mais condizente à realidade discursiva nacional hegemônica. Dessa forma, enquanto ideia, a literatura negra não apenas cria *quilombos* na ordem discursiva, ela também produz uma crítica corrosiva às estruturas da *casa grande*, porque nos permite ler o campo literário filtrando nele suas *posicionalidades* em disputa (MIRANDA, 2019, p. 18-19, grifos da autora).

A visibilidade da escrita negra incomoda porque sinaliza que o sujeito como participante ativo da sua história tanto alcançou um outro papel no tabuleiro social quanto foi capaz de projetar sua própria identidade, antes mutilada, no cenário literário. Assim, os autores negros revelam que não estão confinados aos delírios exóticos do colonizador e podem dominar e/ou ressignificar as técnicas do branco, alcançando, inclusive, um nível de excelência. Melhor dizendo, podem andar na contramão do que prevê a pauta de políticas governamentais e micropolíticas conservadoras, ambas sustentadas pelo espólio do colonialismo — o racismo.

Em termos de produção, a pesquisadora observa que a literatura negra no Brasil abarca predominantemente a poesia, enquanto o gênero romance apresenta um número restrito de publicações. No espaço da bibliografia crítica, ele também é pouco citado, uma vez que a poesia atravessa o interesse dos estudiosos, como mostra o trecho abaixo:

Na literatura de autoria negra o poema é majoritário, o romance é marginal. O silêncio sobre a forma também é resultado de raro investimento da crítica em buscá-la. Uma crítica, necessário dizer, que assumiu com grandiosidade a diligência hercúlea de tornar o negro presença em um universo (acadêmico) onde ele só existia como objeto depreciado ou era pura ausência, tornando visível textualidades silenciadas no sistema literário nacional (MIRANDA, 2019, p. 29).

À vista disso, Dandara e Kehinde apresentam uma autoimagem positiva através de sua performance na História do Brasil, em dissonância à análise de “objeto depreciado” presente no imaginário literário, como cita Fernanda Miranda. Pois, observa-se nos romances *As lendas de Dandara* (2016) e *Um defeito de cor* (2016) uma tradução cultural “ex-cêntrica” à hegemonia branca, masculina e cristã, que anteriormente delegava a oportunidade de ser musa, heroína ou mãe na literatura somente para mulheres brancas em geral. Nessa perspectiva, o poeta e crítico literário brasileiro Luís Silva, mais conhecido como Cuti (2010) acrescenta que:

O surgimento da personagem, do autor e do leitor negros trouxe para a literatura brasileira questões atinentes à sua própria formação, como a incorporação dos elementos culturais de origem africana no que diz respeito a temas e formas, traços de uma subjetividade coletiva fundamentados no sujeito étnico do discurso, mudanças de paradigma crítico-literário, noções classificatórias e conceituação das obras de poesia e ficção (CUTI, 2010, p. 11).

Logo, a literatura de autoria negra destaca aspectos importantes da cultura nacional que permaneceram apagados no plano literário, graças à política colonial, derivada da civilização ocidental cristã. Daí a reivindicação dos elementos culturais africanos relegados por pertencerem à subalternidade, segundo a ótica dos colonizadores. Pela retórica nacional adotada, a cultura europeia era suficiente para nomear todos os dizeres que construíam a imagem de uma nação brasileira uniforme, vista e pensada sem conflitos e, principalmente, sem racismo e sexismo.

Tendo em vista tais considerações, o lugar de enunciação da literatura negra visa denunciar esse ritual de silenciamento e/ou apagamento dos autores e de suas obras como também revelar a localização étnica, sexual, racial, de classe e de gênero do sujeito nas relações de poder. Sendo a obra literária um produto da cultura — tanto política e esteticamente, quanto social e historicamente fundamentada, faz-se necessário ponderar o que diz Stuart Hall (2003) a respeito dos movimentos complexos, contraditórios e desestabilizadores entre tradição e tradução que atuam na “produção de novas identidades” em condições diaspóricas. O teórico cultural e sociólogo britânico-jamaicano enfatiza (2003, p. 83) que “as comunidades migrantes trazem as marcas da diáspora, da ‘hibridização’ e da *différance* em sua própria constituição”.

Assim, se na literatura brasileira as marcas da diáspora e da *différance* são suprimidas ou desprezadas, o romance de autoria negra faz justamente o inverso: apropria-se delas como material substancial para a elaboração de outros mundos possíveis para as comunidades negras em trânsito. Essas marcas são analisadas no *corpus* como identidades culturais e, no capítulo 4, serão nomeadas de “mecanismos de resistência”.

Ainda de acordo com Fernanda Miranda há uma questão lançada à crítica literária, inicialmente na voz do poeta Luis Gama no poema “Quem sou eu?”, popularmente conhecido como “Bodarrada”, cuja potência enunciativa afirma e satiriza as representações inferiorizantes que humilhavam o negro. Para a autora, a pergunta presente no poema de Gama “é uma derivação fundamental da literatura de autoria negra no Brasil. Ela instaura a reivindicação que o sujeito negro empreende em direção a si e à própria história, apagada e silenciada pelo texto nacional canônico” (MIRANDA, 2019, p. 20). Por isso, a indagação inicial do poeta, permite o

leitor perguntar: “definido o sujeito que fala, estará definida, por extensão, a fala desse sujeito?” (MIRANDA, 2019, p. 20).

Melhor dizendo, cabe ao leitor examinar se quando o sujeito negro fala, ele encontra um lugar de escuta destinado à sua enunciação, ou seja, se ele consegue burlar as barreiras de disputa que compõem o espaço em que a escrita circula. Assim não basta que as obras sejam publicadas, elas precisam ser legitimadas nos espaços de poder (universidade, escola, livraria, crítica literária, comunidade de leitores, etc.). Além do mais, vale lembrar que essas e outras demandas são suscitadas pela autoria negra por intermédio do contradiscurso, com o intuito de projetar personagens negros que tanto erguem sua voz para além da opressão quanto lutam para que ela seja ouvida no cenário nacional, através de dinâmicas propositalmente concebidas no interior do discurso literário:

Uma das formas que o autor negro-brasileiro emprega em seus textos para romper com o preconceito existente na produção textual de autores brancos é fazer do próprio preconceito e da discriminação racial temas de suas obras, apontando-lhes as contradições e as consequências. Ao realizar tal tarefa, demarca o ponto diferenciado de emanação do discurso, o “lugar” de onde fala (CUTI, 2010, p. 25).

Por conseguinte, o ponto diferenciado citado pelo autor remete à descoberta de ser negro e de refutar a cosmogonia projetada acerca de si na literatura brasileira. Uma das estratégias escolhidas para evidenciar essa ruptura com o universo eurocêntrico é a apropriação valorativa da sua memória ancestral – largamente banida pelo colono. Ou seja, o trabalho da autoria negra consiste em recuperar essa memória para reintroduzir o homem negro no mundo, o homem total, a partir da desconstrução da política de invisibilidade que o envolve na formação do Brasil.

Considerando que a leitura é um diálogo, em *As lendas de Dandara* e *Um defeito de cor*, o leitor descobre pelo jogo de perguntas e respostas promovido pelas autoras e suas obras o que ainda permanece vigente, porém negado, da estrutura colonial. “Isso ocorre porque, ainda que o ato da escrita seja solitário, na maioria das vezes ele enseja o princípio de um grupo: o autor e o leitor. É um ato de comunicação” (CUTI, 2010, p. 28). Assim, a partir dessa interação, a autoria negra constrói sua identidade no próprio fazer discursivo da sua indagação, designando ao leitor uma participação ativa nesse processo — marcado por inclusão e diferença na literatura brasileira:

Nesse sentido, é preciso sublinhar que o conceito de literatura negra não se atrela nem à cor da pele do autor nem apenas à temática por ele utilizada, mas emerge da própria evidência textual cuja consistência é dada pelo surgimento de um *eu* enunciator que se quer negro. Assumir a condição negra e enunciar

o discurso em *primeira pessoa* parece ser o aporte maior trazido por essa literatura, constituindo-se em um de seus marcadores estilísticos mais expressivos (BERND, 1988a, p. 22).

De fato, o discurso em primeira pessoa de um *eu* enunciador que se quer negro, constitui-se como fator revelação da autoria negra nas engrenagens da literatura nacional. Ora, se a literatura é poder de convencimento, as obras de autoria negra apresentam em primeira pessoa um pensamento de trans(formação) — a possibilidade de uma futuridade para a comunidade negra, isto é, o desenvolvimento de uma consciência crítica sobre as postulações coloniais. Ademais, esse modo negro de ver e sentir o mundo encontra na “prática da re-escritura” (BERND, 1988a) uma possibilidade de romper com o estatuto colonial, ao reverter-lhe o ponto de vista engessado pela cultura dominante:

Na verdade, é possível afirmar que a literatura negra surge como uma tentativa de preencher vazios criados pela perda gradativa de identidade determinada pelo longo período em que a “cultura negra” foi considerada *fora-da-lei*, durante o qual a tentativa de assimilar a cultura dominante foi o ideal da grande maioria dos negros brasileiros (BERND, 1988a, p. 22).

À vista disso, essa “re-escritura” negra pretende ao ocupar as brechas do discurso tanto ressignificar o mundo criado pelos brancos quanto criar sua própria lei. Afastando-se da cultura dominante, a literatura de autoria negra encontra nas cartografias de lutas dos povos africanos e seus descendentes a terra fértil para suas “escrevivências”¹, ou seja, a possibilidade de reorganização de um sistema autoral de representações. Entre os temas recorrentes na literatura negra, encontra-se a recuperação da memória ancestral africana, dos feitos heroicos nos quilombos e insurgências, do relato de si, todos sufocados pela glorificação da História colonial. De modo semelhante, Grada Kilomba (2019) aponta que para ela, mulher negra, a experiência de escrita do livro *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*:

[...] foi de fato, uma forma de transformar, pois aqui eu não sou a “Outra”, mas sim eu própria. Não sou o *objeto*, mas o *sujeito*. Eu sou quem descreve minha própria história, e não quem é descrita. Escrever, portanto, emerge como um ato político. O poema² ilustra o ato da escrita como um ato de *tornar-se*³ e, enquanto escrevo, eu me torno a narradora e a escritora da minha própria realidade, a autora e a autoridade na minha própria história. Nesse sentido, eu

¹ Conceição Evaristo (2007) utiliza o termo “escrevivência”, para designar a escrita a partir do corpo, o registro escrito que parte de uma experiência do que é ser negro no Brasil. A “escrevivência” é a tomada de voz por meio da escrita, movimento de reação às imposições que visa a elaboração de novos modelos de representação da identidade negra.

² Por que escrevo?/ Porque eu tenho de/ Porque minha voz, em todos seus dialetos, tem sido calada por muito tempo. Jacob Sam-La Rose. Poetry, *Sable: the Literature Magazine for Writers*. Winter, 2002, p. 60.

³ O conceito de “tornar-se” tem sido usado pelos Estudos Culturais e Pós-Coloniais para elaborar a relação entre o eu e a/o “Outra/o”.

me torno a oposição absoluta do que o projeto colonial predeterminedou (KILOMBA, 2019, p. 27-28).

O relato pessoal de Kilomba dialoga com a poética de representação proposta pela autoria negra brasileira, cuja busca incide em tornar o negro sujeito na escrita, isto é, reumanizar o mundo e conferir-lhe sentidos propositivos e persuasivos de valorização das africanidades. Segundo a autora, essa passagem de objeto a sujeito é o que define a escrita como um ato político. Por isso, apesar do silêncio ainda imposto, o poeta brasileiro Cuti (2010, p.13) sinaliza que “[...] obras de referência vêm se somando para revelar um Brasil que se quer negro também no campo da produção literária, pois o país plural se manifesta no entrechoque das ideias e nos intercâmbios de pontos de vista”.

Em outras palavras, para o crítico literário, essas obras sinalizam o anseio do negro brasileiro de agir à sua própria leitura e interpretação do mundo. Por esse ângulo, Zilá Bernd (1988a) considera que algumas características da literatura negra antilhana são possíveis de serem comparadas com a literatura negra brasileira. Entre elas, estão as considerações de L. Kesteloot acerca da fórmula de Jacques Stephen Alexis (Haiti) sobre:

[...] *os três objetivos fundamentais da literatura negra atual:*

- 1) exprimir as lutas e os dramas dos povos negros, mas com preocupação artística;
- 2) distanciar-se dos cânones ocidentais;
- 3) apoiar-se nos “tesouros culturais do solo negro” (BERND, 1988a, p. 28).

Pois bem, esses três objetivos da literatura negra antilhana também estão presentes no *corpus*, passando pela luta do Quilombo dos Palmares em *As lendas de Dandara* e o Levante dos Malês em *Um defeito de cor*, o modo de narrar distante dos princípios ocidentais (heroínas com rosto africano) e o destino (apoiado em provérbios africanos) encarregado de soprar os segredos da memória ancestral em consonância às religiões de matrizes africanas.

Assim, compreende-se, que as obras de autoria negra são um conjunto de experiência(s) que contesta(m) rigorosamente a representação do negro nos moldes do texto nacional canônico, em detrimento à concepção enraizada que temos de nação enquanto “comunidade imaginada” (ANDERSON, 2008). Essa nova dicção no contexto literário sinaliza que “a experiência histórica negra elaborada nos romances abre a possibilidade, via ficção, de uma comunidade de sentidos partilhados” (MIRANDA, 2019, p. 60), dizibilidade e visibilidade das comunidades negras. Diante disso, levando em consideração que “afinal, o Brasil é dos brasileiros, porém é preciso acrescentar que é de *todos* os brasileiros” (CUTI, 2010, p. 11), incluindo as camadas marginalizadas.

Ainda nesse viés, discute-se o uso na literatura da palavra “negro” no lugar de “afro-brasileiro”. Segundo o poeta, é preciso que os autores encontrem na literatura oportunidade para descrever a experiência de ser negro:

Portanto, a palavra “negro” nos remete à reivindicação diante da existência do racismo, ao passo que a expressão “afro-brasileiro” lança-nos, em sua semântica, ao continente africano, com suas mais de 54 nações, dentre as quais nem todas são de maioria de pele escura, nem tampouco estão ligadas à ascendência negro-brasileira. Remete-nos, porém, ao continente pela via das manifestações culturais. Como literatura é cultura, então, a palavra estaria mais apropriada a servir como selo” (CUTI, 2010, p. 40).

Por isso, o dizer-se “negro” na literatura cumpre duplo propósito: refutar o que foi dito anteriormente e autoafirmar a humanidade negada. Quando a autoria negra adentra o interior das máscaras estereotipadas do racismo é para desestabilizar a racionalidade herdada do escravismo, seja pela apropriação valorativa do termo “negro”, seja pela construção de novos paradigmas para a identidade negra. Ou seja, a autoria negra performa o seu discurso com os instrumentos do racismo, para se posicionar contra o racismo.

Então, “o que há de manifestação reivindicatória apoia-se na palavra “negro” (CUTI, 2010, p. 45), e, não em afro-brasileiro, na luta pelo verdadeiro rosto que a colonização escamoteou. À vista disso, a inserção da autoria negra na literatura brasileira é um exercício de poder, pois configura um território de pertencimento para uma parcela significativa da população, anteriormente banida dos lugares de prestígio do cânone predominante no Brasil — de base europeia.

Por essa razão, nomear-se “negro” é apropriar-se das instâncias de poder do campo literário, dado que “dizer-se implica revelar-se e, também, revelar o outro na relação com o que se revela” (CUTI, 2010, p. 51). O ativista brasileiro defende que a autoria negra deseja revelar a verdadeira essência e não aquilo que foi inventado sobre ser negro. Tenciona dizer que o negro detém o controle do seu destino e não aceita ser testemunha da sua própria história, em contraponto ao longo período de silêncio imposto:

Impedir alguém de se expressar-se pode ser um ato praticado de várias maneiras. Por todo o período da escravização no Brasil e no mundo, a expressão do escravizado ficou tolhida. Aliás, calar o outro é uma das táticas para dominá-lo. A violência colonial serviu para impor limites à expressão dos escravizados. Esse silêncio impositivo atravessa o tempo, naturaliza-se. A feição do racismo à brasileira se pauta por silenciar os discriminados. Essa ideologia vai se imiscuir também na avaliação da arte (CUTI, 2010, p. 58).

Desse modo, ao trazer o gênero romance para o centro da observação, o intuito dessa pesquisa é analisar como as protagonistas denunciam as tensões do racismo no interior de suas comunidades e se posicionam contra as artimanhas do colonialismo. No excerto a seguir, presencia-se em *As lendas de Dandara* (2006), o desdobramento da invasão de Dandara e os palmarinos à casa do Arnoso, senhor de engenho. Além disso, analisa-se o reverso da feição do racismo: as notícias espalhadas apontam a garra e a coragem de uma mulher negra que repudiou os limites da violência colonial:

As notícias corriam rápido, apesar das grandes distâncias entre fazendas e engenhos. Todos repetiam relatos sobre a invasão de Palmares contra as terras de Arnoso, que nunca mais fora visto. Alguns diziam que Dandara o havia matado de maneira lenta e cruel; outros contavam sua morte como um feito de Zumbi. Mas poucos espalhavam a verdade, contada pelos homens que tinham sobrevivido à invasão, amarrados nos arredores da casa-grande: Arnoso havia desaparecido, ninguém sabia para onde fora levado, se estava vivo ou se havia falecido. E isso era muito pior do que as fantasias de morte contadas em mil falsos detalhes.

Ninguém queria correr o risco de ser sequestrado e largado no meio da mata para morrer de fome e sede. Como muitos eram tirânicos, temiam receber tratamento igual aos que dispensavam aos seus escravos. Então, os homens brancos donos de terras passaram a encher suas fazendas com mais capangas armados, que se revezavam dia e noite na guarda das casas (ARRAES, 2016, p. 89).

A narrativa, portanto, enuncia os feitos heroicos de Dandara e os guerreiros do Quilombo de Palmares, seu modo de estar no mundo e sua verdadeira experiência da/na História colonial. Propõe-se a restabelecer uma verdade até então deliberadamente encoberta: a postura ativa e combatente dos escravizados na mobilização por um território coletivo.

De modo similar, no trecho abaixo, Kehinde, protagonista da obra *Um defeito de cor* (2016) reflete sobre a participação dos negros no Levante do Malês em 1835 em Salvador/BA. Assim como os quilombolas, os insurgentes reivindicavam a manutenção da vida: o direito do próprio corpo, o direito de produzir sua subsistência e de ter sua própria terra:

O que estava em jogo não era apenas a participação dos pretos na revolta, mas também a defesa do país contra os pretos sem pátria que queriam tomá-lo à força, a defesa do Deus do Brasil contra os feiticeiros da África. Eram esses os termos usados pelos promotores, e o doutor José Manoel disse que contra os ataques à soberania nacional e à fé cristã não havia defesa. Eles diziam que os pretos queriam roubar o Brasil dos brasileiros, profanar os templos católicos e incendiar as propriedades, o que em parte era verdade, mas também era verdade que vinham fazendo isso com os pretos havia muitos anos. Eles nos tiravam do nosso país e das nossas propriedades, faziam nossos batismos na religião deles, mudavam nossos nomes e diziam que precisávamos honrar outros deuses. O argumento usado pelos advogados ou pelos réus que faziam a própria defesa era que os pretos tinham seguido à risca todas as vontades dos

brancos, tinham passado a gostar da nova terra, dos donos e dos seus santos, e que, portanto, mereciam continuar fazendo parte da sociedade. Era assim que eles eram instruídos por seus senhores, que os queriam de volta. Alguns pretos não aceitavam e permaneciam fieis às suas crenças, não se dobravam aos brancos, assumindo a participação na revolta e negando conhecer os companheiros, para não comprometê-los (GONÇALVES, 2016, p. 541-542).

A consciência da protagonista acerca da ordem binária instituída pela lógica colonial destaca quem tinha direito ao território, à religião, à voz e postura ativa no país. Evidentemente, os negros estavam fora desse entendimento e por isso eram considerados usurpadores do “Brasil dos brasileiros”. Nesse sentido, Grada Kilomba (2019) analisa o processo de *negação*, como parte do projeto de colonização:

No racismo, a negação é usada para manter e legitimar estruturas violentas de exclusão racial: “Elas /es querem tomar o que é Nosso, por isso Elas/es têm de ser controladas/os”. A informação original e elementar — “Estamos tomando o que é Delas/es” — é negada e projetada sobre a/o “Outra/o” — “elas/eles estão tomando o que é Nosso” —, o sujeito *negro* torna-se então aquilo a que o sujeito branco não quer ser relacionado. Enquanto o *sujeito negro* se transforma em inimigo intrusivo, o branco torna-se a vítima compassiva, ou seja, o opressor torna-se oprimido e o oprimido, o tirano. Esse fato é baseado em processos nos quais partes *cindidas* da psique são projetadas para fora, criando o chamado “Outro”, sempre como antagonista do “eu” (self). Essa cisão evoca o fato de que o *sujeito branco* de alguma forma está dividido dentro de si próprio, pois desenvolve duas atitudes em relação à realidade externa: somente uma parte do ego — a parte “boa”, acolhedora e benevolente — é vista e vivenciada como “eu” e o resto — a parte “má”, rejeitada e malévol — é projetada sobre a/o “Outro” como algo externo. O *sujeito negro* torna-se então tela de projeção daquilo que o *sujeito branco* teme reconhecer sobre si mesmo, neste caso: a ladra ou o ladrão violenta/o, a/o bandida/o indolente e maliciosa/o. Tais aspectos desonrosos, cuja intensidade causa extrema ansiedade, culpa e vergonha, são projetados para o exterior como um meio de escapar dos mesmos (KILOMBA, 2019, p. 35-37).

A reversão de papéis simboliza o colonialismo como um todo, ou seja, sua política sádica de conquista e dominação: da terra e do corpo dos colonizados. Daí a imagem do negro como “corpo-mercadoria” presente no capítulo 3, destinado, portanto, a ser somente uma ferramenta de trabalho a interesse do seu senhor. Todavia, o modo literário escolhido pela autora representa personagens negros que “não se dobravam aos brancos”, uma vez que estavam determinados a recuperar a autonomia de seus corpos e a construir um lugar para si na pátria que os renegava.

Dessa forma, ambos os romances trazem em seu bojo, a luta pela liberdade. Através de rebeliões e levantes, as protagonistas reivindicam por um projeto de nação que incluísse todos os brasileiros. Um projeto de humanização dentro de uma esfera de desumanização. Nessa busca pela ética do respeito e resgate da dignidade humana, os romances anunciam uma poética

de reafirmação, isto é, manifestam a capacidade dos escravizados em construir um diálogo com o mundo em meio a interferência desonrosa da órbita colonial.

As lendas de Dandara e Um defeito de cor ressignificam, portanto, a narrativa da vida em movimento, permitem que os homens e mulheres negras contem suas próprias experiências a partir de uma perspectiva globalizante da História: fluxo narrativo vívido, aberto e múltiplo. Outrossim, a elaboração de sistemas imaginários a partir do mundo-do-sujeito e do sujeito-no-mundo (MIRANDA, 2019) encontra nas obras romanescas espaço de/para potência emancipatória, ou seja, outras possibilidades de devir ao sujeito por meio de questões que são inerentes ao espírito humano. Além disso, os romances dessa pesquisa fomentam a discussão acerca da descolonização ainda necessária da América Latina. Em outras palavras, estimulam o trânsito entre ficção e História, a partir da construção de um ponto de vista feminista na literatura de autoria negra.

1.3 *As lendas de Dandara e Um defeito de cor: engenharia do incômodo*

Os romances de autoria negra são autorreflexivos, contestadores da ideologia dominante e capazes de levantar questões sobre o senso comum e o “natural”. Promovem uma espécie de reavaliação crítica em relação ao passado à luz do presente. Seu propósito consiste em questionar a partir de “dentro”, problematizar aquilo que é “óbvio” na cultura majoritária. Melhor dizendo, os romances de autoria negra (re)significam as “verdades” e interrogam as lacunas sombreadas pelo discurso oficial:

Justamente porque o romance é uma forma que pode elaborar conscientemente a realidade e construir um sistema imaginário durável, é fundamental compreender as dinâmicas que falam no romance brasileiro. Em termos desse sistema imaginário, o romance de autoras negras disputa narrativas desde o momento de formação das ficções de fundação. Disputa a narrativa de imaginação da nação. Disputa a narrativa de memória que seleciona o passado a ser lembrado, impondo-se ao arquivo pretérito que apaga o negro ou o mantém escravo. **Disputa a História oficial enquanto projeção das elites dominantes, inscrevendo as temporalidades da experiência negra na narração da nação.** Qual terra preta, fértil e generosa, o romance é uma forma uterina — capaz de conceber/pro-criar o/um mundo (MIRANDA, 2019, p. 56, grifo nossos).

Vale lembrar que essa disputa de narrativa emerge da ação principal do colonialismo: a invenção do Outro pelo branco, pois “é o Ocidente que faz a etnografia dos outros, não os outros que fazem a etnografia do Ocidente” (CÉSAIRE, 2020, p. 69). Dessa postura desonesta, nascem

consequências tenebrosas para as vítimas — indígenas, amarelos e negros. A partir dessa premissa, os romances de autoria negra movimentam a superioridade ocidental, fortemente marcada na literatura brasileira. De todo modo, promovem uma crise histórica na ordem hierárquica e estática do cânone literário nacional a fim de conceber outras representações e significações para o povo negro.

Nesse viés, observa-se no *corpus* que apesar dos apagamentos definitivos na História, as protagonistas conseguem desconstruir o mito da história única, defendido pelo discurso eurocêntrico no que diz respeito à colonização no Brasil. Em tempo, os romances de autoria negra formam o leitor crítico acerca de sua situação de sujeito pós-colonizado, oferecem-lhe imagens alternativas da História. Por isso, *As lendas de Dandara* e *Um defeito de cor* procuram no caminhos sinuosos do discurso oficial instrumentos para construir sua engenharia do incômodo a partir de um ponto de vista feminista historicamente marcado por opressão e exclusão das mulheres negras.

Ademais, a experiência no Atlântico Negro, permite compreender como a diáspora é definida pelos itinerários de lutas, subversões e redefinições de homens e mulheres na idealização de novos paradigmas de sobrevivência. Ademais, os romances figuram-se como instrumento de mobilização, com o intuito de alcançar e sensibilizar os leitores a participarem efetivamente da luta feminista.

Nessa ótica, os romances foram ambientados no período colonial, respectivamente nos séculos XVII e XIX. Também recuperam duas figuras históricas relevantes para o movimento feminista: Dandara, companheira de Zumbi dos Palmares e Kehinde, suposta mãe do poeta romântico-abolicionista, Luis Gama. Se em *As lendas de Dandara*, a ascensão e queda do Quilombo de Palmares é o evento histórico condutor da narrativa, em *Um defeito de cor*, a Revolta do Malês, de 1835, em Salvador/BA, é o fato que evidencia os escravizados em uma passagem de objeto a sujeito na História.

Portanto, a prévia acima, já sinaliza ao leitor, que ele está diante de uma recuperação crítica de figuras periféricas da História oficial – mulheres negras destinadas à escravidão no Brasil. Em *As lendas de Dandara*, a trama inicia-se com o nascimento poético e misterioso da líder quilombola. Iansã é escolhida como mãe de Dandara, porque entre todos os orixás femininos, ela é aquela que melhor representa uma guerreira. Oyá, como também é chamada, é a orixá das tempestades e ventanias, sempre com sua espada nas batalhas e ocupando espaços muitas vezes considerados masculinos. Toda essa aura místico-religiosa envolve e determina o destino de Dandara no decorrer da narrativa.

Segundo a autora, a escolha do título da obra justifica-se pela ausência de materiais historiográficos sobre a vida de Dandara. A partir da hipótese da líder quilombola ser uma lenda, ela optou por escrever um livro de ficção, inspirado numa parte da história do Brasil e naquilo que se sabe sobre Dandara.

À vista disso, a obra narrada em terceira pessoa, de natureza biográfica, traz elementos que corroboram com o universo de origem de Dandara: a) a akofena (arma que simboliza a coragem e o heroísmo da guerreira); b) os orixás; c) os nomes africanos e d) a história do Quilombo de Palmares. No romance, Dandara, mulher combativa, canaliza na História a libertação de seus irmãos e irmãs escravizados. Através da trajetória da heroína, observa-se também a rotina dos ex-escravizados, a divisão e manutenção dos afazeres domésticos e principalmente o papel de cada um na defesa do território Quilombola.

Palmares representa a comunidade e a eficácia do regime coletivo. Se na casa-grande e nas senzalas o trabalho era em prol do Senhor de Engenho, no Quilombo tudo era compartilhado e cultivado pelo bem-estar da população negra livre. Esse contraste fica evidente em vários trechos da narrativa. Palmares, comunidade livre, é capaz de mudar a lógica eurocêntrica por meio dos deslocamentos dos lugares sociais pré-determinados para aquele período histórico. O Quilombo, portanto, como movimento de âmbito social e político, retrata a capacidade de resistência e organização dos africanos e seus descendentes em um contexto político adverso.

Já em *Um defeito de cor*, a narrativa recupera a presença lendária da ex-escravizada Kehinde, mais tarde Luisa Mahin, possível mãe do poeta mestiço e abolicionista Luis Gama, nome importante para o período romântico no Brasil. Na obra, ditada oralmente pela protagonista e transcrita por sua acompanhante Geninha, há um relato autobiográfico que começa na infância em África e termina na velhice, em sua segunda viagem rumo ao Brasil. O motivo: encontrar o filho perdido. Até aqui, muita coisa já aconteceu, como a captura ainda menina, o assassinato da mãe e do irmão, a trágica experiência no navio negreiro com a morte da irmã gêmea e da avó e a chegada “sozinha” ao Brasil, aos oito anos de idade.

Kehinde forja sua sobrevivência graças a força do Destino e a presença imaginária da avó e da irmã Taiwo, sua *ibêji* inseparável. Se para Dandara, o Quilombo é o caminho da liberdade, para Kehinde, a liberdade é conquistada através da emancipação intelectual e financeira. Kehinde aprende a ler e escrever em português e em inglês, funda seu próprio negócio, envolve-se em uma das tentativas de libertação dos escravizados, a Revolta dos Malês, entre tantos outros acontecimentos. E por fim, pela benção dupla de Oxum (religiosidade e dinheiro), adquire a tão sonhada liberdade.

Como nunca se afastou da avó e da África, Kehinde decide passar por uma iniciação dos voduns e suas crenças na Casa das Minas, em São Luis/MA. Vários são os caminhos tomados pela protagonista na tentativa de unir e (re)ssignificar o presente por via do passado. Depois, por decisões manipuladas pelo Destino, Kehinde embarca em sentido contrário. Adulta e sem o filho Omotunde, regressa à África, e nesse momento, o romance sofre um desdobramento imenso, pois, a narradora, assume para si, a identidade de “retornada”, numa África que pouco lhe diz respeito e, portanto, conjuga-lhe um viés saudosista do Brasil e até mesmo a nomeação de ser brasileira, percepção outrora, impensável.

A jornada de Kehinde contempla oitenta anos. Traça um panorama extenso e detalhado do período colonial no Brasil, justamente, para mostrar que se ela sobreviveu e organizou outras formas de existências, para além das estabelecidas na senzala e na casa-grande, foi porque esteve inserida numa vivência coletiva, cuja luta pelo direito de liberdade e valorização da subjetividade negra, lhe permitiu alçar outros voos.

Todavia, as autoras comentam sobre a dificuldade em encontrar documentos históricos que comprovem as experiências dessas mulheres negras no período escravagista. No entanto, o que poderia ser um impasse para contar suas histórias, transforma-se no *modus operandis* do romance de autoria negra: as narrativas de incômodo, destinadas àquilo que defende a escritora Conceição Evaristo (2007, p. 21), “a nossa *escrevivência* não pode ser lida como histórias para “ninar os da casa-grande” e sim para incomodá-los em seus sonos injustos”. Então, a ideia é potencializar uma escrita negra capaz de causar desconforto nas elites dominantes mediante reflexões sobre gênero, classe e raça.

Logo, as romancistas assumem o romance de autoria negra como oportunidade de desconstrução da imagem fixa do negro na História. Nas palavras da ativista norte-americana Audre Lorde (2019, p. 138) elas demonstram que aprenderam a lição primária da base política: “Em nosso mundo, dividir e conquistar deve se transformar em definir e empoderar”. Ou seja, elas definem o romance de autoria negra e depois o projetam como parte fundamental do cânone literário.

Por isso, no viés de reelaboração crítica do passado por meio do contradiscurso, a atuação das heroínas Dandara e Kehinde questiona a lógica colonial de que os africanos escravizados eram semoventes, criaturas não-dotadas de razão, seres inferiores e destituídos de História, assim como os cavalos, as vacas e os cachorros da fazenda.

Desse modo, em *As lendas de Dandara*, a protagonista representa a metonímia do heroísmo no período escravocrata, por duas razões singulares: primeiro por ser mulher negra, segundo por estar envolvida pela força mística das entidades religiosas de origem africana.

Dandara nasce na África e é trazida ainda bebê por Iansã ao Brasil. Esse é o dado inicial para se pensar a História oficial, principalmente sobre a ideia de que os africanos eram tanto destinados a serem escravos quanto sua ancestralidade destinada ao esquecimento. Nessa dinâmica, observa-se na narrativa que os africanos eram homens livres em sua terra, e só se tornaram propriedades do senhor branco pela racionalidade interna do escravismo, como mostra a conversa inicial entre Iansã e Dandara no excerto abaixo:

— Dandara, minha filha, seja sempre corajosa — disse Iansã com calma, emocionando-se enquanto tocava o rostinho da sua mais bela criação. As mãozinhas de Dandara pulavam e se esticavam tentando agarrar Iansã, que acabara de deixar a menina deitada em folhas de bananeira ao chão. O momento não era exatamente de despedida, pois Iansã estava certa de que sempre acompanharia o crescimento de sua filha e faria de tudo para que ela se tornasse uma guerreira impetuosa, pronta para livrar seus irmãos da tirania dos homens brancos. Como sinal dessa constante companhia, a orixá dos ventos e dos raios iria permitir que Dandara manifestasse, quando necessário, uma fração de seu poder sobrenatural. Assim, a futura guerreira jamais se esqueceria de sua missão. (ARRAES, 2016, p. 25).

Se a luta pela liberdade dos sujeitos negros subverte as convenções da época, visto que eles estavam destinados à escravidão, a narrativa de Dandara reforça essa ideia, pois de acordo com Iansã ela não nasceu para servir, mas para salvar seus irmãos e irmãs da opressão. Não é uma mulher frágil e submissa ao sistema colonial, é uma guerreira forte e destemida. Nesse jogo de contraste entre o modelo de conduta esperado para o período histórico e a postura de Dandara, observa-se no romance a reelaboração de conteúdos do passado. No imaginário colonial, Dandara ocuparia as “franjas da sociedade”, isto é, seria uma africana escravizada, silenciada e invisibilizada.

Mas essa não é a abordagem presente em *As lendas de Dandara*, uma vez que o romance de autoria negra se insere nos meandros da escravatura brasileira para contestá-la a partir do interior de seus próprios pressupostos. Na luta vigente do movimento abolicionista, a memória da protagonista Dandara emerge para servir de inspiração e se consagrar como ícone de resistência, lugar, até então, negado pela historiografia oficial. Sabe-se, que no interior do discurso dominante, as narrativas dos “vencedores” não costumam contemplar o protagonismo dos povos escravizados. Daí o caráter reivindicatório do romance.

Refletir a partir “de dentro” é uma característica pós-colonial, pano de fundo para a conjectura da autoria negra, no que tange ao direito de contar suas escrevivências. De antemão, pode-se afirmar que tanto Dandara quanto Kehinde por meio da luta e da coragem personificam a audácia dos escritores negros no empenho por um território de pertencimento pautado na transformação dos modelos literários oferecidos pelo discurso dominante. Nesse sentido, as

autoras irão ocupar-se de narrativas do cânone [os brancos destruindo o Quilombo dos Palmares e dispersando o Levante dos Malês] para reverter-lhes o ponto de vista.

Assim, afastando-se da lógica colonial, as obras consagram as vítimas, em especial, as mulheres negras, duplamente exploradas, como força de trabalho e objeto sexual dos senhores de escravos. Essa saída radical dos primórdios da civilização europeia objetiva traçar um tributo aos esquecidos, mas também oferecer ao público-leitor uma representatividade antes negada pelo sistema literário nacional. Logo abaixo, a pesquisadora Zilá Bernd (1988a) explica o resultado dessa atuação no interior da literatura brasileira:

Em literatura negra, a opção do poeta de *ser negro como os negros* projeta um desequilíbrio na estrutura do discurso poético. Essa atitude do poeta de colocar-se em uma posição marginal junto com os grupos marginalizados cuja voz quer tornar audível torna-se tão ameaçadora quanto a de um dinamiteiro ao utilizar a dinamite para fazer voar pelos ares determinado alvo. Nesta medida, a literatura negra vai construindo-se como *literatura menor*, definida como Deleuze e Guattari como a que apresenta condições revolucionárias no seio da literatura estabelecida (ou grande literatura). O termo *menor* não tem, portanto, nada de pejorativo, embora não seja o mais adequado porque pode ser associado, da mesma forma que *marginal*, a critério depreciativos (BERND, 1988a, p. 41-42).

Além do mais, a pesquisadora aponta que o modo de fazer literário escolhido pelos escritores negros põe-se a favor dessa literatura menor, conjugada, muitas das vezes, em formas de apropriação de recursos até então destinados às elites dominantes. De todo modo que:

Se verificarmos os elementos que caracterizam essa literatura menor constataremos que eles correspondem às linhas de força do que temos aqui definido como literatura negra:

- a) presença de um forte coeficiente de desterritorialização. Entende-se *território* como o conjunto de projetos e de representações dos indivíduos, *desterritorialização* corresponde ao sentimento de perda dessas referências. Neste sentido, **a literatura negra se organiza como revide aos movimentos contínuos de destruição dos territórios culturais negros e como tentativa de resgatá-los para investi-los de novas significações;**
- b) predominância do político. O caso individual é imediatamente ligado ao fato político. Assim, ao narrar um drama existencial provocado pelo racismo, por exemplo, o autor amplifica-o, conferindo-lhe um alcance político, pois ele passa a representar a condenação não apenas daquele ato isolado, mas da sociedade que o autoriza;
- c) emergência da enunciação coletiva e revolucionária. A função da literatura é interpretar a consciência coletiva e nacional e convocar a uma solidariedade ativa. A situação do escritor, muitas vezes afastado espiritualmente de sua comunidade de origem, confere-lhe os meios de exprimir uma comunidade potencial para a qual vislumbra uma função de reapropriação dos referentes perdidos (BERND, 1988a, p. 42-43, grifos nossos).

De fato, a literatura negra revela o anseio dos escritores — narrar a experiência do seu povo é uma necessidade vital, pois organiza a vida para um futuro de mudanças. Através da linguagem, o escritor expressa e registra sua demanda revolucionária na busca por liberdade.

Nessa perspectiva, assim como em *As lendas de Dandara*, o romance *Um defeito de cor* problematiza o conhecimento histórico, ou seja, reflete acerca das representações do período colonial a partir da seguinte estratégia: a natureza fictícia com base no real. Para tanto, pode-se elencar dois fatores cruciais nesse sentido: a) Kehinde ser mãe do poeta Luis Gama e b) Kehinde ter participado da Revolta dos Malês. Os dois fatos fazem a ponte entre o real e o fictício e “costuram” entre si o referido momento histórico. O relato autobiográfico de uma escravizada refuta a ideia global de que somente os senhores de engenho e barões do café teriam o direito de contar sua versão dos tempos da escravidão.

De modo similar à trajetória de Dandara, a protagonista Kehinde inicia sua história pelo nascimento, conferindo-lhe data e local. No primeiro parágrafo ela esclarece os significados dos nomes africanos da família, costume o qual, adotará com seus filhos no Brasil:

Eu nasci em Savalu, reino de Daomé, África, no ano de um mil e oitocentos e dez. Portanto, tinha seis anos, quase sete, quando esta história começou. O que aconteceu antes disso não tem importância, pois a vida corria paralela ao destino. O meu nome é Kehinde porque sou uma *ibêji*⁴ e nasci por último. Minha irmã nasceu primeiro e por isso se chamava Taiwo. Antes tinha nascido meu irmão Kokumo, e o nome dele significava “não morrerás mais, os deuses te segurarão”. O Kokumo era um *abiku*⁵, como a minha mãe. O nome dela, Dúróorîke, era o mesmo que “fica, tu serás mimada”. A minha avó Dúrójaiyé tinha esse nome porque também era uma *abiku*, e o nome dela pedia “fica para gozar a vida, nós imploramos”. Assim são os *abikus*, espíritos amigos há mais tempo do que qualquer um de nós pode contar, e que, antes de nascer, combinam entre si que logo voltarão a morrer para se encontrarem novamente no mundo dos espíritos. Alguns *abikus* tentam nascer na mesma família para permanecerem juntos, embora não se lembrem disto quando estão aqui no *ayê*, na terra, a não ser quando sabem que são *abikus*. Eles têm nomes especiais que tentam segurá-los vivos por mais tempo, o que às vezes funciona. Mas ninguém foge ao destino, a não ser que Ele queira, quando Ele quer, até água fria é remédio. (GONÇALVES, 2016, p. 19-20).

Gonçalves está decidida a mostrar que sua obra não é *criada*, mas naturalmente faz parte da História do Brasil, por isso, a preocupação em construir uma genealogia africana. Assim é compreensível que Kehinde deixe os vestígios textualizados do passado ao filho, por meio de uma memória-diálogo, tendo o cuidado de explicar sua vida desde o princípio, para que ele

⁴ *Ibêji*: assim são chamados os gêmeos entre os povos iorubás.

⁵ *Abiku*: “criança nascida para morrer.

olhando para trás, consiga saber de onde veio. O relato inicia-se com a cerimônia feita no oitavo dia após seu nascimento, pelo Baba Ogumfiditimi:

O ritual foi igual ao que eu já tinha presenciado, e todos festejaram muito porque meu novo filho chorou quando a água jogada para o alto respingou no rosto dele. Isso significava que ele queira muito viver, estava gritando isso para o mundo e para as pessoas ao seu redor do jeito que sabia. Mas, ao contrário do Banjokô, não se moveu para apanhar o colar de cauris, o que significava que não teria riquezas. Não dei muita importância a isso, pois achei que, mesmo se eu viesse a faltar, o Alberto nunca desampararia aquele filho, que tratava como a coisa mais importante na vida. Então, como já deve ter percebido de quem estamos falando, a você foi dado o nome de Omotunde Adeleke Danbiran, sendo que Omotunde significa “a criança voltou”, Adeleke quer dizer que a criança será “mais poderosa que os inimigos”, e Danbiran, assim como o apelido de Banjokô, é uma homenagem à minha avó e aos seus voduns, principalmente Dan. [...] Antes de começar a cerimônia, o Baba Ogumfiditimi tinha dito que você é de Xangô, o orixá da justiça, e eu comentei que seu pai queria fazer de você um doutor em leis, o que era muito apropriado. Por isso, durante a cerimônia, além da apresentação de todas as coisas que tinham feito parte da cerimônia do seu irmão, ele também apresentou uma pena e um livro, para que você soubesse sempre fazer bom uso deles. (GONÇALVES, 2016, p. 404).

Kehinde faz questão de trazer detalhes do batismo para que o filho Omotunde compreenda como seu destino foi traçado por elementos da cultura religiosa africana. Assim, se ele foi um doutor em leis que venceu os inimigos é porque Xangô, o orixá da justiça, na função de protetor sempre esteve ao seu lado.

Por isso, ainda que Kehinde tenha passado por situações desafiadoras ao longo da vida, ela nunca deixou de acreditar na força do destino, operante no desfecho de fatos importantes da narrativa. Nesse viés, os sonhos constantes com a avó, a mãe, o irmão Kokumo e principalmente com a irmã Taiwo reforçam a importância da ancestralidade para gerir o presente e o futuro. Aliás, a despedida da avó com Kehinde ilustra o papel da memória coletiva na construção identitária dos sujeitos, especialmente daqueles em condições diaspóricas:

Durante dois dias ela me falou sobre os voduns, os nomes que podia dizer, as histórias, a importância de cultuar e respeitar os nossos antepassados. Mas disse que eles, se não quisessem, se não tivessem quem os convidasse e colocasse casa para eles no estrangeiro, não iriam até lá. Então, mesmo que não fosse através dos voduns, ela disse para eu nunca me esquecer da nossa África, da nossa mãe, de Nanã, de Xangô, dos Ibêjis, de Oxum, do poder dos pássaros e das plantas, da obediência e respeito aos mais velhos, dos cultos e agradecimentos. A minha avó morreu poucas horas depois de terminar de dizer o que podia ser dito, virando comida de peixe junto com a Taiwo. Não sei dizer o que senti, se tristeza, se felicidade por continuar viva ou se medo. Mas a pior de todas as sensações, mesmo não sabendo direito o que significava, era de ser um navio perdido no mar, e não a de estar dentro de um. Não estava mais na minha terra, não tinha mais a minha família, estava indo

para um lugar que não conhecia, sem saber se ainda era para presente ou, já que não tinha mais a Taiwo, para virar carneiro de branco. A Tanisha disse que eu sempre poderia contar com ela, que poderia ver nela a mãe, a avó e a irmã perdidas. (GONÇALVES, 2016, p. 61).

O excerto acima é fundamental para compreender como as camadas coletivas são caminhos de sobrevivência. Por isso, antes de morrer, a avó tratou de povoar a vida de Kehinde com os nomes e histórias de seus antepassados. Delegou à memória o dever de lembrá-la sobre os voduns, a África, a família, o poder dos pássaros, das plantas e das tradições aprendidas no seio familiar. Passada a despedida, coube a Kehinde visualizar na Tanisha e demais escravizados o retrato da mãe, da avó, da Taiwo e da vida que deixara em Savalu.

Por conseguinte, avalia-se que o romance de autoria negra, na função de acalento, é a prosa da comunidade. Nessa perspectiva, a justaposição dos sujeitos em trânsito é propositalmente instalada para dar forma e conteúdo à trajetória de Kehinde, cujas andanças entrecruzam o público e o histórico, o privado e o biográfico. A sensação de ser um “navio perdido no mar” irá acompanhá-la ao longo da narrativa, entretanto, quando Kehinde une as pontas do passado e presente, ela garante a si e ao filho perdido um legado ancestral, um reencontro simbólico das partes separadas pelo Atlântico. Nessa ação emblemática, cumpre o pedido da avó de “nunca esquecer da nossa África”. Como ela não tem o filho presente na travessia, a história repete-se sobre uma “nova roupagem”, na forma de registro escrito. Kehinde já velha, está em direção ao Brasil, só que pela segunda vez. Vivida e cheia de histórias para contar, ela decide durante a viagem derradeira, relatar “tudo o que precisa ser dito”, incluindo, o fato de nunca ter esquecido o filho, como mostram as indagações a seguir:

Será que você ainda se lembra do seu irmão? O que terá acontecido a você durante todos esses anos? Por mais que o destino tenha sido bom comigo, tenha me dado mais filhos que me orgulharam, nunca te esqueci. Estou carregando comigo todas as cartas trocadas, para que você saiba de tudo que fiz na esperança de te encontrar, meu pequeno Omotunde (GONÇALVES, 2016, p. 406).

Kehinde assim como a avó na travessia do Atlântico, trata de povoar a vida de Omotunde com as histórias dos seus antepassados, dos seus irmãos, das viagens feitas para encontrá-lo. Depois de tanto tempo, ela sabe que essa sua volta ao Brasil é a última tentativa de reencontro com o filho, por isso as cartas para comprovar a busca incansável por aquele que seria admirado e respeitado por lutar pelos seus irmãos — ávido por viver e dono de um “destino tão grandioso” como previu Baba Ogumfiditimi no jogo do opelê.

No mais, constata-se que os romances *As lendas de Dandara* e *Um defeito de cor* confrontam a natureza problemática do passado como objeto de conhecimento para o presente.

Considerando os dois acontecimentos (Quilombo dos Palmares e o Levante dos Malês) recuperados da escravidão, as autoras decidem pela ótica da autoria negra organizar temas e personagens em contradição aos interesses da matriz colonial. Ou seja, produzem um itinerário de força e resistência para as comunidades negras, encorajando-as a arrancar a máscara, ganhar voz, escrever e recuperar outras histórias perdidas.

Os romances *As lendas de Dandara* e *Um defeito de cor* revelam algumas aproximações, por exemplo: a) protagonistas africanas; b) narrativas ambientadas no período colonial; c) luta pelo fim da escravidão e d) realidade subsidiada em vivências coletivas. Resumindo, as narrativas fazem parte de um projeto de emancipação, cuja base encontra-se em uma comunidade descentralizada e marginalizada. A intenção autoreflexiva dos romances materializa-se na capacidade de abrir e desdobrar novas dimensões da realidade como também pela manutenção dos lugares de poder e ressignificação da herança cultural brasileira. Ou seja, propõem uma imersão às avessas sobre a História oficial. Pensando com Grada Kilomba, “só quando se reconfiguram as estruturas de poder é que as *muitas* identidades marginalizadas podem também, finalmente, reconfigurar a noção de conhecimento” (2019, p. 13). Nesse levante de variadas epistemologias, outros sujeitos são convidados a finalmente encontrar-se e a colocarem no mundo uma nova ordem de ser.

CAPÍTULO 2 – MARCAS DO FEMINISMO NEGRO: AS HEROÍNAS COM ROSTO AFRICANO

*Exu matou um pássaro ontem com a pedra que jogou hoje.
Provérbio africano*

As marcas do feminismo negro na performance das heroínas Dandara e Kehinde constituem o escopo deste capítulo, juntamente ao modo como elas configuram-se em heroínas com rosto africano (FORD, 1999). Nesse sentido, as contribuições de bell hooks (2019a; 2019b; 2019c), Collins (2019) e Lorde (2019) fundamentam um ponto em comum nas obras *As lendas de Dandara* (2016) e *Um defeito de cor* (2016): as perspectivas do pensamento feminista negro como vereda de autodefinição para Dandara e Kehinde atuarem na agência, conhecimento e mudança da própria realidade. Além do mais, os romances citados apresentam-se como um projeto de emancipação das autoras Jarid Arraes e Ana Maria Gonçalves na medida em que oferecem uma história de reparação e ressignificação da escravidão no Brasil.

2.1 Perspectivas do feminismo negro nas trajetórias de Dandara e Kehinde

A literatura pós-colonial possui métodos próprios para falar e contar a sua história, entre eles: o de promover a práxis do movimento feminista no interior de suas obras, como aponta Thomas Bonnici (1998) em seu artigo “Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais”, no qual discorre acerca dos mecanismos de subversão a serem apreciados nas obras literárias pós-coloniais. Nesse viés, o autor escreve:

Há uma estreita relação entre os estudos pós-coloniais e o feminismo. Em primeiro lugar, há uma analogia entre patriarcalismo / feminismo e metrópole / colônia ou colonizador / colonizado. “Uma mulher da colônia é uma metáfora da mulher como colônia” (Du Plessis, 1985). Em segundo lugar, se o homem foi colonizado, a mulher, nas sociedades pós-coloniais, foi duplamente colonizada (BONNICI, 1998, p. 13)

Dessa forma, a dialética proposta pela literatura pós-colonial e o movimento feminista é a integração da mulher marginalizada na sociedade. Em outras palavras, pretende-se através da reinterpretção e a reescrita de eventos históricos oferecer uma resposta ao colonizador. Por isso, já na introdução de *As lendas de Dandara* (2016), a autora Jarid Arraes problematiza a ausência de registros históricos sobre a luta de mulheres negras no Brasil-colônia. Antes de publicar o romance, em novembro de 2014, próximo ao Dia da Consciência Negra, na coluna Questão de Gênero no site da revista *Fórum*, ela publicou o artigo intitulado “E Dandara dos

Palmares, você sabe quem foi?”, com a finalidade de denunciar o patriarcalismo e o racismo brasileiros, responsáveis por lançar ao esquecimento heroínas negras como Dandara.

Mais adiante, ainda na parte introdutória, Arraes explica que o romance nasce, portanto, desse desejo de reinterpretação da História negra no Brasil. Isso explica sua fuga de padrões europeus marcados por uma teoria literária homogênea, essencialista e universalista a fim de compreender a importância de Dandara e dos elementos culturais que constituem seu universo:

A Dandara que imaginei e quero que as pessoas conheçam é uma mulher que rompe muitos paradigmas a respeito do que é um corpo de guerreira. Fiz questão de que a personagem tivesse o tom de pele bastante escuro e que seu cabelo fosse crespo fosse visto o tempo inteiro. Além disso, dei a ela uma arma muito especial: a akofena, que simboliza a coragem e o heroísmo da guerreira. Espero que vocês, leitores e leitoras, tenham o interesse de pesquisar sobre tudo o que compõe o universo deste livro: a akofena, os orixás, os nomes africanos e claro, a história do Quilombo dos Palmares (ARRAES, 2016, p. 16-17).

De acordo com a romancista, adentrar o universo africano da obra pressupõe um resgate identitário fora da cosmologia ocidental. Ao passo que o sujeito colonial representado na literatura recupera a sua voz e assim pode anunciar suas experiências como o Outro. Além disso, o romance de Arraes também dialoga com o feminismo negro, no que diz respeito à política de emancipação e empoderamento das mulheres, no exercício de significado coletivo, ou seja, de empoderar a si e aos outros, com o intuito de colocar as mulheres como sujeitos ativos da mudança.

Ademais, nesse diálogo promissor entre a consciência de si e a possibilidade de transformar o cotidiano através de “um pensamento social concebido para se opor à opressão” (COLLINS, 2019, p. 42), a protagonista Dandara constrói um caminho de liberdade pessoal distante de modelos de supressão e injustiça social. De todo modo, a narrativa de Arraes visa tanto estabelecer um paradigma de afirmação das mulheres negras quanto evidenciar a luta por justiça social.

À vista disso, fica patente em *As lendas de Dandara* a evocação de uma liderança feminina negra. O foco está na performance da personagem Dandara, como sinaliza o título da obra. Outrossim, as experiências da heroína convergem para um plano sucessivo de vitórias, inclusive, em não aceitar ser escravizada quando o Quilombo de Palmares é invadido pelas tropas dos bandeirantes. Nesse ponto, observa-se pela literatura, a primeira ressignificação da mulher negra no período colonial: Dandara é “uma mulher de pulção combativa, de furor rebelde” (ARRAES, 2016, p. 23), distante, portanto, dos ditames passivos da escravidão. Envolvida em uma mística religiosa, nascida na África e trazida ao Brasil por sua mãe Iansã,

Dandara desde pequena, manifestará sinais de interesse por uma colocação social pouco regular aos costumes das mulheres quilombolas da época: deseja ser guerreira. Desse modo, a constituição ficcional de Dandara apresenta traços vertentes do feminismo negro. Nesse viés, vale lembrar que a obra foi escrita num momento em que o pensamento feminista negro estava pulsando nos ambientes acadêmicos:

Em toda minha vida, só ouvira falar de Dandara dos Palmares quando uma amiga a mencionou em uma de suas falas para uma mesa de debates. Até então, e eu já havia passado por muitos anos de escola, ensino médio e universidade, em nenhum outro momento tinha escutado qualquer menção a respeito de Dandara. Fiquei curiosa e senti a necessidade de conhecer mulheres negras que pudessem servir de inspiração e espelhos para mim. Decidi pesquisar mais sobre essa guerreira, mas não me surpreendi quando percebi que o material a seu respeito era muito escasso e de difícil acesso. É possível encontrar na internet alguns artigos que falam de Dandara, a maioria em portais dos movimentos negro e feminista, mas as informações são bastante resumidas. Um dos poucos fatos que realmente se sabem a respeito de Dandara é que ela foi uma das líderes do Quilombo de Palmares, companheira de Zumbi e uma mulher que não se encaixava nos papéis femininos estabelecidos de sua época. Ninguém sabe muito bem onde Dandara nasceu e, pelo que se conta, sua morte aconteceu no momento em que Palmares foi invadido com grande repressão. Dizem que, para não ser capturada, Dandara se jogou do alto de uma pedreira, preferindo a morte à escravidão (ARRAES, 2016, p. 14).

Por isso, para Arraes o trabalho de recuperar a trajetória subjugada de uma heroína tem um significado especial. Pois traz uma mulher que ela deveria ter tido condições de conhecer anteriormente, uma mulher negra com uma inteligência aguçada e um espírito corajoso, que lutou bravamente pela liberdade de seus irmãos escravizados, especialmente, pelas mulheres violentadas por seus donos brancos. Outrossim, Dandara instituiu no Quilombo de Palmares uma (re)configuração da identidade feminina, tanto no plano colonial quanto no interior da comunidade quilombola. Se Bayô, a mulher que encontrara Dandara na mata e a criara, pela força das tradições da época, insistia que ela aprendesse a cozinhar, a cuidar da palhoça, ela tratava de mostrar como levava jeito para aprender capoeira e falar sobre batalhas. É nos sonhos com Iansã que Dandara encontra a inspiração para forjar outras maneiras de (sobre)vivências, a maioria delas, voltadas para a arte da guerra. Veja o trecho a seguir:

Bayô olhava atentamente as armas nas mãos da menina. Em sua mente, mil cenas de guerra e morte já lhe tomavam os sentidos.
 — São as minhas akofenas, Bayô! Fiz na forja, deu um trabalho danado. Mas veja como são bonitas! Eu sonhei com elas, sabia? — disse orgulhosa.
 — Você sonhou? Deixe de conversa, Dandara. Quem te deu isso?
 — Já falei, Bayô. Eu que fiz, inspirada em meu sonho.

Dandara já não estava com o sorriso reluzente de quando entrara na palhoça. Desejava profundamente que Bayô aceitasse sua vontade de lutar, mas entendia a preocupação dela com os desfechos cruéis das batalhas. Ela sabia que Bayô temia a derrota e captura, pois não suportaria vê-la escravizada, vendida a algum homem branco para viver em uma senzala, amontoada com outros irmãos e irmãs, como se fossem todos bichos doentes. Dandara até tentava provar para Bayô que era forte o suficiente e que já sabia muito sobre as lutas. Imaginava que, tão logo chegasse a idade certa, iria se juntar aos líderes e defender o Quilombo. Com eles, buscaria conquistar a liberdade de todos os irmãos e irmãs naquela terra.

— Então tá, Dandara. Então tá — Bayô finalizou o assunto, tentando não cair, mais uma vez, em um discussão sobre os papéis que a menina deveria desempenhar.

Dandara respeitava as orientações de Bayô, mas não existia ninguém que pudesse obriga-la a algo, muito menos a uma vida limitada a preparar alimentos e cuidar de crianças. Quando não conseguia escapular pelas matas e era impedida de explorar os arredores do quilombo, Dandara acabava se resignando e ajudando Bayô a trançar palhas enquanto conversavam. No fundo, gostava desses momentos de conversa, fazia muitas indagações e pedia explicações minuciosas de todos os fatos contados por Bayô (ARRAES, 2016, p. 29).

A predisposição de Dandara em construir um denominador comum que abrangesse a todos em Palmares, traz para o debate, algumas características do que, contemporaneamente, denomina-se parte essencial do pensamento feminista (COLLINS, 2019), temáticas como: i) trabalho, família e opressão das mulheres negras; ii) as imagens de controle e o poder da autodefinição; iii) as relações afetivas das mulheres negras e o repensar sobre o ativismo das mulheres negras. Tudo isso, levando em consideração o contexto colonial, a propósito, profundamente escasso de mobilidade social.

Desse modo, observa-se ao longo do romance como Dandara trata de organizar e solucionar o que é possível e necessário para as demandas existentes no Quilombo, entre elas: a) as mulheres podem ser guerreiras, se assim desejarem, pois não devem ser determinadas somente aos afazeres domésticos e à maternidade; b) a luta por justiça social, pois todas as pessoas, sem distinção de raça, classe e gênero possuem o direito de ser livre.

Conforme vai crescendo, Dandara adquire uma compreensão mais ampla sobre os papéis desempenhados pelos integrantes do Quilombo, mas ao mesmo tempo, não deixa de considerar que as mulheres deveriam ter oportunidade de escolhas pessoais. Enquanto não podia, de fato, adentrar o universo da guerra, considerado masculino, Dandara aproveitava as atividades com as mulheres para “criar cenários e situações diversas, em que sempre se tornava a heroína vencedora” (ARRAES, 2016, p. 41). Ou seja, ainda que fosse em um plano imaginário, Dandara reivindicava autonomia e protagonismo para decidir os papéis sociais que gostaria de desempenhar.

Por isso, a vontade de desbravar as matas de Palmares era imensa, como um instinto animal, que não podia ser reprimido. Para a heroína não bastava ampliar os limites de conhecimento da sua terra, era preciso encontrar ou fazer alguma interessante que pudesse comprovar que ela tinha coragem suficiente para ser uma guerreira. Assim, a protagonista passa do estado de empolgação para o de atenção aos detalhes que circundavam Palmares, como mostra a cena em que ela e Bayô saem para levar alimentos para uma área mais próxima das fazendas, onde muitos africanos escravizados eram forçados a viver:

Assim que saíram do quilombo, Dandara começou a explorar todos os cantos da mata com seus olhos em busca de algo interessante, de algum objeto caído ou indício de que alguém tinha passado por ali. Gostava de criar histórias em sua mente, imaginando quem poderia ter pisado naquele monte de folhas e o que fazia naquele lugar. “Talvez uma mulher despistando um capitão do mato, pisando levemente no chão coberto de folhas ainda verdes.” “E se ela tivesse uma arma?”, Dandara fantasiava. Queria que todas as mulheres fossem guerreiras, assim como ela almejava ser.

Dandara vivia na constante expectativa de provar sua coragem e valor para as batalhas. Tinha sensação de que os guerreiros a aceitavam por perto somente porque era criança e não podia se arriscar nas lutas pesadas. Mas não parava de questionar se, quando crescesse e tivesse idade suficiente, iria poder se juntar a eles de fato (ARRAES, 2016, p. 40-41).

Dandara sabia que para sobreviver precisava manter-se vigilante e disposta a aprender a arte da guerra. Outrossim, seu projeto de vida diz respeito a dois acontecimentos-chave fora da órbita colonial: a) o destino planejado por Iansã; e b) os passos germinais no feminismo negro. O primeiro condiz à missão de ser guerreira para libertar os irmãos e irmãs escravizados, já o segundo, revela a consciência embrionária na batalha por equidade, protagonismo e autonomia para as mulheres negras, em um tempo em que elas ainda lutavam pelo direito de existir.

Nessa conjuntura, a ativista e poeta negra Audre Lorde (2019) disserta que o tipo de luz sob a qual examina-se a vida influencia diretamente o modo como se vive, os resultados que se obtêm e as mudanças que se esperam promover através dessa vida. Diante disso, Dandara vislumbrava na luta a organização da sua existência, a luz que a levaria encontrar o lugar da sua mágica, pois “dentro de cada uma de nós, mulheres, existe um lugar sombrio onde cresce, oculto, e de onde emerge nosso verdadeiro espírito, “belo/ e resistente como castanha/pilares se opondo ao (seu) nosso pesadelo de fraqueza” e de impotência” (LORDE, 2019, p. 46).

Distante das figurações do medo, como já citado em excertos anteriores, Dandara testemunha no romance que não aceita ser tratada como “mula do mundo” — objeto desumanizado pela ordem colonial, premeditado apenas para o trabalho braçal, ou seja, não

aceita fazer parte de um pesadelo de fraqueza e de impotência. Também rompe com as imagens de controle, pois não aceitou ninguém lhe dizer qual lugar ela deveria ocupar, se era a cozinha, a limpeza da palhoça o cuidado com os filhos ou até mesmo a escravidão. Em outras palavras, Dandara não esconde o desejo de ter para si e para as mulheres de Palmares uma autodefinição positiva diante de imagens depreciativas oferecidas à condição de mulher negra. Sua luta consagra-se nesse viés, em um notável senso de valor próprio, na capacidade de dominar seu espírito para a liberdade, isto é, não ser uma vítima indefesa, mas uma resistente obstinada.

A partir de uma análise comparativa, observa-se que os temas centrais do pensamento feminista negro, dispostos pelo ordem do trabalho e opressão de mulheres negras, assim como as imagens de controle e o poder da autodefinição, incluindo discussões sobre relações afetivas, maternidade e o ativismo de mulheres negras estão presentes tanto em *As lendas de Dandara* quanto em *Um defeito de cor*. De todo modo, a junção dessas temáticas evidenciam como as protagonistas visavam destruir a maquinaria da escravidão: conjunto de estereótipos negativos construídos como verdades absolutas sobre os escravizados no Novo Mundo. Daí as insurgências de Dandara e Kehinde como resposta inventiva a esse panorama de aniquilação, alimentado por imagens pejorativas dos africanos, que além de refletir os interesses do grupo dominante, era também a forma de controle social que mantinha homens e mulheres negras em um lugar fixo e subordinado. No mais, o ensino de dominação compreendia a manipulação do corpo e mente dos escravizados, no sentido de instituir-lhes a subalternidade como medida de sobrevivência. Por este ângulo, o excerto a seguir de *Um defeito de cor* apresenta a chegada de Kehinde à casa-grande e como ela deveria se comportar no Novo Mundo:

A sinhá estava sentada em uma cadeira de balanço e nem levantou os olhos do bordado que tinha no colo. A sinhazinha Maria Clara, em meio a almofadas e bonecas, brincava com uma esteira feita de panos coloridos. As bonecas dela tinham rostos com olhos, boca e nariz, e cabelos e roupas de verdade, parecendo gente, muito diferentes das que a minha avó fazia para mim e para a Taiwo. Quando chegamos perto e a Antônia disse o meu nome, ela levantou o rosto e era a pessoa mais bonita que eu já tinha visto, e ao mesmo tempo não parecia ser real. Era como uma de suas bonecas, uma boneca viva. Na verdade, eu não só a achei bonita, mas também senti medo ou um certo estranhamento quando percebi os olhos, que me pareceram de vidro ou de água do mar, pois nunca tinha visto gente com olhos daquela cor. Os do sinhô também eram azuis, como notei mais tarde, mas de um azul mais escuro, que não chamava atenção. Além dos olhos azuis, ela tinha o rosto muito branco, a boca pequena e cor-de-rosa e os cabelos da cor de cabelo de milho. Estava usando um vestido também azul, do mesmo tom dos olhos ou do mar, e que se espalhava feito água ao redor dela. A sinhazinha me olhou com certo interesse, mas não retribuiu meu sorriso, provavelmente tinha me achado menos interessante e muito mais feia que os outros brinquedos, porque foi isso que a Esméria disse que eu seria para ela, um brinquedo, e era como tal que eu deveria agir, ficar

quieta e esperar que ela quisesse brincar comigo, do que ela quisesse. E apenas esperar, foi o que fiz durante todo o resto da manhã. Esperar que alguma coisa acontecesse que não fosse a sinhá Ana Felipa gritando de tempos em tempos para dentro da casa e logo sendo atendida pelo Sebastião ou pela Antônia, ou pelos dois juntos (GONÇALVES, 2016, p. 78).

Nesse contato inicial de Kehinde com as mulheres brancas do Engenho é possível observar como os significados são relacionais à demarcação social dos sujeitos. Tendo por exemplo, o objeto boneca que denota adjetivos abstratos como beleza, pureza e graça no que diz respeito à sinhazinha, mas quando se trata de Kehinde, assume a postura concreta do brinquedo boneca — objeto para ser manipulável de acordo com a imaginação de seus donos. Por isso, Esméria, uma das escravizadas mais velhas do sinhô José Carlos e, profunda conhecedora do projeto político-ideológico da escravidão cuja força internalizava no negro o conceito de corpo-mercadoria, sente-se responsável por acolher Kehinde — uma menina de oito anos, desraigada de sua terra natal, sem família, sem poder falar sua língua materna. Suas orientações são no sentido de protegê-la, de ensiná-la a se comportar de forma que não desagradasse seus senhores, evitando assim que ela sofresse castigo e/ou tortura, ações comuns no período colonial.

No mais, para sobreviver às intempéries da escravidão, Kehinde precisava nascer no Novo Mundo segundo a perspectiva dos colonizadores, como uma “tábula rasa”: um ser desprovido de ancestralidade, sentimentos e consciência. Ou seja, em consonância às necessidades dos colonizadores. Daí a metáfora do brinquedo resgatada pela autora para ilustrar que os escravizados deveriam estar sempre à disposição dos caprichos de seus senhores. Nessa perspectiva, Kehinde deveria ficar quieta e esperar a ordem da sinhazinha para brincar do que ela quisesse. Já os escravizados adultos passavam o dia atendendo aos chamados da sinhá Ana Felipa. Ambas as situações revelam a supressão da autonomia desses sujeitos, condicionados, portanto, na função de mercadoria a serviço das necessidades dos senhores brancos. Em outras palavras, o trecho abordado sintetiza a figuração do dominado em prol do dominador.

Por essa lógica, Kehinde como sujeito-brinquedo sofre uma mudança de dono, já mocinha, por volta dos 12 anos, ao deparar-se com a experiência de ser brinquedo sexual do sinhô José Carlos, pois a honra das moças negras pertencia aos donos brancos. Esse evento é retratado no subcapítulo intitulado “A posse”, quando o capataz Cipriano seguindo as ordens do sinhô José Carlos leva Kehinde para uma cabana no meio da mata. No entanto, antes da primeira tentativa de estupro do seu sinhô, Kehinde é salva temporariamente por seu namorado Lourenço, que a havia seguido em segredo. Tal ato heroico, porém, desencadeia um destino trágico para ambos no dia seguinte:

O Lourenço tinha as mãos amarradas com uma corda puxada pelo Cipriano de cima de um cavalo, as costas nuas e sangrando nas marcas de chibata. O sangue escorria como rios estreitos e vermelhos sobre leito preto, manchando as calças, que logo foram tiradas à ordem do sinhô José Carlos de colocá-lo no tronco e dar cinquenta chibatadas, tomando cuidado para que não morresse, pois no dia seguinte tinha planos melhores para ele. Não tive coragem de ficar olhando, nenhum de nós da casa-grande teve. Fomos cuidar dos afazeres enquanto pensávamos em alguma coisa boa na qual ainda acreditávamos, talvez a liberdade, talvez a possibilidade de vingança, talvez a fuga para um quilombo, a volta à África ou ainda um encontro com os parentes há muito perdidos. Passei a noite em claro e acho que tive uma visão, muito real para ser apenas um sonho, na qual a Taiwo estava chorando, e eu sabia que era por mim. Muitas vezes isto nos tinha acontecido; quando uma era castigada e não chorava, por orgulho ou para causar raiva em quem tinha aplicado o castigo, a outra chorava por ela, e desde a manhã eu não tinha conseguido derramar uma lágrima sequer. E também foi sem chorar que, na manhã seguinte, fui levada pelo Cipriano, através do mesmo caminho, em direção à cabana, com a aviso de que era melhor para mim que ninguém estivesse nos seguindo, ou ele não se responsabilizaria pelo que poderia acontecer.

Ao chegarmos à cabana, percebi que não estávamos sozinhos. O sinhô José Carlos estava no cômodo de entrada, em pé e de costas para a porta, olhando sem qualquer interesse para os papeis que amarelavam na estante. Vindas do quartinho, ouvi vozes de pelo menos três pessoas diferentes, sendo que alguns homens saíram de lá assim que foram chamados pelo Cipriano, passando pela sala com as cabeças baixas e os olhos varrendo o chão. O sinhô José Carlos perguntou se eu achava que ia conseguir escapar e nada respondi, nem mesmo olhei para ele, porque eu achava que sim, que depois do acontecido ele não ia mais insistir. Mas, além disso, da insistência, ele conseguiu ser muito mais vingativo do que eu poderia imaginar, ao entrar no quarto e dizer que a virgindade das pretas que ele comprava pertencia a ele, e que não seria um preto sujo qualquer metido a valentão que iria privá-lo desse direito, que este tipo de preto ele bem sabia o tratamento de que era merecedor. Dizendo isso, me buscou na sala e me levou para o quarto, segurou o meu queixo e fez com que eu olhasse para o canto onde estava a pessoa a quem ele se referia quando falava de um preto sujo qualquer. Ou o que restava do Lourenço. (GONÇALVES, 2016, p. 170-171).

O episódio de dor estimula Kehinde a buscar na memória um lugar-refúgio — “alguma coisa boa” que fosse relacionada a um evento permeado pelo sentimento de acolhimento, traçado em um lugar distante ou sonhado, mas que trouxesse a esperança de liberdade, o cheiro da terra ancestral ou até mesmo o afeto dos familiares perdidos para suportar o que viria acontecer depois:

[...] o sinhô José Carlos me derrubou na esteira, com um tapa no rosto, e depois pulou em cima de mim com o membro já duro e escapando pela abertura da calça, que ele nem se deu ao trabalho de tirar. Eu encarava os olhos mortos do Lourenço enquanto o sinhô levantava a minha saia e me abria as pernas com todo o peso do seu corpo, para depois se enfiar dentro da minha racha como se estivesse sangrando um carneiro. Não me lembro se doeu, pois eu estava mais preocupada com o riozinho de sangue que escorria do corte na minha boca, provocado pelo tapa, e me lembrava da minha mãe debaixo do guerreiro,

em Savalu, desejando que ela, o Kokumo e seus amigos aparecessem naquele momento e nos levassem, a mim e ao Lourenço, para brincar com eles, mesmo sem sermos *abikus*. Mas eles não apareceram, e nem mesmo consegui ter uma visão dos olhos da Taiwo sorrindo para mim. Havia apenas os olhos do Lourenço, que não choravam o que eu também não conseguia chorar. O único movimento que ele conseguia fazer era o do peito subindo e descendo no esforço da respiração, dificultada pelo pesado colar de ferro que tinha preso ao redor do pescoço, de onde saíam várias estacas pontudas de mais ou menos vinte polegadas de comprimento e que, mesmo com ele deitado, mantinham a cabeça e metade do tronco afastados do chão, em uma postura bastante desconfortável, na qual ele era obrigado a ficar olhando para nós.

Eu queria morrer, mas continuava mais viva que nunca, sentindo a dor do corte na boca, o peso do corpo do sinhô José Carlos sobre o meu e os movimentos do membro dele dentro da minha racha, que mais pareciam chibatadas. Eu queria morrer e sair sorrindo, dançando e cantando, como a minha mãe tinha feito. Era assim que eu imaginava os minutos seguintes e, pode ser por isso, por causa desse delírio, que durante muito tempo duvidei do que os meus olhos viram em seguida (GONÇALVES, 2016, p. 171).

A intensidade da violência promovida pelo sinhô José Carlos deixou Kehinde desacordada, oscilando entre a loucura e a razão. No momento do seu estupro, ela evoca a cena da morte da mãe depois de também ser estuprada, pois nesse dia, ela viu a mãe sorrindo e seguindo os *abikus*⁶ depois de ter a garganta atravessada por uma lança. Nesse momento de infortúnio, ela deseja a morte para sair sorrindo, dançando e cantando como fez a mãe. Ademais, o trecho referenciado do romance evidencia o que a filósofa norte-americana Angela Davis (2016) chama em *Mulheres, raça e classe* de “postura regida pela conveniência”. Ou seja, os senhores escolhiam a forma de tratar suas escravas de acordo com suas intenções: quando exploradas como se fossem homens, eram vistas como destituídas de gênero, todavia, quando julgado necessário, podiam ser exploradas, castigadas e reprimidas de modo apropriado apenas às mulheres a fim de externar sua condição de “fêmea, alvo de caça, conformada vítima”⁷. A ativista feminista negra ainda destaca:

[...] Vale repetir: as mulheres negras eram iguais a seus companheiros na opressão que sofriam; eram socialmente iguais a eles no interior da comunidade escrava; e resistiam à escravidão com o mesmo ardor que eles. Essa era uma das grandes ironias do sistema escravagista: por meio da submissão das mulheres à exploração mais cruel possível, exploração esta que não fazia distinção de sexo, criavam-se as bases sobre as quais as mulheres negras não apenas afirmavam sua condição de igualdade em suas relações sociais, como também expressavam essa igualdade em atos de resistência. Essa deve ter sido uma terrível descoberta para os proprietários de escravos, pois aparentemente eles tentavam quebrar essa cadeia de igualdade por meio

⁶ “Criança nascida para morrer”. O irmão Kokumo e a mãe de Kehinde eram *abikus*. Daí a explicação para a morte prematura.

⁷ Trecho da canção *Triste, louca ou má* de Francisco, el Hombre. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=IKmYTHgBNoE>>. Acesso em: 26 mar. 2022.

da repressão particularmente brutal que reservavam às mulheres. Mais uma vez, é importante lembrar que os castigos infligidos a elas ultrapassavam em intensidade aqueles impostos aos homens, uma vez que não eram apenas açoitadas e mutiladas, mas também *estupradas*.

Seria um erro interpretar o padrão dos estupros instituídos durante a escravidão como uma expressão dos impulsos sexuais dos homens brancos, reprimidos pelo espectro da feminilidade casta das mulheres brancas. Essa explicação seria muito simplista. O estupro era uma arma de dominação, uma arma de repressão, cujo objetivo oculto era aniquilar o desejo das escravas de resistir e, nesse processo, desmoralizar seus companheiros (DAVIS, 2016, p. 35-36).

Por conseguinte, o estupro era um elemento institucionalizado de agressão ao povo escravizado, configurado com o objetivo de intimidar e aterrorizar as mulheres negras, isto é, de colocá-las em seu devido lugar: vítimas de trabalho compulsório e exploração sexual. Além disso, Sueli Carneiro (2020) traz o seguinte apontamento sobre o estupro:

Ouvi de uma indígena latino-americana, numa conferência de mulheres na Alemanha, que sempre que um povo é submetido, os vencedores violam as mulheres do vencido. O estupro das mulheres é o momento de consolidação da vitória de um grupo de homens sobre outro. É quando se quebra de vez a espinha dorsal e a moral do derrotado (CARNEIRO, 2020, p. 96).

Por isso não bastava surrar Lourenço, era preciso fazê-lo presenciar Kehinde sendo estuprada por seu dono-vencedor — numa ação afirmativa de poder do homem branco sobre o negro. Depois, Kehinde contempla Lourenço ferido, com a pele coberta de crostas de sangue e cortes feitos pelo fio da chibata. Os olhos estavam vazios. Para Kehinde, olhos mortos como o da mãe e do irmão Kokumo, no dia em que foram assassinados em Savalu pelos guerreiros do rei Adandozan. Se Lourenço trazia um corpo irreconhecível era porque segundo a lógica de dominação colonial, não bastava (quase) matar o adversário, era necessário lhe infligir uma série de ultrajes, incluindo, a desconstrução de sua masculinidade, de tal forma que ele não se parecesse mais com coisa alguma — objeto em desuso, maltratado pelas agruras da servidão. Era preciso destruir sua humanidade, ou seja, reduzi-lo ao caos, ao nada. Por isso, em seguida, além da surra, seu estupro:

[...] O Lourenço tinha conseguido chorar e, ao perceber isso, o sinhô José Carlos o chamou de maricas e perguntou se estava chorando porque também queria se deitar com um macho como o que estava com a noivinha dele. Foi então que tirou o membro ainda duro dentro de mim, mesmo já tendo se acabado, chegou perto do Lourenço e foi virando o corpo dele até que ficasse de costas, em uma posição bastante incômoda por causa do colar de ferro. Passou cuspe no membro e possui o Lourenço também, sem que ele conseguisse esboçar qualquer reação ou mesmo gritar de dor, pois tinha a garganta apertada pelo colar.

Eu olhava aquilo e não conseguia acreditar que estava acontecendo de verdade, que o Lourenço, o meu Lourenço, o meu noivo, também tinha as entranhas rasgadas pelo membro do nosso dono, que parecia sentir mais prazer à medida que nos causava dor. O monstro se acabou novamente dentro do Lourenço, uivando e dizendo que aquilo era para terminar com a macheza dele, e que o remédio para a rebeldia ainda seria dado, que ele não pensasse que tudo terminava ali. [...] Um velho que eu nunca tinha visto na ilha, talvez fosse da capital, entrou carregando uma faca com a lâmina muito vermelha, como se tivesse acabado de ser forjada, virou o Lourenço de frente, pediu que dois homens do Cipriano o segurassem e cortou fora o membro dele. (GONÇALVES, 2016, p. 172).

Kehinde sobrevive ao duplo episódio de violência e depois é entregue por Cipriano aos cuidados de Esméria. Enquanto se recuperava, sonhou com a avó, os lugares de Savalu e Uidá, e, com isso, encontrou nas imagens do passado a coragem para continuar vivendo. A memória continuava a pulsar os afetos do passado. Quando redobrou a consciência, a vida já havia tomado outro rumo: o namoro com Lourenço tinha acabado e quatro ou cinco meses mais tarde, descobriu o filho mexendo dentro da sua barriga. Foi nesse período também, que o sinhô José Carlos teve o seu membro genital picado misteriosamente por uma cobra e acabou morrendo.

O trauma impulsiona em Kehinde um amadurecimento forçado, sobretudo, no que diz respeito ao seu papel nas engrenagens da escravidão. Ademais, a presença do filho no ventre, impulsiona o desejo por continuar viva, apesar de toda violência sofrida. O estupro era um acontecimento irreversível, no entanto, a consequência de gerar uma vida, despertou em Kehinde um instinto aguçado de sobrevivência: por ela e pelo filho: “E quando o tempo passou e eu senti o meu filho se mexendo, já não tinha mais coragem de negar a ele a possibilidade de pelo menos tentar fazer a própria vida ser melhor do que a minha” (GONÇALVES, 2016, p. 173). Todavia, para garantir que o filho tivesse condições de alcançar uma vida digna, Kehinde deveria manter-se atenta e forte. Mais do que isso, era preciso que ela estivesse determinada a encontrar formas de romper as amarras da escravidão, pois só assim conseguiria salvar a si própria e ao filho Banjokô. Em outras palavras, era preciso que Kehinde encontrasse um ponto de vista autodefinido para si mesma.

Dessa forma, se no capítulo 1 do romance *Um defeito de cor*, Kehinde inicia suas memórias contando que o irmão e a mãe era *abikus* e com a convicção de que “ninguém foge ao destino, a não ser que Ele queira, portanto, quando Ele quer, até água fria é remédio” (GONÇALVES, 2016, p. 20), nesse momento da narrativa, depois de sobreviver ao estupro, é possível perceber que o dito africano traz para Kehinde um grau de promessa e veracidade. Por isso, ainda que vivenciasse o cerceamento da racionalidade interna do escravismo, Kehinde desde menina acreditava que seria capaz de ultrapassar os obstáculos enfrentados na escravidão:

[...] Um de nós que destoasse, que afrontasse mesmo sem ter esta intenção, seria castigado e tratado com toda a raiva acumulada. Mas era o que dava vontade de fazer, pois eu percebia que em nós a raiva era ainda maior, era imensamente maior que a distância do Brasil até a África, algo pelo qual nem valia a pena se rebelar e descontar apenas naqueles brancos que estavam na nossa frente armados e com seus capangas, entre os quais havia inclusive alguns que já tinham sido escravos e que, depois de forros, se faziam de maiorais. Eu era muito nova mas já pensava nisto tudo, e pensava no que tinham me falado a minha avó, a Nega Florinda e depois a Agontimé sobre cada um de nós ter uma missão. Elas também tinham dito que a minha seria importante, e pedi a Oxum, a Xangô, a Nanã e aos Ibêjis que me ajudassem a saber qual era, pois, fosse o que fosse, não seria mais difícil de cumprir do que viver como escrava pelo resto da vida (GONÇALVES, 2016, p. 148).

Se sozinha já era insuportável viver como escrava, presenciar seu herdeiro tendo o mesmo destino tornou-se algo fora de cogitação para Kehinde. Assim, a partir do nascimento do filho, dois fatos exemplificam o destino como força-motriz na vida da protagonista: a) a estátua de Oxum⁸ iluminando o caminho da liberdade e b) sua missão baseada em perspectivas iniciais do feminismo negro. Nessa circunstância, Kehinde chorou e rezou para que os orixás lhe apontassem uma solução ou ao menos a fizessem conformada com seu destino de escravizada. Depois disso, dormiu e sonhou com a avó. Na manhã seguinte, recebeu uma surpresa de Oxum:

Foi a cobra, que nem eu nem ninguém mais viu de novo pela casa. Depois que eu já tinha dito à Oxum tudo o que queria e ia descer para entregá-la à Claudina, a cobra apareceu de repente, pulando em cima de mim. A primeira reação foi me proteger, jogando a Oxum contra ela, e quando olhei para o chão tingido de dourado, a ideia surgiu inteirinha, como um raio de sol iluminando minha cabeça. Naquele segundo fiquei sabendo exatamente o que fazer e tudo que ia acontecer depois. Procurei a cobra e não encontrei nem rastro dela, e ela não poderia ter saído do quarto, que estava com a porta fechada. Quando fui pegar a Oxum, olhei o chão ao meu redor e ele estava coberto com um pó dourado que tinha caído de dentro da estátua de madeira. Reparei melhor nela e percebi que sua racha tinha aumentado de tamanho e mostrava um grande talho, e era de lá que escorria o pó. Cheguei com ela perto da janela, onde estava mais claro, e percebi que ainda havia muito mais lá dentro. Forcei um pouco a abertura e a estátua se partiu ao meio, deixando ver que guardava uma verdadeira fortuna. Ouro em pó e pepitas, e também muitas outras pedras de cores variadas, brilhantes, pequenas, parecendo vidro transparente, tomando conta de todo o oco da estátua, que não era tão pequena.

⁸ Oxum é um orixá que habita as águas doces, condição indispensável para a fertilidade da terra e produção de seus frutos, donde decorre sua profunda ligação com a gestação. É a Oxum que se pede filhos, é sob sua proteção que eles se desenvolvem no útero das mulheres. [...] Se a civilização ocidental propõe à mulher um estereótipo feminino calcado na docilidade e na submissão, o Candomblé tem sua contrapartida em Oxum (a mais bela yabá, a mulher por excelência). Também à mulher ocidental não é permitida a violação desta moralidade sem cair na desgraça: “Ela é puta ou santa”. Virgem Maria ou Maria Madalena (essa última só encontra redenção ao abdicar de sua sexualidade). Oxum não. Oxum é bela, meiga e faceira; porém, também sensual, esperta e traiçoeira. Ela encanta os homens e os submete. (CARNEIRO, 2020, p. 68).

Na hora eu soube que aquilo valia muito dinheiro e que era dele que eu deveria partir para realizar meus sonhos. O de liberdade e o sonho no qual era dito o nome de Francisco, que tinha acabado de se revelar (GONÇALVES, 2016, p. 343-344).

Depois desse episódio transformador, Kehinde compra outra estátua de Oxum para Claudina usar como prenda da rifa. Com o presente de Oxum passa a arquitetar sua libertação, contando com a ajuda de Francisco, Tico, Hilário e outros escravizados do solar. O plano consistia em deixar a sinhá Ana Felipa um pouco indisposta com a imersão de algumas ervas na comida. Assim quando acordasse estaria um pouco tonta e fácil de ser manipulada pelo Francisco, por quem mantinha um certo apreço sentimental. No mais, no momento propício, Kehinde só precisaria seguir à risca o plano que arquitetara com bastante cuidado:

Já estava tudo preparado e ainda tínhamos um bom tempo pela frente, pois os meninos precisariam de pelo menos duas horas para voltar com o padre Notório. Eu e o Francisco nos escondemos no quarto do Banjokô, para que a Antônia e a Maria das Graças não nos vissem, caso voltassem antes de tudo acontecer. Ficamos olhando o Banjokô dormir e eu pensei que todas aquelas pessoas estavam se mobilizando por causa dele, e comecei a sentir um pouco de medo de não dar certo. Ou, pior ainda, de não estar fazendo o que era melhor para ele, mas o melhor para mim. Comentei isso com o Francisco e ele me puxou para junto do peito, dizendo que também estava com medo, mas que tudo ia terminar bem (GONÇALVES, 2016, p. 347).

No trecho acima, observa-se a natureza contraditória da maternidade, pois Kehinde se vê diante do impasse de lutar pela sua liberdade e conseqüentemente do filho ou permanecer escravizada para que Banjokô continuasse usufruindo dos caprichos e benfeitorias da sinhá Ana Felipa, já que ela via nele o filho que nunca tivera. Nesse viés, a renomada professora norte-americana Patrícia Hill Collins (2019) destaca que as tensões da maternidade contemporânea nascem da experiência colonial e por isso apreende-se nas indagações de Kehinde a discussão apresentada pela autora:

[...] No contexto de uma política sexual que visa controlar a sexualidade e a fecundidade da mulher negra, as afro-americanas batalham para ser boas mães. Por outro lado, a maternidade pode ser um espaço no qual as mulheres negras se expressam e descobrem o poder da autodefinição, a importância de valorizar e respeitar a si mesmas, a necessidade de autonomia e independência, assim como a crença no empoderamento da mulher negra. Essas tensões fomentam um espectro de respostas. Algumas mulheres veem a maternidade como um fardo que sufoca sua criatividade, explora seu trabalho e as torna cúmplices de sua própria opressão. Para outras, a maternidade promove o crescimento pessoal, eleva o *status* nas comunidades negras e serve de catalisador para o ativismo social. Essas aparentes contradições coexistem tanto nas comunidades e nas famílias afro-americanas quanto nas mulheres individualmente (COLLINS, 2019, p. 296).

Desse modo, quando Kehinde ousa se livrar dos domínios da escravidão em prol do filho, ela revela ao mundo uma postura feminista fora do tempo vigente, ainda que estivesse com muito medo da mudança não dar certo, que pudesse faltar a ela e ao herdeiro um teto, comida e segurança. Tal escolha, todavia, anuncia ao leitor uma postura revolucionária e inspiradora para as gerações futuras, pois Kehinde rompe o círculo histórico com o intuito de garantir ao filho Banjokô uma vida afastada da órbita opressora da escravidão. Além disso, evidencia que sua busca por autodefinição lhe renderia a possibilidade de contar mais tarde ao filho Omotunde, em primeira pessoa, uma outra história.

Nesse viés, vale lembrar que o romance é ambientado no século XIX, período histórico em que as mulheres brancas estavam fadadas a permanecer dentro de casa, cuidando dos afazeres domésticos, dos filhos e do marido. Ora, desse modo, Kehinde, subverte duplamente as normas estabelecidas, primeiro por ser mulher negra, destinada à escravidão, mas livrar-se dela com a intervenção de Oxum — a estatueta cheia de ouro e pedras preciosas. É o presente de Agontimé que lhe garante a compra da carta de alforria e algumas economias para administrar o próprio negócio, com o apoio de Fatumbi, escravizado malê, que cuidava da contabilidade da empresa. Inclusive, é Fatumbi, que mais tarde lhe apresenta à organização dos muçurumins, escravizados muçulmanos responsáveis pelo Levante dos Malês no ano de 1835, na cidade de Salvador/BA.

Assim, depois de alcançar a liberdade pela benção de Oxum, Kehinde retoma a rota ancestral da sua vida, tendo em vista a recuperação de suas raízes africanas, arraigadas em um lar feminino, uma vez que o romance não menciona uma infância marcada pela convivência com figuras masculinas mais velhas, como avô, pai ou tio.

Ademais, o fato dela vir de uma casa de mulheres e alcançar a liberdade por intermédio de Oxum, revela a potência coletiva feminina na (trans)formação de um pensamento emancipatório contra as formas opressoras que atravancavam o itinerário das mulheres negras e de seu povo. Ao voltar-se para as suas origens identitárias, compostas majoritariamente por mulheres seguidoras de orixás e voduns, Kehinde burla a lógica eurocêntrica branca, cristã e patriarcal imposta às mulheres escravizadas.

A postura feminista de Kehinde é ampliada pela convivência com mulheres fortes como Esméria, a presença simbólica de Oxum e posteriormente, o envolvimento com os muçurumins (ela é peça importante para as discussões), a temporada que passa com Mãezinha (mãe-de-terreiro) em Vera Cruz, a experiência na Casa das Minas, em São Luís, com a iniciação nos voduns e tantos outros lugares que ela visita no Brasil em busca do filho Omotunde e depois os

anos finais na África. Todos esses encontros são fundamentais para guiar a trajetória de Kehinde ao coração da África, num resgate contínuo de religiosidade e amorosidade com o seu povo.

De todo modo, aproximando as protagonistas Dandara e Kehinde, percebe-se que suas trajetórias revelam marcas do feminismo negro na luta contra os mecanismos de dominação, porque elas não apenas expõem situações de opressão, primeiro estágio da luta, mas se envolvem e lideram eventos de protestos, subversão e rebelião. Logo, rompem os limites pragmáticos da escravidão a partir do enfrentamento de desafios e descobertas pela recuperação da sua face africana e/para manutenção de um presente humanizado para si, o outro e o nós.

Ainda nessa perspectiva, há uma máxima oriental que diz que sem “sem lama não há lótus”. Isto posto, sem a história de opressão⁹ das mulheres negras não há feminismo negro. Por conseguinte, na lama da violência e do sofrimento, o pensamento feminista negro germina como teoria social crítica a fim de revelar o desempenho dos conceitos de raça, classe, gênero e sexualidade na retroalimentação dos sistemas de opressão. Por isso, nos romances *As lendas de Dandara* e *Um defeito de cor*, compreende-se que as perspectivas do feminismo negro é vereda para Dandara e Kehinde atuarem na agência, conhecimento e mudança da própria realidade. De romperem a dicotomia objeto-sujeito, ou seja, de tornarem-se a oposição absoluta do que o projeto colonial predeterminou.

À vista disso, fica patente que o cerne do pensamento feminista negro é insistir para que o viés masculinista no pensamento social e político negro, o viés racista na teoria feminista e o viés heterossexista sejam corrigidos a partir da luta de mulheres negras. Nesse viés, Dandara e Kehinde envolvem-se em situações voltadas para as emergências coletivas de seu tempo: a abolição da escravidão e a reivindicação por condições de vida dignas para os escravizados e seus descendentes. Assim, a teórica feminista e ativista antirracista norte-americana bell hooks (2019c) em sua obra *Teoria feminista: da margem ao centro* aponta que:

[...] A luta feminista ocorre a qualquer época onde quer que uma mulher ou um homem se erga contra o sexismo, contra a exploração sexista e a opressão. O movimento feminista acontece quando grupos de pessoas se reúnem em torno de uma estratégia organizada no intuito de combater o patriarcado (hooks, 2019c, p. 16).

Além disso, o feminismo negro espera contribuir para uma nova conceituação das relações sociais de dominação e resistência, ou seja, a análise e a criação de inventivas respostas à injustiça, aponta a socióloga afro-estadunidense Patrícia Hill Collins (2019).

⁹ Opressão é um termo que descreve qualquer situação injusta em que, sistematicamente e por um longo período, um grupo nega a outro grupo o acesso aos recursos da sociedade (COLLINS, 2019, p. 33).

Outrossim, o feminismo negro como movimento político, surge de forma embrionária no século XIX, a exemplo do discurso histórico de Sojourner Truth (1797-1883), uma das mais famosas abolicionistas negras dos Estados Unidos, na segunda convenção anual do movimento pelos direitos das mulheres, em Akron, no ano de 1852. Em sua fala, a ativista negra desconstruiu o termo *mulher* usando suas próprias experiências de vida para desafiá-lo em: “E eu não sou uma mulher?”, depois de não somente sobreviver, mas emergir triunfante a dinâmica opressora das políticas coloniais, e ainda assim não ser beneficiada pelas prerrogativas da feminilidade branca, uma vez que a escravidão naturalizou que a mulher negra fosse explorada como trabalhadora de campo, em atividades domésticas, como reprodutora e como objeto de assédio sexual. Ou seja, a mulher negra é o outro do Outro.

Nesse sentido, bell hooks (2019a, p. 252) explica que “aos olhos do público branco do século XIX, a mulher negra era uma criatura indigna de receber o título de mulher; ela era um mero bem material, uma coisa, um animal”. Tanto que um homem branco gritou para Sojourner Truth: “Eu não acredito que você é realmente uma mulher”, enquanto as mulheres brancas julgavam inadequado uma mulher negra falar em uma plataforma pública.

De todo modo, esses acontecimentos expressam o desprezo e o desrespeito dos Estados Unidos pela mulheridade negra. No Brasil, observa-se postura semelhante com as mulheres negras da colônia (e do tempo presente?), por isso, conseqüentemente, a luta das protagonistas dos romances *As lendas de Dandara* e *Um defeito de cor*, traz em seu bojo, a reivindicação por uma experiência emancipadora, para além da sistematização existencial emoldurada pelo homem branco. Ou seja, elas lutam contra a objetificação da mulher negra como o Outro. Nesse viés:

Nos Estados Unidos, afirma a crítica feminista negra Barbara Christian, “a mulher africana escravizada se tornou a base da definição do *Outro* em nossa sociedade”. Manter imagens de mulheres negras estadunidenses como o Outro justifica ideologicamente a opressão de raça, gênero e classe. Essas e outras formas de opressão são atravessadas por certas ideias básicas. Uma dessas ideias consiste no pensamento binário que categoriza pessoas, coisas e ideias segundo as diferenças que existem entre elas. Por exemplo, cada termo dos pares branco/preto, masculino/feminino, razão/emoção, cultura/natureza, fato/opinião, mente/corpo e sujeito/objeto tem significado apenas em *relação* a sua contraparte.

Outra ideia básica diz respeito a como o pensamento binário dá forma à compreensão da diferença humana. Nesse pensamento, a diferença é definida em termos opostos. Uma parte não é simplesmente diferente de sua contraparte; é inerentemente oposta a seu “outro”. Brancos e negros, homens e mulheres, pensamento e sentimento não são partes contrárias e complementares — são entidades fundamentalmente diferentes que se relacionam apenas como opostos. Não é possível incorporar o sentimento ao pensamento nem fazê-los funcionar em conjunto, porque nesse tipo de

pensamento binário, definido em termos opostos, o sentimento retarda o pensamento e os valores obscurecem os fatos (COLLINS, 2019, p. 136-137).

Por isso, no pensamento binário, a mulher negra é objetificada como o Outro e vista como um objeto a ser manipulado e controlado. Assim, em oposição a lógica da objetificação, institui-se o feminismo negro. Sua atuação manifesta-se abertamente pela emancipação da identidade feminina negra e pela recuperação e agência de mulheres negras, cujo desempenho foi e ainda é obscurecido pelos grupos dominantes. Nessa linha, o feminismo negro é marcado pelo caráter múltiplo e multifacetado das mulheres negras, pois toda forma de experiência é considerada importante na construção de uma pauta coletiva que atenda aos variados anseios do movimento.

A partir dessas considerações, avalia-se que as histórias de Dandara e Kehinde fazem parte do pensamento feminista negro, pois evidenciam a luta por sobrevivência em um rigoroso contexto de opressão. Além disso, os romances reivindicam e constroem conhecimentos sobre a trajetória de heroínas negras que viveram (e ainda vivem?) um complexo de invisibilização. Sabe-se que a política escravagista delegou diferentes formas de supressão às mulheres negras, inclusive, de suas ideias, pois a ideologia colonial era racista, sexista e vista como natural, normal e inevitável. Isso significa que as mulheres negras não tinham o direito de tomar decisões sobre sua própria vida e a dos seus filhos e, por isso, deveriam permanecer caladas e submissas ao domínio masculino.

Entretanto, o itinerário de Dandara e Kehinde sinaliza a existência de uma outra história. A jornada das protagonistas percorre o rio caudaloso da escravidão a fim de encontrar um lugar positivo para si mesmas, em resistência à objetificação como o Outro, isto é, distante de uma percepção essencializada e única da colonização, marcada por silêncio e repressão.

2.2 As heroínas com rosto africano: Dandara e Kehinde

O colonialismo promoveu a superioridade da civilização europeia no mundo. Assim, toda e qualquer manifestação cultural nativa era considerada inferior, primitiva e selvagem, digna de ser extirpada. Por isso, nas sociedades pós-coloniais, o sujeito e o objeto pertencem irrevogavelmente a uma hierarquia em que o oprimido é determinado pela superioridade moral do dominador. É a retórica do Sujeito e do Outro, do dominador e do subalterno (BONNICI, 1998).

No *corpus* desta pesquisa, no entanto, observa-se algumas estratégias que as protagonistas Dandara e Kehinde utilizam para desvencilhar-se da posição do Outro. Táticas que mobilizam para fugir da condição de semoventes, isto é, para se transformar em sujeitos politicamente conscientes que enfrentam o opressor com antagonismo perseverante.

Em *As lendas de Dandara*, narrativa em 3ª pessoa, o enredo estrutura-se em torno das reações da protagonista Dandara aos relatos diversos dos quilombolas resgatados da escravidão, que incluíam desde a travessia nos navios tumbeiros, o trabalho forçado nos engenhos de açúcar, nos serviços domésticos, até os estupros das mulheres negras. Essas histórias de dor funcionam para Dandara como o ímpeto necessário para treinar os quilombolas em ataques de vingança aos colonizadores e na defesa pelo território de Palmares.

Já em *Um defeito de cor*, Kehinde, narradora em 1ª pessoa, relata as memórias da sua vida, desde a travessia no navio tumbeiro, a morte dos familiares, as vivências como escravizada, o nascimento dos filhos, as histórias amorosas, a luta pela liberdade, a participação em rebeliões, as andanças no Brasil em busca do filho perdido, a volta à África e novamente o retorno ao Brasil. Em síntese, Kehinde representa a metáfora da diáspora no Atlântico Negro. No mais, tais experiências estimulam na protagonista uma postura combativa por justiça social.

Nesse viés, as supressões observadas e vividas na colônia são para as protagonistas Dandara e Kehinde os estímulos de idealização para uma trajetória visionária — distante das imagens de controle¹⁰ da condição da mulher negra. Assim, se os caminhos da escravidão instituíam definições negativas, a saída era buscar nos saberes ancestrais, especialmente, no que diz respeito às mulheres da África, elementos culturais que pudessem ajudar na elaboração de posições alternativas às imagens predominantes da condição de mulheres negras da colônia, que na conjuntura de escravizadas, deveriam atuar nos papéis de cozinheira, arrumadeira, faxineira, ama de leite, escrava de ganho, dama de companhia etc.

Mas afinal, como elas fazem isso nos romances? Através de estratégias de cunho simbólico e combativo. A sabedoria mítica africana acredita que a vida humana é marcada ciclicamente, do mundo dos vivos ao mundo dos ancestrais e vice-versa. Assim, Dandara descobre nos sonhos com Iansã e no cuidado de Bayô o apoio necessário para subverter a ordem colonial, já Kehinde encontra nas lembranças das mulheres da família (avó, mãe e irmã), nas

¹⁰ Em seu livro *Pensamento Feminista Negro*, Collins (2019), aponta que as imagens de controle representam a dimensão ideológica do racismo e do sexismo e que são historicamente construídas como uma forma de controlar o comportamento e os corpos de mulheres negras, dificultando os processos de subjetivação dessas mulheres, sua autonomia e também o exercício pleno da cidadania. Dessa forma, “para as mulheres negras, resistir fazendo algo que “não se espera” delas não seria possível se não rejeitassem as *mammies*, as matriarcas e outras imagens de controle” (COLLINS, 2019, p. 181). Em outras palavras, desafiar essas imagens de controle é um dos temas principais do pensamento feminista negro.

conversas com Esméria e na proteção de Oxum o suporte epistemológico para a composição de um projeto de vida voltado ao lar ancestral. A partir desse aparato religioso e afetivo, cabe às heroínas a promoção de intervenções implícitas e explícitas na estrutura escravagista. Daí as formas de resistência ativa e passiva mencionadas no capítulo 4, pois somente a sucessão de diferentes enfrentamentos provocaria a longo prazo o enfraquecimento e conseqüentemente, o fim da escravidão.

À vista disso, Dandara e Kehinde demonstram que as circunstâncias do colonialismo estimularam a consciência de luta feminista como esfera da liberdade, na qual se desenvolve a **subjetividade negra radical** das heroínas, conceito apresentado por bell hooks (2019b) em *Olhares negros: raça e representação*. Segundo a autora, a subjetividade negra radical concretiza-se no modo de viver não-conformista de mulheres negras, no cultivo da “selvageria”, isto é, o “[...] desejo interior de se rebelar, de ir contra a corrente, de se desviar do rebanho” (hooks, 2019b, p. 110). Essa selvageria é colocada para as mulheres negras como uma estratégia de sobrevivência, melhor dizendo, da necessidade de posicionar-se no mundo com seriedade, enfatizar seu poder intelectual e combater o rebaixamento estrutural das mulheres como parte integrante das minorias.

Ora, nessa perspectiva, o trabalho das autoras Jarid Arraes e Ana Maria Gonçalves decorre da reivindicação da selvageria, pois, “se as escritoras negras de ficção não são capazes de expressar a natureza mais selvagem, as dimensões mais radicais de si mesmas de maneira estável e proveitosa, é improvável que criem personagens que “se comportem mal” e floresçam” (hooks, 2019b, p. 111). Assim, tal sentimento revogado pelas autoras, transforma o silêncio em fala, a passividade em ação. Isso explica, as particularidades “selvagens” que interpelam as protagonistas em relação a temas diversos como amor, família, maternidade, liberdade, autonomia, escravidão etc, ou seja, de sujeitos complexos que incorporam múltiplas posições e estão, portanto, dispostos a romperem uma noção de identidade essencial fixa e submissa, como previa a lógica colonial. Por esse motivo, Dandara e Kehinde são heroínas com rosto africano.

O termo “herói com rosto africano” foi elaborado pelo psicoterapeuta e historiador norte-americano Clyde Ford (1999), em livro do mesmo nome, no qual ele analisa os mitos da África como forma de recuperação da força-agenciadora dos africanos e seus descendentes na/da diáspora¹¹ negra. Daí o propósito de examinar essa sucessão de acontecimentos numa

¹¹ “Diáspora é uma palavra usada frequentemente para indicar o deslocamento forçado de milhões de africanos de sua pátria durante os quatrocentos anos de tráfico de pessoas pelo Atlântico. Significa literalmente plantar sementes por dispersão, e é uma descrição poética da jornada heroica do povo africano. Ainda assim a escravidão não foi a primeira nem a única diáspora africana; as outras talvez tenham tido um significado mítico muito maior. [...] Nesse processo evolutivo não faltou perseverança, uma das lições da jornada do herói”. (FORD, 1999, p. 41).

perspectiva semelhante a viagem épica do herói ou de uma heroína; a partir dessa ideia, Ford (1999, p. 32) afirma que “[...] numa outra leitura, os mitos são absolutamente verdadeiros – não como fatos, mas como metáforas; não como física, mas como metafísica. Porque a reflexão mitológica começa onde para a investigação científica”. Dessa forma, ao abordar a experiência dos afro-descendentes pela mitologia, o autor espera mostrar que o herói com rosto africano é aquele que sobreviveu à travessia, resistiu às condições precárias da barriga da fera — os navios negreiros e a escravidão em si — para se libertar com as suas próprias mãos e lutar por justiça e autonomia no outro lado do mundo.

Os acontecimentos citados pelo autor envolvem a jornada das heroínas Dandara e Kehinde, no que diz respeito à saída da África, aos desafios da escravidão no Novo Mundo e ao regresso no lar ancestral. Nessa condição, infere-se que Dandara e Kehinde encaixam-se no trajeto descrito pelo autor tendo em vista as três ações principais do(a) herói(na): partida, conquista e regresso, mas também porque suas aventuras são mais do que o enredo da história, elas falam, por metáforas, da aventura humana pela vida. Em outras palavras, “os desafios do herói [heroína] são nossos, as inevitáveis transições que cada um de nós enfrenta na vida: nascimento, amadurecimento, entraves, conquistas, dor, prazer, casamento, envelhecimento e morte” (FORD, 1999, p. 31).

O autor ainda enfatiza que esses desafios levam o(a) herói(na) para dentro de si, em uma percepção dialógica com o mundo que o cerca, conseqüentemente, o leitor pode envolver-se em viagem semelhante também, ao se deparar nos romances com as chamadas questões eternas da humanidade: qual a relação entre a vida humana e o grande mistério do ser por trás de toda vida? Como devo entender a relação entre o planeta que habito e o Cosmo em que me encontro? Como devo vencer as etapas da minha vida? E como minha vida se harmoniza com a sociedade em que vivo? A mitologia é a forma encontrada para viver essas respostas e depois transmiti-las aos que virão — e essa é a trajetória do(a) herói(na), o grande símbolo de renovação e transformação na história da humanidade.

Logo, partindo da premissa que o(a) herói(na) oferece a compreensão da sociedade que o gerou, e, tendo em vista o Brasil, um país vasto, múltiplo e diversificado, espera-se encontrar nos romances nacionais variadas representações do herói. No entanto, isso não é verdade, como mostra Regina Dalcástagne (2008) em seu artigo “Quando o preconceito se faz silêncio: relações raciais na literatura brasileira contemporânea”¹². Em seu trabalho ela aponta que os

¹² Em sua pesquisa, a autora contabilizou 258 romances brasileiros, publicados pelas três editoras de maior prestígio no país: Companhia das Letras, Record e Rocco. No conjunto, são 165 escritores diferentes, sendo que os homens representam 72,7% do total de autores publicados. Mas a homogeneidade racial é ainda mais gritante:

romances brasileiros trazem um recorte particular de autores e personagens: a maioria deles masculinos, brancos, cristãos, de médio e/ou alto poder aquisitivo.

Desse modo, a partir de qual(is) vertente(s), então, essas obras dialogam com a população brasileira? Pois de acordo com o IBGE (2019), 42,7% dos brasileiros se declararam como brancos, 46,8% como pardos, 9,4% como pretos e 1,1% como amarelos ou indígenas, já o número de mulheres no Brasil é superior ao de homens, ou seja, a população brasileira é composta por 48,2% de homens e 51,8% de mulheres. Isso sem falar nos níveis de desigualdade social que assolam ainda mais a população de cor ou raça preta ou parda, que segundo o IBGE (2019), tem registrado maiores taxas de desocupação e menores rendimentos médios.

Comparando os dados acima do IBGE (2019)¹³ aos resultados do artigo de Dalcástagne (2008), confirma-se a discrepância entre o retrato do país e o cenário literário, uma vez que os homens representam 72,7% do total de autores publicados, sendo que 93,9% dos autores e autoras estudados são brancos e também somam 79,8% das personagens, em números de protagonistas, as personagens brancas também são recorrentes. Por isso, esses números são desencadeadores das seguintes questões: definir nos romances quem pode ser o(a) herói(na) e sua perspectiva social, seria uma forma de legitimar as reminiscências do colonialismo no país? Ou seja, a manutenção hierárquica do Sujeito e do Outro, do dominador e do subalterno? De igual modo, não apresentar nos romances, por exemplo, mulheres negras, em situações que elas conseguem enfrentar os desafios da vida e deles saírem vitoriosas, seria uma forma de continuar insinuando sua suposta desumanidade? De continuar condicionando-as à papéis de fracas, ignorantes, submissas e outras qualidades pejorativas, como nos primórdios da escravidão?

Em contrapartida, a partir dessas provocações, verifica-se que Dandara e Kehinde sinalizam um caminho de transgressão às recorrências encontradas por Dalcástagne (2008). Elas exibem o reverso da história, ao se apresentarem nas narrativas, de forma inovadora, isto

são brancos 93,9% dos autores e autoras estudados (3,6% não tiveram a cor identificada e os “não-brancos”, como categoria coletiva, ficaram em meros 2,4%). Se esses dados são assustadores, mais ainda é a predominância da cor da personagem nos romances: os brancos somam 79,8% das personagens, 3 contra apenas 7,9% de negros e 6,1% de mestiços – os restantes incluem indígenas, orientais e personagens sem indícios de cor ou não humanas. Em 56,6% dos romances, não há nenhuma personagem não-branca. Em apenas 1,6%, não há nenhuma personagem branca. E dois livros, sozinhos, respondem por mais de 20% das personagens negras. Dalcástagne (2008, p. 208) ainda aponta que “além de reduzida, a presença negra e mestiça entre as personagens é menor ainda quando são focados os protagonistas e, em especial, os narradores. Os negros são 7,9% das personagens, mas apenas 5,8% dos protagonistas e 2,7% dos narradores”.

¹³ Optou-se por trazer dados atuais do IBGE (2019), todavia, os dados do IPEA (2008), ano de publicação do artigo de Dalcástagne, indicavam, segundo as projeções demográficas que, até o fim de 2008, os negros e pardos seriam maioria entre a população. Ou seja, o Brasil não é um país de brancos como tenciona o imaginário nacional, entre outras características apontadas. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com_content&view=article&id=1191:reportagens-materias&Itemid=39> Acesso em: 25 jul.2021.

é, no papel de agentes que surpreendem o patriarcado, tomam seu lugar autônomo no mundo colonial e contabilizam “[...] assim, a coragem, a sagacidade, a sabedoria, a força, a determinação, a fé, o amor, a compaixão e muitos outros traços que o herói [heroína] demonstra para responder aos desafios da jornada [que] simbolizam aqueles recursos pessoais a que todos nós devemos recorrer para enfrentar os desafios da vida” (FORD, 1999, p. 31). Em outras palavras, confirma-se que Dandara e Kehinde promovem uma viagem ao âmago do seu *self*, numa perspectiva autodefinidora, outrora não permitida pelos colonizadores.

No papel de heroínas com rosto africano, elas consagram a sabedoria mítica da África como chama para iluminar as armadilhas opressoras de gênero, raça e classe nas mais diferentes esferas de atuação do colonialismo e assim sinalizam às mulheres negras que elas podem seguir as pistas deixadas por elas, ou seja, suas jornadas expandem uma representatividade emancipatória, fonte de inspiração, como aponta Ford (1999), ao relatar que o [a] herói [heroína] com rosto africano tem muito em comum com os [as] heróis [heroínas] de todas as épocas e de todas as terras, levando em consideração, que a busca do herói não se submete às particularidades de tempo e espaço e que os desafios da viagem do (a) herói (na) dialoga com questões da humanidade:

[...] Dito com simplicidade, a busca [a trajetória de vida] do herói é orquestrada em três movimentos: um herói é convocado a deixar o chão familiar e aventurar-se em terras desconhecidas; lá, o herói encontra forças estupendas e, com auxílio mágico, obtém uma vitória decisiva sobre o temível desconhecido; a seguir, de posse dessa dádiva, o herói volta para sua terra de origem. Partida, conquista, regresso — a evidência desses três movimentos está exposta em todas as aventuras do herói africano. E a mitologia africana pinta com cores próprias a carreira do herói. Nessa viagem, o[a] herói[na] com rosto africano pode auxiliar-nos a transpor as vicissitudes da vida: ajudar-nos a encontrar força e coragem onde imaginávamos encontrar apenas fraqueza e medo; a nos aventurarmos mais fundo em nós mesmos onde imaginávamos apenas resvalar durante a vida inteira; despertar nossos deuses onde imaginávamos combater nossos demônios. (FORD, 1999, p. 49).

À vista disso, nos romances *As lendas de Dandara* e *Um defeito de cor* verifica-se que as heroínas são convocadas a deixar a África, Dandara atendendo aos propósitos de Iansã, Kehinde por uma captura forçada. Entretanto, ambas são lançadas para aventurar-se em terras desconhecidas. No Brasil lutam por liberdade e, com o auxílio de suas orixás protetoras, alcançam vitória decisiva sobre a trágica escravidão. Kehinde consegue comprar a carta de alforria com as pedras preciosas que estavam escondidas na estatueta de madeira de Oxum, e mais tarde, já estabelecida financeiramente, regressa a sua terra natal. Já Dandara luta até o fim pela guarda de Palmares, sempre com Iansã ajudando-a formular as melhores estratégias de

guerra. E quando o Quilombo é definitivamente destruído pelos homens brancos, ela decide por meio de uma fuga mística, retornar ao seu lar definitivo: os braços de Iansã.

Dandara e Kehinde, portanto, direcionam suas ações para libertar a si mesmas, a outras mulheres negras e aos homens negros também. Não estão interessadas em promover ideias monolíticas sobre a experiência de ser mulher negra ou apenas celebrar como conseguiram superar os mecanismos de opressão. Mais do que isso, querem evidenciar a complexidade e diversidade de suas experiências, como fizeram para reivindicar políticas e formas de ser não conformistas, mas também querem mostrar os erros que cometeram, as contradições, suas limitações e forças. De todo modo, expressam como não ficaram estáticas diante da ordem colonial, isto é, da condição de vítima que aceita o destino que lhe é imposto sem nenhum questionamento, sem nenhum protesto organizado, sem articular de forma coletiva a sua raiva e fúria.

2.3 As lendas de Dandara e *Um defeito de cor*: um projeto de emancipação

Os romances *As lendas de Dandara* (2016) e *Um defeito de cor* (2016) configuram-se como um projeto de emancipação na medida em que oferecem histórias de reparação e ressignificação política acerca da atuação do povo negro no Brasil. Nesse sentido, o pensamento feminista negro faz parte de um projeto de justiça social, pois se o racismo e o preconceito constroem esquecimentos propositais na História, no que diz respeito à autonomia e luta de mulheres negras no período colonial, Jarid Arraes e Ana Maria Gonçalves por meio de suas obras, questionam essa ordem hierárquica e estática da escravidão reforçada pelo discurso oficial.

Por conseguinte, esse projeto de emancipação exerce uma ação transformadora capaz de (re)inventar um mundo acolhedor para as mulheres negras, numa perspectiva de humanização histórica por via da literatura. A escrita consolida-se, então, como uma ferramenta de sobrevivência. Nesse viés, a ativista chicana Glória Anzaldúa (2000, p. 234) aponta que “escrever é perigoso porque temos medo do que a escrita revela: os medos, as raivas, a força de uma mulher sob uma opressão tripla ou quádrupla. Porém neste ato reside nossa sobrevivência, porque uma mulher que escreve tem poder. E uma mulher com poder é temida”. Além do mais, segundo a autora “nunca vi tanto poder para motivar e transformar os outros como aquele presente na escrita de mulheres de cor” (ANZÁLDUA, 2000, p. 234). Justamente nesse poder de identificação reside a força de angariar outras mulheres para a libertação. Para essas

mulheres, a transformação não passa somente pela leitura das obras, mas pelo incentivo delas também inserirem no papel suas histórias sucateadas pela opressão, pois “mesmo se estivermos famintas, não somos pobres de experiência” (ANZÁLDUA, 2000, p. 235).

Seguindo essa lógica, as autoras Jarid Arraes e Ana Maria Gonçalves acolhem as histórias de Dandara e Kehinde e projetam suas reivindicações no cenário nacional. Mostram que elas foram heroínas que lutaram para sobreviver e trazer a África para o centro de suas vidas, depois de terem sido arrancadas de lá, ainda que fosse pela presença simbólica de seus ancestrais e orixás. Nessa perspectiva, tanto as protagonistas quanto as autoras são apresentadas como mulheres negras sujeitos do discurso e não apenas objeto de análise do Outro. Em outras palavras, a escrita de Arraes e Gonçalves revela a continuidade da luta pela libertação.

As autoras transformam a memória das heroínas Dandara e Kehinde em identidades de resistência para as comunidades negras. Através de suas atuações recriam o passado da era colonial a fim de postular um presente e futuro mais justo, especialmente, para as mulheres negras, que estão ainda mais distantes que os homens negros de uma perspectiva de vida libertária e autônoma. De acordo com a ativista bell hooks (2019b) os diferentes relatos da experiência das mulheres possibilitam a outras mulheres o encontro consigo mesma como sujeitos complexos que incorporam múltiplas posições — desenvolve uma nova maneira de ser mulher. Nesse viés, ela aponta que:

A ficção contemporânea de mulheres negras focada na construção da identidade e do *self* abre um novo território em que são claramente nomeadas as maneiras como as estruturas de dominação, racismo, sexismo e exploração de classe oprimem e tornam praticamente impossível que as mulheres negras sobrevivam se não se comprometerem com uma resistência em algum nível. **Nomeando corajosamente as condições da opressão e as estratégias pessoais de resistência, tal escrita possibilita que a mulher negra leitora que ainda não o fez se questione, ou reforça criticamente os esforços daqueles leitores que já estão envolvidos na resistência** (hooks, 2019b, p. 112, grifos nossos).

Essa escrita, permite, portanto, a participação ativa das mulheres, seja pelo questionamento da realidade vivenciada, seja pela convocação de assumir sua voz como parte da resistência. Por isso, verifica-se que Jarid Arraes e Ana Maria Gonçalves inserem seus romances *As lendas de Dandara* e *Um defeito de cor* numa esfera de emancipação cuja força redentora é capaz de (r)essignificar histórias de dor em destinos heroicos. Tencionando ser um convite de duplo sentido, as obras tanto alcançam recém-adeptos quanto fortalecem as demandas dos leitores já envolvidos nesse processo de transgressão. Nas tessituras da

experiência literária isso implica, simultaneamente, mudança do ponto de vista da definição do feminino no período colonial e dizibilidade da autoria negra na literatura brasileira.

Ademais, Jarid Arraes e Ana Maria Gonçalves experimentam por meio de suas narrativas, novas potencialidades e potências, pois através da escrita encontram coragem para ver, sentir, falar e ousar os sonhos como caminhos para a liberdade. Suas protagonistas, Dandara e Kehinde emergem como a transformação do silêncio (imposto pela colonização) em linguagem e ação. Na luta contra a tirania do silêncio, elas se levantam como heroínas dispostas a revelarem a luz que as guia – o destino preservado por suas orixás rumo à emancipação de seus corpos e mentes. Posto isto, Audre Lorde (2019) em sua obra *Irmã Outsider* pergunta às mulheres se elas têm feito o seu trabalho — de apresentar ao mundo tudo o que precisam dizer para não adoecer e morrer sufocadas pelo silêncio, ainda que sintam medo de falar:

Em nome do silêncio, cada uma de nós evoca a expressão de seu próprio medo — o medo do desprezo, da censura ou de algum julgamento, do reconhecimento, do desafio, da aniquilação. Mas, acima de tudo, penso que tememos a visibilidade sem a qual não vivemos verdadeiramente. Neste país, onde diferenças raciais criam uma constante, ainda que velada, distorção de visões, as mulheres negras, por um lado, sempre foram altamente visíveis, assim como, por outro lado, foram invisibilizadas pela despersonalização do racismo. Mesmo dentro do movimento social das mulheres, nós tivemos que lutar, e ainda lutamos, por essa visibilidade, que é também o que nos torna mais vulneráveis — a nossa negritude. Para sobrevivermos na boca desse dragão que chamamos de América, tivemos de aprender esta primeira lição, a mais vital: que nossa sobrevivência nunca fez parte dos planos. Não como seres humanos. Incluindo a sobrevivência da maioria de vocês aqui hoje, negras ou não. E essa visibilidade que nos torna mais vulneráveis é também a fonte de nossa maior força. Porque a máquina vai tentar nos reduzir a pó de qualquer maneira, quer falemos, quer não. Podemos ficar eternamente caladas pelos cantos enquanto nossas irmãs e nós somos diminuídas, enquanto nossos filhos são corrompidos e destruídos, enquanto nossa terra é envenenada; podemos ficar caladas a salvo nos nossos cantos, de bico fechado, e ainda assim nosso medo não será menor (LORDE, 2019, p. 53-54).

Nessa perspectiva, observa-se que o medo faz parte da herança cultural de submissão imposta há anos para as mulheres. É a voz que insiste em dizer que elas não podem falar porque não serão escutadas ou compreendidas pelos que estão no poder. Lorde (2019), no entanto, subverte essa lógica: convida as mulheres a transformarem a vulnerabilidade do medo em força, a exercitarem a palavra-mundo como instrumento de autonomia e poder, designando a cada passo dado, uma nota de resiliência e perseverança. Na transformação do silêncio em ação, assim como Lorde (2019), Arraes e Gonçalves tanto questionam as posições hierárquicas quanto ressignificam a linguagem usada para macular a imagem de mulheres negras ao longo

da História a fim de que mais mulheres possam encontrar a si próprias, em vez de deixar ser definidas pelos outros ou deixar que eles falem por si.

Quando Jarid Arraes e Ana Maria Gonçalves tomam a palavra para apresentar heroínas com rosto africano, a perspectiva, comumente adotada na literatura, deixa de ser eurocêntrica e passa, portanto, a apresentar a mística palmarina associada à liberdade, unidade e diversidade. Há, nessa lógica, um projeto político, pessoal, social e de todos. Por isso, denominado um projeto de emancipação. Em outras palavras, tanto Arraes quanto Gonçalves são visionárias e insatisfeitas com a ordem intelectual vigente, pensam além dos limites do racismo e dos sistemas de opressão. Como resposta a essa dinâmica, produzem quilombos-palavra, cada qual a seu modo e propósito no âmbito literário.

Assim, entre as demandas suscitadas pelas autoras em seus quilombos-palavra, observam-se: a) manutenção da liberdade; b) acesso à terra/negócio para produzir sua subsistência e c) autodeterminação para gerir sua própria vida. Essas características fazem parte do projeto de vida das protagonistas e, consolidam, então, a idealização de uma comunidade de iguais na diferença. Desse modo, *As lendas de Dandara* e *Um defeito de cor* dispostas como projeto de emancipação visam uma cidadania para todos os brasileiros. Apresentam-se como um projeto de equidade que vigora com base na ética do respeito e resgate da dignidade humana.

Nesse viés, os quilombos-palavras de Jarid Arraes e Ana Maria Gonçalves se colocam como instrumento de recuperação das vozes silenciadas. Primeiro pela intenção autoral, ao resgatar mulheres apagadas do contexto histórico, depois pela forma como as obras são recebidas pelo leitor e como elas o ajudam a preencher as lacunas do período colonial. Mas para isso acontecer, o leitor precisa identificar as marcas que constroem essas heroínas como personagens inquietas — mulheres negras que não se enquadram à lógica escravagista. Dessa imersão, espera-se produzir na contemporaneidade, a identificação emancipatória do sujeito através da experiência literária.

Os romances representam, então, a possibilidade de uma existência menos desumanizada, na qual, mulheres negras encontram um caminho para contar a *sua história*, organizar seus pensamentos e dar um destino às suas inquietações e anseios, de modo que eles possam ser enunciados e agregados à poética da humanidade. Nesse viés, Ana Maria Gonçalves (2016, p. 16) diz: “acredito que poderia assinar este livro como sendo uma história minha, toda inventada”, ou seja, a autora identifica-se com a história de Kehinde, dada as circunstâncias da busca por si mesma. Além disso, de acordo com a autora:

Um defeito de cor é fruto da serendipidade. Ele não só contém uma história, como também é consequência de uma outra história que, depois de pensar bastante, percebi que não posso deixar de contar. Até poderia, mas, além de não estar sendo honesta, também estaria escondendo o que ajuda a fazer deste livro um portador de histórias especiais. A primeira destas histórias aconteceu em janeiro de 2001, dentro de uma livraria. Eu estava na seção de guias de viagem procurando informações detalhadas e ilustradas sobre a cultura, o povo, a história e, principalmente, a música de Cuba. Separando alguns guias para ver com calma, vários deles, como peças de dominó, caíram da prateleira, e consegui segurar apenas um, antes que fosse ao chão. Era *Bahia de Todos os Santos — guia de ruas e mistérios*, do Jorge Amado. Foi aí que aconteceu a primeira serendipidade¹⁴. Na época, eu estava cansada de morar em uma cidade grande, cansada da minha profissão, tinha acabado de me separar e queria vida nova, em um lugar novo, fazendo coisas diferentes e, quem sabe, realizando um velho sonho: viver de escrever. Desde o dia em que o livro de Jorge Amado caiu nas minhas mãos, eu sabia que este lugar de ser feliz tinha que ser a Bahia (GONÇALVES, 2016, p. 9-10).

Percebe-se nesse trecho, que a vida da autora segue um ritmo semelhante ao de Kehinde: ambas são guiadas por um fio mágico chamado destino, ou melhor, serendipidade, como ela explica. De fato, a escrita para Ana Maria Gonçalves contabiliza uma missão – desvendar mistérios e apagamentos acerca da atuação de escravizados frente ao domínio colonial. Para isso, vale-se dos resquícios vivenciais da heroína Kehinde, figura importante para o desenrolar da Revolta dos Malês, em 1835. O ponto de partida é o ativista malê Alufá Licutã, citado no excerto anterior. Segundo a romancista, o escritor baiano Jorge Amado assinala em seu texto:

“(...) Do Alufá Licutã, quem conhece o nome, os feitios, o saber, o gesto, a face do homem?

Comandou a revolta dos negros escravos durante quatro dias e a cidade da Bahia o teve como seu governante quando a nação malê acendeu a aurora da liberdade, rompendo as grilhetas, e empunhou as armas, proclamando a igualdade dos homens. Não sei de história mais bela do que esta do povo malê, nem de revolta reprimida com tamanha violência.

A nação malê não era apenas a mais culta entre quantas forneceram mercadoria humana para o tráfico repugnante, em verdade os escravos provindos dessa nação alcançavam os preços mais altos, sendo não só os mais caros, também os mais disputados. Serviam de professores para os filhos dos colonos, estabeleciam as contas dos senhores, escreviam as cartas das iaiás, intelectualmente estavam bem acima da parca instrução dos lusos condes e barões assinalados e analfabetos ou da malta de bandidos degredados à longínqua colônia. O mais culto dos malês era o Alufá Licutã.

Levantaram-se os escravos, dominaram e ocuparam a cidade. Logo derrotados pelo número de soldados e pela força das armas, a ordem dos senhores furiosos foi matar todos os membros da nação malê, sem deixar nenhum. Homens, mulheres e crianças, para exemplo. Ordens executadas com requintes terríveis,

¹⁴ Serendipidade então passou a ser usada para descrever aquela situação em que descobrimos ou encontramos alguma coisa enquanto estávamos procurando outra, mas para a qual já tínhamos que estar, digamos, preparados. Ou seja, precisamos ter pelo menos um pouco de conhecimento sobre o que “descobrimos” para que o feliz momento de serendipidade não passe por nós sem que sequer o notemos (GONÇALVES, 2016, p. 9).

para que o exemplo perdurasse. Assim aconteceu. (...) Da revolta e de seu chefe pouco se sabe. No mais, o silêncio. É o caso de se perguntar onde estão os jovens historiadores baianos, alguns de tanta qualidade e coragem intelectual, que não pesquisam a revolta dos malês, não levantam a figura magnífica do chefe? (...) Tema para estudos históricos que venham repor a verdade, redimir a nação condenada, ressuscitar o alufá, retirá-lo da cova funda do esquecimento na qual o enterrou a reação escravagista. Tema para um grande romance...” (GONÇALVES, 2016, p. 10-11).

Ana Maria Gonçalves, portanto, aceita a provocação feita pelo escritor Jorge Amado, na obra *Bahia de Todos os Santos — guia de ruas e mistérios*. Essa imersão de uma obra na obra revela o poder da literatura sobre o leitor. Por isso, Gonçalves escreve um grande romance tendo como ideia norteadora a Revolta dos Malês, optando, no entanto, por evidenciar a atuação de Kehinde — guerreira africana, primeiramente para o suposto filho, o poeta Luis Gama e depois para a população negra, que, de modo geral, inspira-se na sua performance heroica, marcada por força, coragem e ousadia.

Dentro desse projeto de emancipação, notável na literatura de autoria negra, insere-se também o legado da autora Jarid Arraes. Segundo a cordelista, o livro *As lendas de Dandara* (2016, p. 10) destina-se “às heroínas do passado, por tornarem o presente possível”. Ou seja, a recuperação de guerreiras lendárias tanto sinaliza a projeção de um espaço menos hostil para as mulheres do tempo presente quanto a esperança ativa de uma mudança transgressora às mazelas do cotidiano.

Além do mais, esse gesto político que é a escrita, constitui-se para as autoras como um ato de insubordinação, já que mulheres negras não são esperadas na sociedade como escritoras, pois o discurso colonial construiu o estereótipo de que a mulher negra é apenas um corpo-mercadoria, um corpo útil para o trabalho doméstico, braçal e sexual, um corpo reprodutor a serviço dos interesses de outros corpos. Ou seja, historicamente, o corpo da mulher negra foi considerado incapaz de produzir conhecimento. Assim, o fazer-literário de Jarid Arraes e Ana Maria Gonçalves dialoga com os anseios da escritora e feminista lésbica Glória Anzaldúa (2000) na criação de territórios da escrita:

Por que sou levada a escrever? Porque a escrita me salva da complacência que me amedronta. Porque não tenho escolha. Porque devo manter vivo o espírito da minha revolta e a mim mesma também. Porque o mundo que crio na escrita compensa o que o mundo real não dá. No escrever coloco ordem no mundo, coloco nele uma alça para poder segurá-lo. Escrevo porque a vida não aplaca meus apetites e minha fome. Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você. Para me tornar mais íntima comigo mesma e consigo. **Para me descobrir, preservar-me, construir-me, alcançar autonomia.** Para desfazer os mitos de que sou uma profetisa louca ou uma alma sofredora. Para me convencer de

que tenho valor e que o que tenho para dizer não é um monte de merda. Para mostrar que *eu posso* e que *eu escreverei*, sem me importar com as advertências contrárias. Escreverei sobre o não dito, sem me importar com o suspiro de ultraje do censor e da audiência. Finalmente, escrevo porque tenho medo de escrever, mas tenho um medo maior de não escrever (ANZALDÚA, 2000, p. 232, grifos nossos).

Pode-se ainda acrescentar que as obras *As lendas de Dandara* e *Um defeito de cor* tanto funcionam para o alcance da autonomia das escritoras quanto estimulam em seus leitores a coragem para escrever sua própria história. Longe do medo silenciador, as obras constroem-se como manifestos do eu. Se a escrita é uma potente ferramenta para salvar mulheres do anonimato, da dor e do medo, o ato da leitura é a semente de um legado que não para de crescer, uma vez que muitas mulheres encontram na literatura o estímulo para fortalecer sua razão de ser e estar no mundo.

Nessa busca contínua pela compreensão de si mesma, as autoras materializam na escrita questões históricas, políticas, desejos, afetos e sonhos que permeiam suas experiências de vida, posto que Ana Maria Gonçalves e Jarid Arraes desejavam escrever e fazem dessa ação uma metáfora de enfrentamento às barreiras sociopolíticas. Em outras palavras, elas ocupam os lugares do discurso a fim de ratificar sua existência como sujeito da palavra, aquele que escreve, mas que antes era apenas descrito. Esse deslocamento de poder altera a ordem do jogo, ou melhor, expõe a regra do jogo, revelando as injustiças históricas que a civilização ocidental precisou cometer para subsidiar o colonialismo.

Com o intuito de se libertar por intermédio da escrita e oferecer ajuda a outras mulheres, as autoras constroem seus romances de acordo com suas experiências e expectativas pessoais. Jarid Arraes opta por lançar um projeto de emancipação voltado às exigências da indústria cultural, isto é, espera atender a uma das demandas que nasce no interior da militância política — a projeção de heroínas negras para a superação de um passado traumático, constantemente reencenado pelo racismo cotidiano.

Já Ana Maria Gonçalves apresenta ao leitor um “documento perdido” da História. Tenciona mostrar de que modo a representação literária é capaz de trazer verossimilhança à ficção. À vista disso, constrói seu quilombo-palavra a partir da união de supostos documentos históricos, como menciona no trecho abaixo:

Bem, agora fique com a história que, conforme prometi, foi contada em primeira mão para Dona Clara e sua família, em deliciosas tardes na praia de Amoreiras. Nunca é demais lembrar que tinham desaparecido ou estavam ilegíveis várias folhas do original, e que nem sempre me foi possível entender tudo que estava escrito. Optei por deixar algumas palavras ou expressões em ioruba, língua que acabou sendo falada por muitos escravos, mesmo não sendo

a língua nativa deles. Nestes casos, coloquei a tradução ou a explicação no rodapé. O texto original também é bastante corrido, escrito por quem desejava acompanhar a velocidade do pensamento, sem pontuação e quebra de linhas ou parágrafos. Para facilitar a leitura, tomei a liberdade de pontuá-lo, dividi-lo em capítulos e, dentro de cada capítulo, em assuntos. Espero que Kehinde aprove o meu trabalho e que eu não tenha inventado nada fora de propósito. Acho que não, pois muitas vezes, durante a transcrição, e principalmente durante a escrita do que não consegui entender, eu a senti soprando palavras no meu ouvido. Coisas da Bahia, nas quais acredita quem quiser... (GONÇALVES, 2016, p. 17).

Ana Maria Gonçalves assume-se porta-voz da autobiografia de Kehinde, sem deixar de lado, sua atuação-inventora nesse processo. Para tanto, resgata a face humanizadora da literatura através da organização de documentos em um todo articulado. Segundo Antonio Candido (2011) esse seria o primeiro nível humanizador da literatura:

[...] A organização da palavra comunica-se ao nosso espírito e o leva, primeiro, a se organizar; em seguida, a organizar o mundo. [...] Mas as palavras organizadas são mais do que a presença de um código: elas comunicam sempre alguma coisa, que nos toca porque obedece a certa ordem. Quando recebemos o impacto de uma produção literária, oral ou escrita, ele é devido à fusão inextricável da mensagem com a sua organização. Quando digo que um texto me impressiona, quero dizer que ele impressiona porque a sua possibilidade de impressionar foi determinada pela ordenação recebida de quem o produziu. **Em palavras usuais: o conteúdo só atua por causa da forma, e a forma traz em si, virtualmente, uma capacidade de humanizar devido à coerência mental que pressupõe e que sugere.** O caos originário, isto é, o material bruto a partir do qual o produtor escolheu uma forma, se torna ordem; por isso, o meu caos interior também se ordena e a mensagem pode atuar. Toda obra literária pressupõe esta superação do caos, determinada por um arranjo especial de palavras e fazendo uma proposta de sentido (CANDIDO, 2011, p. 179-180, grifos nossos).

Vale enfatizar que esse é o diferencial da obra de Gonçalves — o zelo em apresentar um projeto que não fosse desenvolvido, especificamente, para atender aos anseios da indústria cultural, mas voltado à estética da literatura enquanto registro ficcionalizado da História do Atlântico Negro. O modo como a autora organiza seu conhecimento intencional permite ao leitor dar forma aos sentimentos e à visão do mundo, isto é, de se organizar e assimilar a superação do caos – as lacunas históricas da sociedade escravagista. Ademais, Candido (2011) ressalta que:

[...] De fato, sabemos que em literatura uma mensagem ética, política, religiosa ou mais geralmente social só tem eficiência quando for reduzida a estrutura literária, a forma ordenadora. Tais mensagens são válidas como quaisquer outras, e não podem ser proscritas; mas a sua validade depende da forma que lhes dá existência como um certo tipo de objeto (CANDIDO, 2011, p. 183).

Nesse viés, a proposta de sentido da luta abolicionista está presente tanto em *As lendas de Dandara* quanto em *Um defeito de cor*. Nas palavras de Candido (2011, p. 184), “a eficácia humana é função da eficácia estética, e portanto o que na literatura age como força humanizadora é a própria literatura, ou seja, a capacidade de criar formas pertinentes”. Assim, apesar das diferenças, ambos os romances potencializam a força redentora de seus quilombos-palavras. Se em *Um defeito de cor* há a construção estética da representação literária, em *As lendas de Dandara* observa-se como a literatura responde ao impacto da representatividade negra no cenário cultural. Ademais, em ambas as obras, a mulher negra entra de fato e de vez na literatura como tema importante, tratada com dignidade, não mais como subalterna, personagem silenciada ou explorada.

Nessa perspectiva, de acordo com Sueli Carneiro (2020, p. 115), a experiência da escravidão “[...] nos ensinou em primeiro lugar o apreço pela liberdade e também que a diversidade humana é o maior patrimônio da humanidade. Nos fez descobrir que ninguém é racista por natureza. Aprende-se a sê-lo”. A partir dessa concepção libertária, sedimenta-se o projeto literário das autoras. Seus quilombos-palavras são espaços de acolhimento, força e coragem — de manutenção da integridade humana, na qual, cada um com sua diferença, possa se sentir confortável e em casa neste mundo. Essa é a missão civilizatória das autoras com as histórias de Dandara e Kehinde: criar uma comunidade própria de ativismo e autodeterminação para homens e mulheres negras.

CAPÍTULO 3 – TRAVESSIAS, DIÁSPORAS E INSURGÊNCIAS

*Mesmo o leito seco de um rio ainda guarda o seu nome
Provérbio africano*

Para este capítulo, o objetivo consiste em analisar o percurso formativo das protagonistas Dandara e Kehinde organizado a partir de três acontecimentos-chave: a) a travessia no Atlântico; b) a experiência da/na diáspora e c) as insurgências ao sistema escravagista. Em *As lendas de Dandara* a travessia mostra-se de forma mística, pois Dandara é trazida ao Brasil por Iansã, já em *Um defeito de cor* o leitor é levado a conhecer através do relato de Kehinde dados tenebrosos sobre a captura e a travessia nos navios-tumbeiros. Mais adiante, é possível observar como Dandara salva os africanos desterrados e os abriga no Quilombo dos Palmares, espécie de refúgio para os oprimidos. A partir da sensação de ser um “navio à deriva” Kehinde define a diáspora como um processo dialógico entre diferentes culturas e identidades. Por fim, em busca de liberdade e autonomia, Dandara e Kehinde envolvem-se em situações de enfrentamentos à lógica colonial. A base teórica contempla os apontamentos de Gomes (2019), Césaire (2020), Hall (2003), Nascimento (2016), Moura (2001; 2020a;), Reis (1996; 2012) e Gilroy (2012).

3.1 Navios à deriva: travessias no Atlântico Negro

A cartografia escravagista das travessias no Atlântico resume-se à aniquilação do território de pertencimento dos povos africanos, jogados à barbárie *nonsense* de um futuro incerto. Nos ditames do estatuto colonial não havia espaço para evangelização, nem empreendimento filantrópico. A ordem superior era matar e saquear. Segundo Césaire (2020) da colonização à civilização, a distância é infinita. Por isso, o autor acrescenta:

Entre colonizador e colonizado, só há espaço para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, os impostos, o roubo, o estupro, a imposição cultural, o desprezo, a desconfiança, o necrotério, a presunção, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas.

Nenhum contato humano, porém relações de dominação e submissão que transformam o homem colonizador em peão, em capataz, em carcereiro, em açoite, e o homem nativo em instrumento de produção.

É a minha vez de apresentar uma equação: *colonização = coisificação* (CÉSAIRE, 2020, p. 24).

Observa-se, portanto, que não resta um único valor humano à colonização, visto que ela metamorfoseia os sujeitos envolvidos nessa equação em símbolos natos da barbárie. No jogo de submissão da colonização, os africanos são transformados em instrumentos de trabalho, corpos-mercadorias facilmente substituíveis e/ou descartados a partir do momento em que não poderiam mais servir aos seus senhores. Isso justifica o número altíssimo de desterrados do continente africano, como descreve Laurentino Gomes (2019):

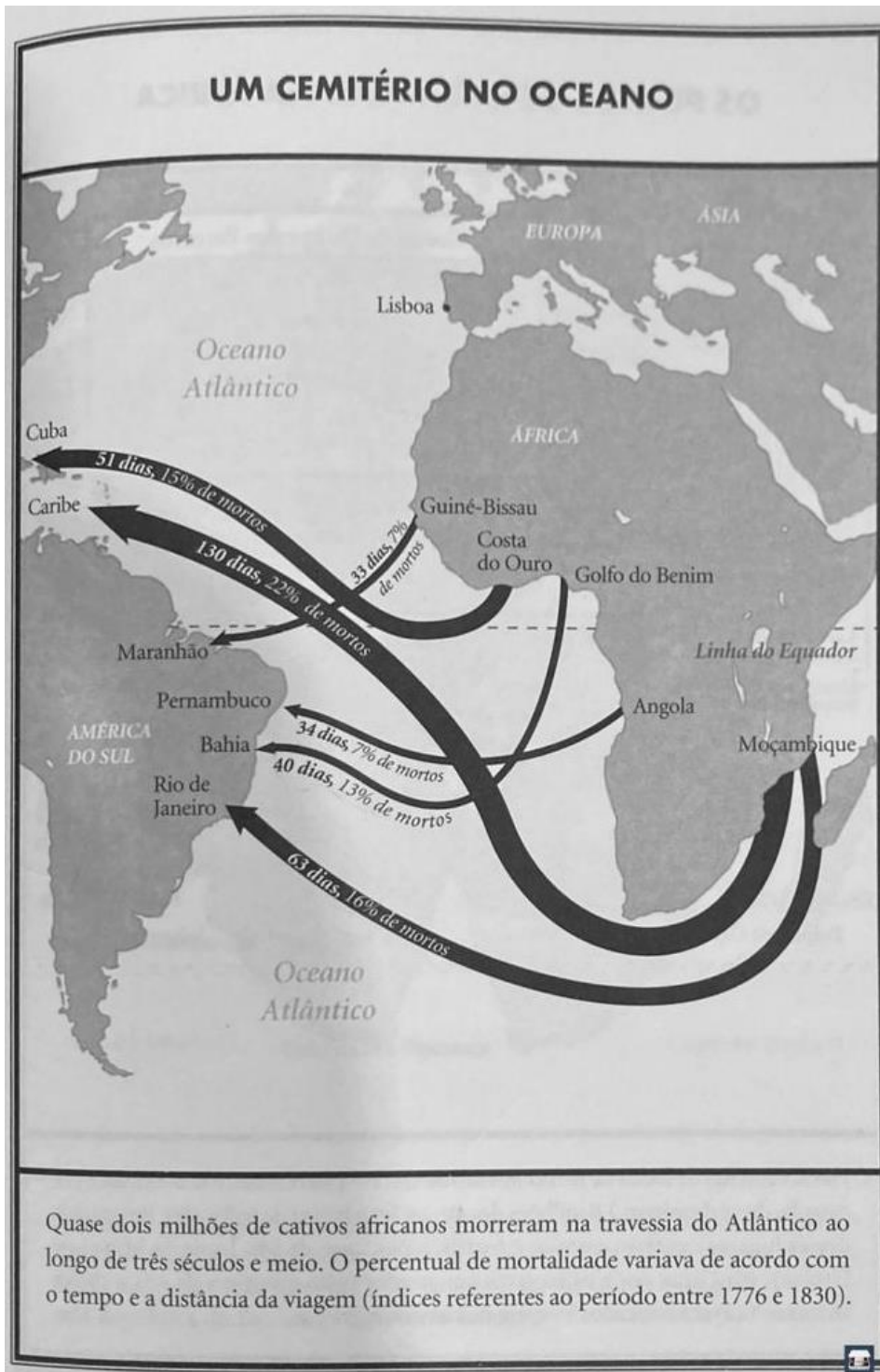
[...] Traduzindo em números absolutos, ao longo de mais de 350 anos, entre 23 milhões e 24 milhões de seres humanos teriam sido arrancados de suas famílias e comunidades em todo o continente africano e lançados nas engrenagens do tráfico negreiro. Quase a metade, entre 11 milhões e 12 milhões de pessoas, teriam morrido antes mesmo de sair da África. Hoje estima-se com relativa segurança que aproximadamente 12,5 milhões de cativos foram despachados nos porões do navio, mas só 10,7 milhões chegaram aos portos do continente americano. O total de mortos na travessia do oceano seria de 1,8 milhão de pessoas (portanto, superior aos 10% citados por Miller para o caso de Angola). Dado o alto índice de mortalidade após o desembarque, apenas 9 milhões de africanos teriam sobrevivido aos tormentos dos três primeiros anos de escravidão no novo ambiente de trabalho (GOMES, 2019, p. 46).

Os números citados pelo autor reforçam a carnificina ocorrida no Atlântico. Ademais, é notável que a história da escravidão africana no Brasil é permeada por dor e desamparo. Todavia, por mais que se escreva sobre o assunto nos livros e manuais de História, provavelmente, nenhum historiador será capaz de exprimir a violência e a opressão vividas pelos milhões de cativos capturados no continente africano. Nenhuma palavra daria conta de exprimir a loucura e a barbárie da escravidão nos países da África a não ser “O horror!”. Ainda segundo Gomes (2019, p. 44), “na esteira da grande onda escravagista ficava um cenário de morte e ruína”. Até o século XIX nada foi capaz de impedir o tráfico negreiro no Atlântico, uma vez que ele era definido pela oportunidade, e não pela moralidade, descreve o pesquisador.

Assim, o Brasil foi o maior território escravista do hemisfério ocidental, totalizando quase três séculos e meio de captação de nativos. Durante esse tempo, recebeu quase 5 milhões de africanos cativos, 40% do total de 12,5% embarcados para a América.

A figura a seguir retrata o percentual de mortalidade durante as travessias no Atlântico:

Figura 01 – Um cemitério no oceano: número de mortos entre 1776 e 1830



Fonte: (GOMES, 2019, p. 273).

Tendo em vista o percentual de mortalidade relacionada ao tráfico negreiro no Brasil, constata-se que as travessias vindas da África em direção aos estados do Maranhão e Pernambuco eram um pouco mais rápidas, em torno de 33 a 34 dias, por isso a taxa de mortalidade girava em torno de 7%, porém, era só aumentar mais uma semana no oceano, que

o número quase dobrava, veja o estado da Bahia com 40 dias de viagem e 13% de mortos na travessia. Já no Rio de Janeiro, o percurso computava em torno de 63 dias e dizimava cerca de 16% dos cativos africanos. Em síntese, quanto maior o tempo passado no Atlântico, maior a chance de não chegar ao Novo Mundo, vide os dados do Caribe, com 130 dias de travessia e 22% de mortos.

Além das intempéries da viagem, os sobreviventes precisavam lidar com o banzo¹⁵ provocado pela separação de seus entes queridos e da pátria amada. Somado a isso, vinha a experiência de ser jogado em um navio¹⁶ sufocante, sem saber qual o destino e se sobreviveria ao seu itinerário da morte permeado por trabalho, violência e dominação. Vivos, seriam depois, até o fim de sua precária e minúscula vida, “pés e mãos dos senhores” brancos. O primeiro detalhe dessa tragédia era a presença constante dos tubarões nos arredores das embarcações, eles, inclusive, mudaram suas rotas migratórias para acompanhá-las. Analise o trecho abaixo:

Durante mais de três séculos e meio, o Atlântico foi um grande cemitério de escravos. Era no mar, durante a travessia, que as cifras de mortalidade ficavam mais evidentes: como escravos representavam um “investimento”, uma mercadoria valiosa do ponto de vista dos traficantes, cada óbito tinha de ser registrado nos chamados *Livros dos mortos* pelos capitães dos navios, ao lado de diversos outros itens que apareciam nas colunas de crédito e débito dos relatórios de contabilidade. Por isso, os números de mortos durante esse tipo de viagem são mais precisos do que os das demais travessias náuticas da época, geralmente baseados em estimativas. Isso permite fazer hoje um cálculo assustador. Se, entre o início e o final do tráfico negreiro, pelo menos 1,8 milhão de cativos morreram durante a travessia, isso significa que, sistematicamente, ao longo de 350 anos, em média, catorze cadáveres foram atirados ao mar todos os dias. Por essa razão, os navios que faziam a rota África-Brasil eram chamados de “tumbaes”, ou seja, tumbas flutuantes (GOMES, 2019, p. 47).

¹⁵ O banzo é um ressentimento entranhado por qualquer princípio, como a saudade dos seus ou da sua pátria”, descreveu no final do século XVIII, Luís Antônio de Oliveira Mendes, advogado português nascido na Bahia. “É uma paixão da alma a que se entregam que só é extinta com a morte (GOMES, 2019, p. 48).

¹⁶ O navio negreiro era “uma estranha combinação de máquina de guerra, prisão móvel e fábrica”, na definição do historiador Marcus Rediker. Armado de canhões, tinha um grande poder de destruição, usado tanto para se defender de piratas, atacar fortificações e navios de adversários europeus quanto para ameaçar negociantes de escravos mais relutantes em fechar negócios na costa da África. Havia, ao mesmo tempo, um permanente estado de guerra dentro da própria embarcação, onde tripulantes armavam barricadas para se precaver contra eventuais insurreições dos cativos. O navio era, por fim, também “uma fábrica de mão de obra”, cujo valor ia aumentando de acordo com a quantidade de escravos estocados e a maior proximidade do continente americano, onde seriam vendidos. Havia uma rigorosa organização do trabalho a bordo, com hierarquias, papéis, turnos e tarefas cronometradas, de modo a tornar o mais eficiente possível a produção desse misto flutuante de fábrica, máquina de guerra e presídio (GOMES, 2019, p. 277-278).

Desse modo, quando se analisa a escravidão, nota-se que ela representa a morte¹⁷ em seu estado duplo: do corpo e da alma dos nativos. Depois de passar pela Porta do Não Retorno¹⁸, os africanos escravizados sabiam que nunca mais veriam a terra em que haviam nascido. Das dores da travessia muitas delas constituíam-se por doenças como disenteria, febre amarela, varíola e escorbuto, alimentação rala e lugares com espaço e ventilação insuficientes. Tomados por desespero, era comum que muitos deles, aproveitassem um descuido dos tripulantes para se jogar ao mar. No entanto, para não perder a mercadoria, os navios negreiros na maioria das vezes eram equipados com redes estendidas ao entorno do deque superior, para impedir os suicídios.

Ademais, vale lembrar que os resquícios da escravidão ainda persistem nos dias atuais, mas sob outros disfarces, como mostram os noticiários: pessoas submetidas a condições de trabalho análogas à servidão, exploradas por meio de salários irrisórios (ou nem isso), privadas de sua liberdade, em ambientes desumanos ou insalubres que, muitas vezes, se assemelham aos das senzalas e dos engenhos de cana-de-açúcar do período colonial.

A partir dessas premissas sobre a escravidão no Brasil, propõe-se a análise das obras do *corpus*, primeiramente do romance *As lendas de Dandara*. Verifica-se que o capítulo 01, intitulado “O nascimento de Dandara” expõe o luto e a incredulidade que permeavam a África. Para Jarid Arraes, as evidências da escravidão fez o continente africano se calar. A África abatida por uma tristeza imensa, recusava-se a falar com os orixás. Mas os orixás sentiam sua dor. Os orixás se culpavam. O leitor é convidado, então, a presenciar as causas dessa tragédia e a medida reparadora encontrada pela orixá Iansã: criar uma guerreira, filha do seu ser, para libertar seus irmãos e irmãs.

À vista disso, o fabuloso nascimento e destino de Dandara ocorre como possibilidade de ressignificação do curso da História — dos irmãos massacrados pelos homens claros que julgavam ser superiores. Nessa perspectiva, o poeta martinicano Aimé Césaire (2020, p. 24)

¹⁷ Joseph Miller faz um cálculo assustador a respeito da mortalidade no tráfico de cativos no Atlântico. Ainda na África, entre 40% e 45% dos negros escravizados morriam no trajeto entre as zonas de captura e o litoral. Dos restantes, entre 10% e 15% pereceriam durante o mês que, em média, ficavam à espera do embarque nos portos africanos. Em Benguela, um dos principais portos negreiros de Angola, até o final do século XVIII, os traficantes simplesmente se livravam dos cadáveres jogando-os nas praias e nos rios. Muitos eram depositados nos esgotos a céu aberto da cidade. Dos sobreviventes que embarcavam nos navios negreiros, outros 10%, em média, morreriam na travessia do oceano. Na etapa seguinte, a do desembarque da América, mais 5% perdiam a vida durante o processo de venda e transporte para os locais de trabalho — muitas vezes situados em minas ou lavouras no interior distante, o que exigia longas caminhadas a pé por trilhas perigosas e traiçoeiras. Por fim, mais 15% faleceriam nos três primeiros anos de cativeiro em terras do Novo Mundo (GOMES, 2019, p. 45-46).

¹⁸ Memorial da Unesco (a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) em homenagem às legiões de seres humanos vítimas do tráfico escravista. A mais famosa e mais fotografada dessas “portas” fica na ilha de Goreia, situada na Baía de Dacar, a capital do Senegal (GOMES, 2019).

destaca que a colonização deixou “[...] as sociedades esvaziadas de si mesmas, culturas pisoteadas, instituições solapadas, terras confiscadas, religiões assassinadas, magnificências artísticas destruídas, possibilidades extraordinárias suprimidas”. No entanto, é preciso lembrar que homens e mulheres negras reagiram a essa lei de desumanização progressiva, ainda que estivessem em desvantagem em relação ao inimigo. Assim como a personagem Iansã, eles estavam conscientes que na agenda da colonização só havia violência, corrupção e barbárie:

Iansã passava longos períodos refletindo sobre a situação de África. Revisitava as cenas do passado, assistindo a milhares de filhos embarcar forçadamente como mercadorias, em navios que vinham de lugares longínquos. Via o sofrimento em seus rostos e voava pelo oceano, acompanhando cada momento de tortura profunda. Iansã fechava os olhos quando corpos eram jogados ao mar, sem saber definir o que mais lhe doía: o destino dos que sobreviviam nos porões dos barcos, viajando em situação degradante, ou os que padeciam no meio do caminho e eram descartados sem rituais e sem respeito (ARRAES, 2016, p. 20).

Após muitos momentos de reflexão acerca da conjuntura da África, Iansã traça uma estratégia: convoca nuvens e ventos para a gestação mística de Dandara. Por isso, sua chegada ao Brasil ocorre de modo fantástico, uma vez que “Dandara atravessou todo o oceano nos braços de Iansã, até as duas chegarem ao novo continente para onde os filhos de África haviam sido levados” (ARRAES, 2016, p. 24). Desse modo, não aparecem no romance informações específicas sobre os males enfrentados ao longo da travessia no Atlântico. No Novo Mundo, Dandara é deixada na mata para ser encontrada pela fugitiva Bayô. Esse é o primeiro salvamento de Dandara com a ajuda de Iansã:

— Dandara, minha filha, seja sempre corajosa — disse Iansã com calma, emocionando-se enquanto tocava o rostinho da sua mais bela criação. As mãozinhas de Dandara pulavam e se esticavam tentando agarrar Iansã, que acabara de deixar a menina deitada em folhas de bananeira ao chão. O momento não era exatamente de despedida, pois Iansã estava certa de que sempre acompanharia o crescimento de sua filha e faria de tudo para que ela se tornasse uma guerreira impetuosa, pronta para livrar seus irmãos da tirania dos homens brancos. Como sinal dessa constante companhia, a orixá dos ventos e dos raios iria permitir que Dandara manifestasse, quando necessário, uma fração do seu poder sobrenatural. Assim, a futura guerreira jamais se esqueceria de sua missão (ARRAES, 2016, p. 25).

Cumprindo sua promessa de sempre proteger a filha, antes do encontro de Dandara com Bayô, Iansã age para impedir que os homens brancos a alcancem e cheguem ao esconderijo, uma área onde filhas e filhos de África estavam reunidos: o Quilombo de Palmares. Dessa

forma, por meio de um incêndio na mata, Iansã traça uma rota de fuga para Bayô, agora livre de seus inimigos.

Bayô assume o papel de cuidadora de Dandara quando elas vão morar no Quilombo. Conforme o tempo passa, Dandara sente o pertencimento ao território de Palmares se expandir. Além disso, ela toma consciência do poder que aquele lugar exerce na vida dos ex-escravizados. Ainda pequena, Dandara pressente sua missão: ajudar seus irmãos a ressignificar o sentimento de “navios à deriva” — resultante de sua condição diáspórica. Daí a luta para preservar o Quilombo de Palmares distante dos domínios colonialistas. Nesse sentido, o historiador brasileiro João José Reis (1996) em seu artigo “Quilombos e revoltas escravas no Brasil” aponta que os quilombos funcionavam como lugares-refúgios para os africanos fugitivos:

O próprio termo *quilombo* derivaria de *kilombo*, uma sociedade iniciática de jovens guerreiros mbundu adotada pelos invasores jaga (ou imbangala), estes formados por gente de vários grupos étnicos desenraizada de suas comunidades. Esta instituição teria sido reinventada, embora não inteiramente reproduzida, pelos palmarinos para enfrentar um problema semelhante, de perda de raízes, deste lado do Atlântico. Teria sido de fato depois de Palmares que o termo quilombo se consagrou como definição de reduto de escravo fugido. Antes se dizia mocambo. Mas lá também esteve presente a cultura do Novo Mundo (REIS, 1996, p. 16, grifos do autor).

Ainda que estivessem desprovidos de condições de sobrevivência adequadas, os africanos desenraizados não deixaram de lutar pela construção de sociedades cooperativas, sociedades fraternas ao modo das comunidades ancestrais. Por conseguinte, a ideia de refúgio remetida ao quilombo diz respeito à possibilidade de escravos fugidos criar raízes deste lado do Atlântico — terra para plantar e colher seu próprio sustento, lugar para constituir família. Sendo assim, em *As lendas de Dandara*, o Quilombo de Palmares representa a esperança de outras existências para além da dor.

Ao passo que em *As lendas de Dandara*, os detalhes sobre a travessia no Atlântico são omitidos, pois Dandara chega misteriosamente ao Novo Mundo, no romance *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves, o leitor encontra uma apresentação detalhada sobre a captura e a trágica experiência no navio tumbeiro, próxima aos dados apontados anteriormente por Gomes (2019).

Dito isso, os romances trazem perspectivas diferentes em seu modo de narrar já na apresentação de suas protagonistas, pois em *As lendas de Dandara*, a heroína nasceu, especificamente, com o propósito de salvar seus irmãos escravizados, já em *Um defeito de cor*, Kehinde nasceu livre em Savalu, reino de Daomé, África, no ano de mil oitocentos e dez, afastada, inicialmente, dos meandros coloniais. Tinha seis anos, quase sete quando a história

[da escravidão] começou, antes disso, vivia sem grandes sobressaltos ou como ela diz: “a vida corria paralela ao destino”. Todavia, quando os guerreiros do rei Adandozan aparecem e matam sua mãe e seu irmão, a avó entende que havia acontecido algo do qual nunca mais conseguiriam esquecer.

Por isso, elas deixam Savalu com destino ao litoral, em Uidá. A cidade apresenta-se cheia de novidades e descobertas para as meninas, especialmente para Kehinde. Durante um dos passeios pela cidade recém-descoberta, elas acabam chegando muito próximo ao porto e, fatalmente, atraem a atenção de um dos homens brancos que pede as meninas ao Chachá¹⁹. Mais tarde, a avó liga o sumiço das netas ao mercado escravo, corre até às embarcações e oferece-se para ir junto ao estrangeiro.

Todavia, os registros históricos mostram que o sofrimento e a violência dos africanos escravizados começavam bem antes do embarque, quando ainda eram capturados pelos tangomaus e obrigados a passar dias em um barracão fechado e lotado, no qual, acumulavam-se os cheiros de sangue, urina e merda:

[...] Todos os dias chegava mais gente capturada em muitos lugares da África, falando línguas diferentes e dando várias versões sobre o nosso destino. [...] A grande maioria era de homens, quase todos jovens. A Tanisha explicou que os lançados²⁰ tinham matado todos os velhos e as crianças, alguns pelo caminho e outros logo ao chegarem ao barracão, e que a Aja ainda não tinha visto nada disso por ter chegado havia pouco tempo. Disse também que, às vezes, alguns guardas batiam muito em todos, talvez para amaciar a carne. Os brancos não gostavam de carne de crianças e de velhos, e nós, eu e a Taiwo, só tínhamos sido escolhidas porque éramos ibêjis²¹ e dávamos sorte (GONÇALVES, 2016, p. 38-39).

Era comum também que depois da exaustiva viagem, os guardas cutucassem os prisioneiros com lança e fogo para que entrassem logo no barracão. Esse ato reafirmava a ordem de submissão que os acompanhariam pelo resto de suas vidas. Se reagissem, eram contidos a pontapés e com ameaças de queimadura de verdade. A dinâmica consistia em dominar sem “estragar” a mercadoria, uma vez que perdê-la, significava perder dinheiro.

Nesse viés, os *lançados* ou *tangomaus* foram personagens instigantes da expansão portuguesa no Atlântico. Eram europeus ou seus descendentes que haviam se adaptado ao ambiente africano e moravam com a população nativa. A adaptação funcionava tão bem que

¹⁹ O comandante do forte que tanto me impressionou, quase branco de tão majestoso, seguido por muitos escravos, músicos, cantores, bufões e uma guarda formada por mulheres (GONÇALVES, 2016, p. 37).

²⁰ Lançados ou tangomaus: homens que se embrenhavam África adentro para capturar ou enganar os futuros escravos, a maioria era de estrangeiros, mas também havia africanos entre eles, muitos dos quais eram ex-escravos.

²¹ Ibêji: assim são chamados os gêmeos entre os povos iorubás.

eles até se casavam com mulheres africanas, chegando, até mesmo, a fazer parte da linhagem dos chefes locais e a ganhar prestígio e notoriedade. Degredados da sua terra de origem por motivos variados, que incluíam dissidência política, acusações de heresias e comportamentos contrários aos hábitos estabelecidos ou rebeldia a bordo dos navios portugueses. Havia também os que chegavam por conta própria, na expectativa de enriquecer rapidamente no comércio ou na descoberta de ouro. Poucos sobreviviam às doenças ou aos ataques dos habitantes locais. Os sobreviventes tornavam-se os intermediários preferenciais dos negócios com traficantes de escravos (GOMES, 2019).

Como já foi citado, os africanos capturados pelos lançados encaravam uma longa viagem até ao litoral, em direção aos portos de embarque. Do interior da África até a chegada ao local de trabalho no Brasil, um escravizado passaria, provavelmente, por cinco transações, ou seja, era comprado e vendido, no mínimo, cinco vezes:

Até o final do século VXII, a maioria dos angolanos vinha de regiões situadas a dois meses de caminhada até o litoral. No século seguinte, as áreas de captura já se situavam bem mais para o interior, o que exigia seis meses de caminhada até os portos. Nessas longas jornadas, os cativos eram acorrentados uns aos outros, em fileiras chamadas de libambos. No porto, esperavam às vezes até cinco meses pelo embarque. A travessia do Atlântico levava mais um mês e meio. Tudo isso somado significa que, ao chegar ao Brasil, o escravo teria já quase um ano de cativo. Em Angola, os escravos esperavam pelo embarque estocados em barracões imundos, escuros e sem ventilação, com janelas situadas a três metros do solo de terra batida, por onde entrava apenas uma nesga de luz do sol. Geralmente, chegavam ali em péssimas condições. Vindos do interior, às vezes tinham marchado centenas de quilômetros com pouca comida. Os que estivessem muito doentes eram separados dos demais e colocados em quarentena. Se não houvesse navios prontos para o embarque, esses homens eram usados durante o dia em trabalhos agrícolas nas vizinhanças, especialmente no plantio e no corte da mandioca (GOMES, 2019, p. 279-280).

Para as travessias restavam apenas os mais resilientes dessa triagem infernal. Antes de embarcar, eram batizados coletivamente por um padre e recebiam um nome cristão. A partir daquele ato, já podiam ser considerados filhos de Deus. Normalmente, um africano escravizado recebia sobre a pele quatro sinais com ferro em brasa. O primeiro era o da identificação do comerciante responsável pelo envio ao litoral, o segundo remetia ao selo da Coroa portuguesa, o terceiro, em forma de cruz, sinalizava o batismo realizado e, por fim, o quarto, indicava o nome do traficante que estava despachando a carga (GOMES, 2019).

Todo esse acúmulo de sofrimento e violência eram apenas uma demonstração do que viria a ser a vida nas Américas. De fato, quais resquícios de humanidade ainda restavam aos

africanos capturados depois desse tormento? Seria a própria existência uma forma de resistência à morte vigente?

Tendo em vista essas indagações, caberia aos negros cativos, separados de seus familiares, ainda que boa parte deles de tribos e nacionalidades diferentes, o levante da matéria humana que os uniam. Juntos, então, formariam uma comunidade determinada a sobreviver na barriga da fera e a construir para si outros territórios de pertencimento baseados em suas raízes ancestrais, como veremos no capítulo 4.

Dessa forma, durante a travessia, era preciso que os escravizados dispusessem de algumas estratégias a fim de segurar os derradeiros “fios de vida”, apesar do ambiente hostil que se encontravam. No trecho abaixo, Kehinde relata o desespero dos cativos para suportar o cheiro horrível de excrementos dentro do navio:

[...] Algumas pessoas se queixavam de falta de ar e de calor, mas o que realmente incomodava era o cheiro de urina e fezes. A Tanisha descobriu que se nos deitássemos de bruços e empurrássemos o corpo um pouco para a frente, poderíamos respirar o cheiro da madeira do casco do tumbeiro. Era um cheiro de madeira velha impregnada de muitos outros cheiros, mas, mesmo assim, muito melhor, talvez porque do lado de fora ela estava em contato com o mar. Quando não conseguíamos mais ficar naquela posição, porque dava dor no pescoço, a minha avó dizia para nos concentrarmos na lembrança do cheiro, como se, mesmo de longe e fraco, ele fosse o único cheiro a entrar pelo nariz, principalmente quando o navio começou a jogar de um lado para outro. [...] O corpo também doía, jogado contra o chão duro, molhado e frio, pois não tínhamos espaço para uma posição confortável. Quando uma pessoa queria se mexer, as que estavam ao lado dela também tinham que se mexer, o que sempre era motivo de protestos. Tudo o que queríamos saber era se ainda estávamos longe do estrangeiro e alguns diziam que já tinham ouvido falar que a viagem poderia durar meses, o que provocou grande desespero. (GONÇALVES, 2016, p. 48-49).

Dadas às condições precárias de permanência nos navios, Kehinde aponta que os escravizados eram constantemente vencidos pela fome e o cansaço. Para as tentativas de revolta ou banzo, haviam os castigos com instrumentos de contenção, que incluíam correntes com cadeados, tornozeleiras e colares de ferro. De uso frequente havia também o “bacalhau”, chicote de tiras de couro com pequenos nós ou lâminas de metal nas pontas, cujo golpe era capaz de lacerar a pele. Tais dinâmicas de cerceamento minavam a capacidade de reação da maioria e fomentava a sensação de incômodo “[...] porque por dentro já nos sentíamos um pouco mortos” (GONÇALVES, 2016, p. 51). Caso alguém se suicidasse no porão, serviria de exemplo para os demais, que deveriam contentar-se com mais um castigo: o cheiro da carne em decomposição. Por isso, era comum que eles não dormissem para vigiar o companheiro ao lado:

No dia em que morreram mais duas pessoas, um homem e uma mulher, apareceram alguns brancos para ver o que estava acontecendo, mas não chegaram a entrar no porão. [...] Escolheram alguns homens fortes e fizeram com que eles tirassem dali mais de dez pessoas, todas muito doentes, que depois soubemos terem sido jogadas ao mar. Os homens que tinham ajudado a carregar os doentes para fora do porão não queriam contar nada, pois tinham sido avisados de que seriam punidos se contassem. Mas um deles não se amedrontou e, em um tom de voz bastante baixo, contou o que foi repassado de ouvido em ouvido, quase um sussurro, como se o ar abafado pudesse grudar nas palavras e carregá-las para fora do porão até os ouvidos dos homens que eram capazes de jogar pessoas vivas ao mar, para alimentar os peixes. E nem eram todos brancos, os guardas. Alguns eram até mais pretos²² do que eu, ou a minha avó e a Taiwo, mas agiam como se não fossem, como se trabalhar ao lado de brancos mudasse a cor da pele deles e os fizesse melhores do que nós. (GONÇALVES, 2016, p. 53).

O excerto acima revela a atuação da racionalidade escravista, inclusive, como os negros foram importantes para sua manutenção no interior dos navios tumbeiros, na função de trabalhadores resignados ao regime colonial.

Ademais, para que a escravidão se sustentasse por mais de três séculos foi essencial que os europeus estabelecessem com reis e chefes locais um trabalho colaborativo no continente africano, uma vez que cabia a eles organizar cuidadosamente as expedições militares para capturar nativos que seriam encaminhados ao tráfico negreiro. Depois de aliciados, eram obrigados a cumprir os códigos e disciplinas dos homens brancos a fim de proteger sua própria vida. A atitude de jogar pessoas vivas ao mar para alimentar os peixes mostra como a ideologia colonial foi capaz de descivilizar o colonizador, de brutalizá-lo e destituir-lhe sua cota de humanidade e também fazer o mesmo processo com o nativo colonizado. Por ser fundada na concepção de superioridade versus inferioridade e ao mesmo tempo ser um negócio rentável, a colonização modificou os sujeitos que a praticava. Nessa lógica, o tráfico do ponto de vista dos europeus, era uma ação mais do que necessária, pois era organizada em torno de grandes companhias, a maioria delas, controladas ou fiscalizadas pelas Coroas europeias. Essa naturalização da barbárie dialoga com as impressões lançadas pelo poeta martinicano no trecho abaixo:

²² Uma característica peculiar do tráfico brasileiro era a presença de um grande número de escravos entre os tripulantes dos navios. Alguns eram alugados para servir durante uma determinada viagem apenas. Outros faziam parte do plantel permanente de cativos do traficante. Havia casos extremos, como o do navio *Desengano*, citado pelo historiador Roquinaldo Ferreira num estudo sobre o tráfico em Angola. De propriedade do brasileiro Francisco Ferreira Gomes, tinha quinze escravos africanos marinheiros contra apenas nove brancos. Segundo os registros da alfândega do Rio de Janeiro, 42% de todos os 350 navios negreiros chegados da África entre 1795 e 1811 tinham escravos entre os tripulantes. Esses cativos executavam diferentes tarefas a bordo. Muitos eram tradutores durante as negociações de compra de escravos na costa africana, outros eram pilotos, canoieiros, médicos e cozinheiros. Raramente, porém, delegava-se a eles vigiar os demais escravos que viajavam dentro dos porões. Essa tarefa, de acordo com o historiador Hebert Klein, era reservada aos marinheiros brancos (GOMES, 2019, p. 278-279).

[...] Elas [as horrendas carnificinas] provam que a colonização, repito, desumaniza até o homem mais civilizado; que a ação colonial, o empreendimento colonial, a conquista colonial fundada no desprezo pelo homem nativo e justificada por esse desprezo, inevitavelmente, tende a modificar a pessoa que o empreende; que o colonizador, ao acostumar-se a ver o outro como animal, ao treinar-se para tratá-lo como um animal, tende objetivamente, para tirar o peso da consciência, a se transformar, ele próprio, em animal. É essa ação, esse choque em troca da colonização, que é importante assinalar (CÉSAIRE, 2020, p. 23).

Isso explica porque os donos desses monopólios, ancorados no mito de raça eleita, encontraram na colonização do Novo Mundo o argumento necessário para estigmatizar a escravidão à pele negra e depositar em seus aliados máscaras brancas a fim de dissociá-los da África e de seus irmãos. Assim, essa ordem de genocídio chamada colonização nada mais fez do que exterminar indivíduos e desintegrar instituições políticas, sociais, culturais, linguísticas, além de destruir sentimentos nacionais e religiosos.

3.2 Figurações da diáspora em *Um defeito de cor*

A origem do termo diáspora remete ao povo judeu e o destino ao holocausto. Também há a versão da história do Velho Testamento, do povo escolhido, violentado e levado à escravidão no Egito, para depois sob a liderança de Moisés, pelo Grande Êxodo, alcançar a Terra Prometida. A última história teria um grau de semelhança e potência na concepção popular dos povos negros do Novo Mundo (HALL, 2003, p. 28).

A diáspora estabelece-se nos limites fronteiriços entre as culturas. Sua complexidade impacta o modo de se imaginar a nação, tendo em vista que “há sempre algo no meio”. Sua experiência altera a noção de pertencimento, pois “na situação da diáspora, as identidades se tornam múltiplas. Junto com os elos que as ligam a uma ilha de origem específica, há outras forças centrípetas” (HALL, 2003, p. 27). A multiplicidade das identidades na diáspora reflete a necessidade dos africanos escravizados, sobreviventes das travessias, que aprendiam ainda nos navios a forjar estratégias de resistência, ou seja, formas de adaptação à nova realidade. Para isso, precisavam dispor dos intercâmbios culturais — ferramentas de aproximação, cooperação e pertencimento a partir da experiência de deslocamento territorial. Nesse viés, o pesquisador Roland Walter (2009) analisa o conceito diáspora a partir da asserção de entre-lugar geográfico e temporal:

A palavra “diáspora” vem do verbo grego *speiro* que significa “semear” e “disseminar”. Tradicionalmente, a diáspora designou raízes, terra (ponto de origem atual ou imaginado) e parentesco (comunidade local e grupo globalmente dispersado): a perda do país natal e o desejo da volta. Atualmente, com o aumento de culturas migratórias e hifenizadas, o conceito significa menos um estado/vida entre lugares geográficos, conotando, de maneira mais abrangente (e talvez de forma menos concreta), um vaivém entre lugares, tempos, culturas e epistemes.

Diáspora, portanto, é um termo que indica: um grupo de pessoas, um estado histórico do *Dasein*, um entre-lugar geográfico e temporal. A palavra sugere redes de relações reais ou imaginadas entre povos dispersos cuja comunidade é sustentada por diversos contatos e comunicações que incluem família, negócio, viagem, cultura compartilhada e mídia eletrônica, entre outros. Ao ligar as comunidades de uma população dispersa em e entre diferentes nações e/ou regiões, a diáspora constitui uma das formas transnacionais *par excellence*. Isto significa que ela não necessariamente subverte o Estado-nação, mas o heterogeneiza (WALTER, 2009, p. 42-43, grifos do autor).

Logo, as encruzilhadas diaspóricas são vistas como lugares caracterizados por um espaço-tempo e múltiplos processos heterotópicos de continuidade e ruptura. Razão pela qual, há para os cativos uma reconfiguração da África. No formato de redes, as relações assumem um caráter colaborativo para a construção de novas culturas, que nascem justamente, desse entre-lugar marcado por desterritorialização e reterritorialização, assim como pelo implícito conflito entre a vida no Atlântico e a memória do lar ancestral, afirma o pesquisador.

Nessa busca sobre aquele eu, aquele “outro” e umas às outras, o autor assinala que a consciência interior da diáspora se estabelece tanto como a não volta, quanto a porta de novos horizontes formada por diversos atos de resistência, pois os que vivem na diáspora, trazem consigo uma dupla se não uma múltipla consciência e perspectiva, definidas por um diálogo complexo entre vários costumes e maneiras de pensar e agir, pautado na aceitação e respeito às diferenças.

Desse modo, integrantes da diáspora convivem com línguas, histórias e identidades que se modificam constantemente, por isso podem ser chamados de tradutores culturais cujas passagens fronteiriças vencem limites estáveis e fixos, que reescrevem o passado por um método de revalidação contínua. Nessa perspectiva, a tradução diz respeito a um (re)produzir que assola as “verdades” e problematiza as lacunas sombreadas pelo discurso oficial. Assim, para os cativos, a travessia tanto se configura na materialidade dos espaços quanto no movimento entre os registros dos lugares simbólicos da memória, o que Walter (2009) vai chamar de “translugar”:

[...] gostaria de chamar a encruzilhada diaspórica um translugar, por ser construído por diferentes elementos culturais em travessia. Uma travessia de vários, e diferentes tipos de encontro: mescla, embate, justaposição,

sobreposição e diversos tipos e apropriação. Esta dança de passos contrapontísticos no hífen da transcultural liga processos de continuidade e ruptura em complementaridade contraditória (WALTER, 2009, p. 44).

Por conseguinte, o sentimento de desamparo/deslocamento fundamentará a (re)construção de outras vivências no Atlântico Negro, a partir de diferentes encontros, pontua Roland Walter (2009). A força do elo umbilical continuará a existir, mas será preciso transitar por outros lugares simbólicos a fim de construir uma nova episteme cultural — uma nova casa-lar.

À vista disso, a metáfora de movimento dentro do Atlântico negro se coloca como um modo de viver necessário para a recuperação da humanidade extorquida pela escravidão, assim como a mistura derivada do contato entre escravizados. Por isso, fica difícil estabelecer onde começavam e onde terminavam as inúmeras fronteiras das Áfricas nos navios tumbeiros. Considerando o tempo de cativo, os africanos escravizados que chegavam ao Brasil traziam consigo identidades culturais diferentes das suas de origem — atravessadas pela experiência da travessia. Nesse viés, Roland Walter (2009, p. 45) enfatiza que “[...] é crucial lembrar que noções de identidade, *ethos*, cosmovisão, lugar, espaço, fronteira, tempo e agenciamento interagem e se caracterizam mutuamente”. Isto posto, a diáspora tem a ver com a criação e autocriação de lugares-quilombos: origem e não-origem/refúgio e cativo. Daí a expressão de mestiçagem tão presente nas culturas e identidades provindas da diáspora.

Além do mais, a reconfiguração das identidades no contexto da escravidão passava também pela de-nominação, ou seja, pela substituição do nome africano por um nome cristão. Nesse viés, “[...] a mudança de um nome é com frequência uma prova real para o sujeito cuja identidade se vê, ao mesmo tempo, ameaçada e colocada em questão” (CANDAUI, 2016, p. 69). Se de acordo com o antropólogo francês o primeiro sintoma da memória é o nome, então:

O nome próprio, e mais genericamente toda a nominação do indivíduo ou de um conjunto de indivíduos, é uma forma de controle social da alteridade ontológica do sujeito ou alteridade representada de um grupo. Essa forma de controle não objetiva reduzir essa alteridade, mas, em certos casos, restaurá-la. “Lugar da inscrição social do grupo sobre o sujeito”, “descrição abreviada” socialmente reconhecida de uma pessoa, o nome é sempre uma questão identitária e memorial. [...] Todo dever de memória passa em primeiro lugar pela restituição de nomes próprios. Apagar o nome de uma pessoa de sua memória é negar sua existência; reencontrar o nome de uma vítima é retirá-la do esquecimento, fazê-la renascer e reconhece-la conferindo-lhe um rosto, uma identidade (CANDAUI, 2016, p. 67-68).

A escravidão é antimemória, dada sua lógica em forçar escravizados a nascerem no Novo Mundo a partir da cultura europeia. Por isso, o primeiro passo desse controle social era o

apagamento do nome ligado à ancestralidade africana. Dessa forma, instituir o esquecimento do nome próprio, era também negar a existência das origens deixadas para trás. Todavia, para aqueles que se encontravam em descontinuidade do passado, expostos a uma série de ações desarticuladas, a memória acabou se tornando uma fonte basilar para/da totalização existencial, um caminho de permanência no tempo da identidade inicialmente atribuída a esses sujeitos em movimento.

Isso explica porque os romances de autoria negra buscam nas memórias da África e nas conquistas dos heróis com rosto africano a matéria substancial para construir sua engenharia do incômodo. Assim, nos limites do real e ficcional, a representação literária, melhor dizendo, a transgressão literária, suscita um outro modo de ser no cânone nacional. O reencontro/lançamento desses nomes de origem africana constitui-se, portanto, um dever de memória a ser reivindicado, a fim de conferir um novo rosto ao que se conhece e denomina ser um Brasil dos brasileiros.

Por esse ângulo, no romance *Um defeito de cor*, logo no início da obra, observa-se a desobediência de Kehinde em relação a uma das principais ordens colonialistas: o batismo católico de africanos escravizados. Nesse momento, a protagonista se lembra dos conselhos da avó sobre não aceitar os costumes dos brancos, pois só isso impediria que ela se desligasse da sua irmã Taiwo, símbolo da sua outra metade da África:

Eu me senti quase feliz ao avistar a Ilha dos Frades. Uma felicidade que talvez pudesse ter sido chamada de alívio, como aconteceria várias outras vezes em minha vida. [...] A Tanisha também estava feliz e me abraçou. Da praia, o Amari e o Daren acenaram para ela, que agradeceu por estarem todos vivos. Nós não víamos a hora de desembarcar também, mas, disseram que antes teríamos que esperar um padre que viria nos batizar, para que não pisássemos em terras do Brasil com a alma pagã. Eu não sabia o que era alma pagã, mas já tinha sido batizada em África, já tinha recebido um nome e não queria trocá-lo, como tinham feito com os homens. Em terras do Brasil, eles tanto deveriam usar os nomes novos, de brancos, como louvar os deuses dos brancos, o que eu me negava a aceitar, pois tinha ouvido os conselhos da minha avó. Ela tinha dito que seria através do meu nome que eu estaria sempre ligada à Taiwo, podendo então ficar com a metade dela na alma que nos pertencia. (GONÇALVES, 2016, p. 62-63).

Kehinde foge do batismo, mas no momento da sua compra no Brasil, precisa dizer o seu nome branco, para comprovar que não era mais uma alma pagã. Logo, lembra-se do nome dado à companheira de viagem Tanisha: Luisa. Como propriedade do senhor José Carlos de Almeida Carvalho Gama, passa a utilizar seu sobrenome, que mais tarde aparece também no filho Omotunde, popularmente conhecido como Luiz Gama. Luiz em homenagem ao avô português

de Alberto (pai de Omotunde) e Gama por parte de Kehinde. Mais adiante, ela esclarece por que nunca acatou o nome Luísa:

[...] Para os brancos fiquei sendo Luísa, Luísa Gama, mas sempre me considerei Kehinde. O nome que a minha mãe e a minha avó me deram e que era reconhecido pelos voduns, por Nanã, por Xangô, por Oxum, pelos Ibêjis e principalmente pela Taiwo. Mesmo quando adotei o nome de Luísa por ser conveniente, era como Kehinde que eu me apresentava ao sagrado e ao secreto (GONÇALVES, 2016, p. 73).

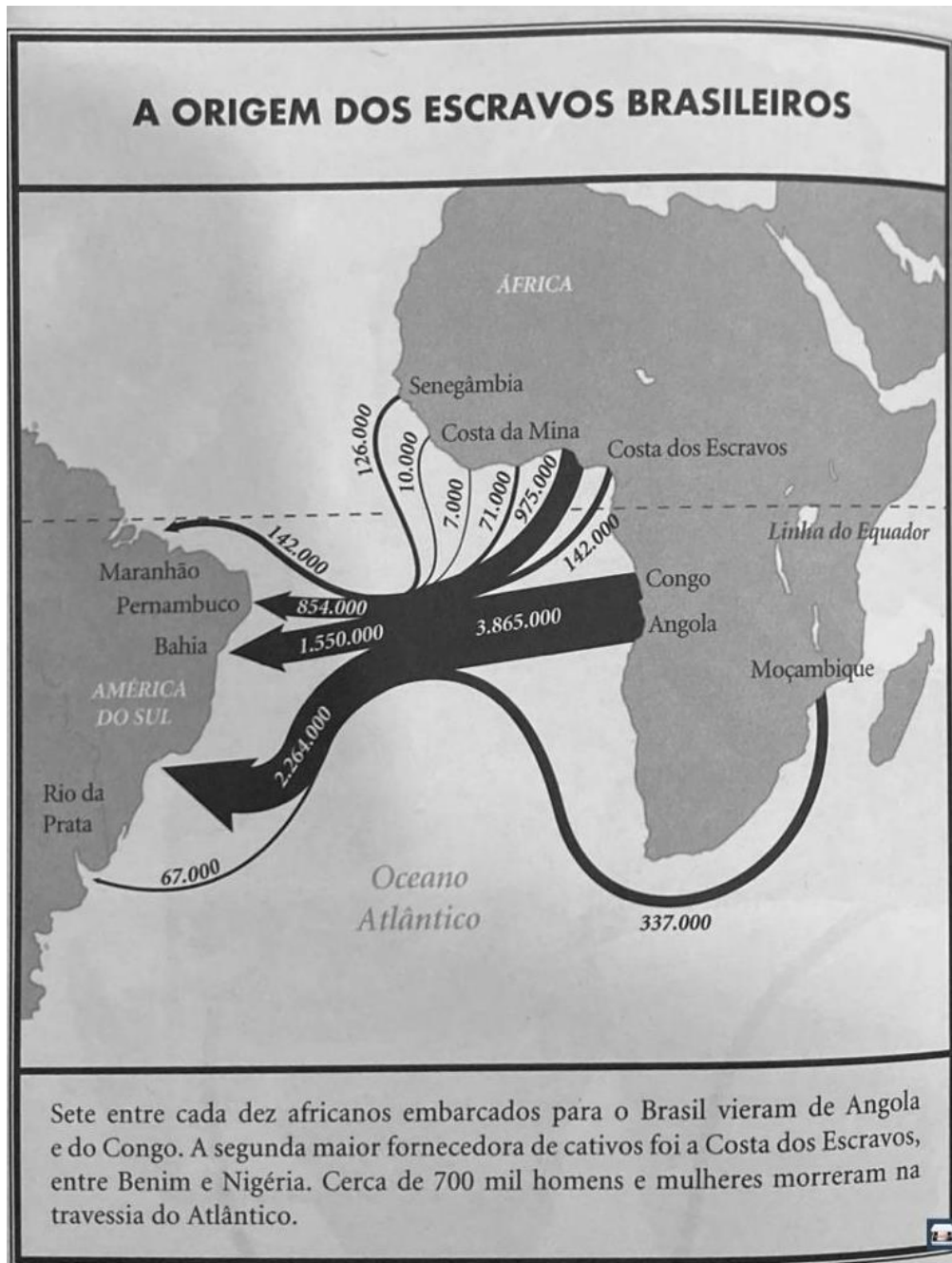
Segundo Kehinde, a presença do sagrado e secreto diz respeito aos voduns, orixás e Taiwo, respectivamente. Nesse ato transgressor, a protagonista encontra a forma de conservar suas origens. Ademais, evocar a memória ancestral é também exaltar continuamente seus mortos: mãe, avó, irmão Kokumo e irmã Taiwo.

Além disso, examina-se no romance que a diáspora negra reuniu diferentes perspectivas identitárias aos escravizados, correspondendo a um caleidoscópio da África, como aponta Kehinde ao desembarcar no Brasil e perceber que “a grande maioria era de pretos como nós, com tons de pele e aparências tão diferentes uns dos outros que eu imaginava ver uma África inteira em um só lugar”²³ (GONÇALVES, 2016, p. 65). Ao observar as pessoas na ilha, Kehinde nota que elas traziam junto às evidências da África, outros costumes, de um jeito que ela nunca tido sido capaz de imaginar, principalmente as mulheres, que vestiam roupas diferentes, colares e pulseiras e tinham os pés calçados, à moda dos brancos, com sapatos abertos e presos por tiras que subiam trançadas pelas pernas. A análise feita por Kehinde sinaliza as marcas da diáspora no Novo Mundo, o modo como as tradições africanas se movimentavam e se misturavam entre si e aos costumes ocidentais, formando um conjunto de identidades, nitidamente inovadoras, do ponto de vista cultural.

A impressão inicial de Kehinde dialoga com os dados históricos apresentados por Gomes (2019) acerca da origem e expansão do tráfico negreiro na América do Sul, nutrido por diferentes países do continente africano, como mostra a figura 02:

²³ No período de 1816-1820, o desembarque estimado de africanos no Brasil foi de 188.300, segundo dados do IBGE. Disponível em: < <https://brasil500anos.ibge.gov.br/territorio-brasileiro-e-povoamento/negros>>. Acesso em: 31 jul.2021.

Figura 02 – Nacionalidade dos escravizados vindos para o Brasil



Fonte: (GOMES, 2019, p. 266).

Observando a figura acima, o leitor compreende porque a personagem Kehinde encontrou uma variedade imensa de negros no Brasil, sendo a maioria deles, provenientes de Angola e do Congo com destino ao estado da Bahia, lugar onde se passa o romance. O número altíssimo de desterrados é justificado pela quantidade exorbitante de mortos durante a travessia do Atlântico, como já visto na figura 01 (p.74). Vale lembrar que esses países também eram múltiplos em sua formação no continente africano. Daí a diversidade de línguas, dialetos, costumes e religiões que abasteceram o caldeirão cultural do Novo Mundo.

Dito isso, o reconhecimento da autenticidade dos grupos étnicos possibilita a construção de diferentes vertentes de interpretação sobre as relações estéticas e ideológicas da escravidão, dos lugares que os sujeitos estabelecem seus discursos, e, mais tarde na diferenciação entre as poéticas dos autores negro-brasileiros. A partir da experiência da diáspora, as evocações da negritude visam enfatizar o discurso-reversão do sentido pejorativo que a historiografia oficial atribuiu aos africanos e aos seus descendentes, uma vez que “as relações étnicas e sociais no Brasil ainda exibem dolorosas fraturas”, pondera o poeta Edimilson de Almeida Pereira (2010, p. 339).

Ainda nesse sentido, Hall (2003, p. 31) salienta que “o termo “África” é, em todo caso, uma construção moderna, que se refere a uma variedade de povos, tribos, culturas e línguas cujo principal ponto de origem comum situava-se no tráfico de escravos”. Sendo assim, no Brasil, há Áfricas diferentes, com elementos rastreadores em configurações distintas. Stuart Hall (2003, p. 33, grifo do autor) ainda acrescenta: “em toda parte, hibridismo, *différance*”, que não pode ser facilmente separado em seus elementos autênticos de origem. Atualizando a experiência caribenha às condições brasileiras, percebe-se semelhança no que diz respeito ao ponto de vista derridiano de *différance* resgatado pelo autor:

O conceito fechado de diáspora se apoia sobre uma concepção binária de diferença. Está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um “Outro” e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora. Porém, as configurações sincretizadas da identidade cultural caribenha requerem a noção derridiana de *différance* — uma diferença que não funciona através de binarismos, fronteiras veladas que não separam facilmente, mas são também *places de passage*, e **significados que são posicionais e relacionais**, sempre em deslizes ao longo de um espectro sem começo nem fim. A diferença, sabemos, é essencial ao significado, e o significado é crucial à cultura. Mas num movimento profundamente contra-intuitivo, a linguística moderna pós-saussuriana insiste que **o significado não pode ser fixado definitivamente**. Sempre há o “deslize” inevitável do significado na semiose aberta de uma cultura, enquanto aquilo que parece fixo continua a ser dialogicamente reapropriado. (HALL, 2003, p. 33, grifos nossos).

No capítulo 02 do romance *Um defeito de cor* quando Kehinde sinaliza seu entusiasmo por encontrar uma outra África na Ilha dos Frades, ela aponta ao leitor que não existia no Novo Mundo uma concepção binária de diferença, mas que os significados eram múltiplos e relacionais como defende Hall (2003). As informações apresentadas anteriormente na figura 02 indicam a lógica desses *places de passage*: a presença de diferentes geografias nas identidades culturais que aqui se formavam.

Ademais, os efeitos da diáspora aparecem no romance através da subversão à lógica colonial de que os escravizados fossem seres incapazes e/ou impossibilitados de articular História e memórias em sua (re)construção identitária. Eles tanto se apropriaram de outras geografias e epistemologias quanto ordenaram seus usos a favor da tomada de consciência de si mesmos.

Nesse viés, Kehinde mostra em suas andanças pelo Brasil e posteriormente na África, como suas identidades se concretizam de modo cambiante e fluido, ou seja, como os significados são posicionais, consoantes ao processo natural da diáspora — caracterizado por estratégias dialógicas e formas híbridas. Se “a margem é um local que nutre nossa capacidade de resistir à opressão, de transformar e de imaginar mundos alternativos e novos discursos” como aponta a ensaísta Grada Kilomba (2019, p. 68), Kehinde, na condição de sujeito diaspórico, encontra na margem, posições favoráveis para a criação de papéis fora da ordem colonial, isto é, exercita sua autonomia opondo-se ao cerceamento escravista. Essas posições nascem de brechas encontradas no interior do sistema colonial, da sua astúcia e também de interferências divinas, mas todos com o mesmo propósito: criar formas libertárias de ser e estar no mundo colonial. A seguir, Esméria reforça para Kehinde que a transgressão é uma das maneiras de reapropriação e ressignificação dos símbolos normativos da colonização:

Uma noite sonhei com a Taiwo [...] Logo na manhã seguinte, enquanto eu ajudava a Esméria a torrar e a moer o café, a Nega Florinda apareceu e, sem dizer nada além de um breve cumprimento, foi embora depois de me entregar um embrulho com o pingente que todo ibêji que sobrevive à morte do outro deve usar para conservar a sua alma, e mais uma pequena escultura, também em madeira, representando os dois ibêjis juntos. Mostrei à Esméria e ela me levou de volta à senzala pequena, de onde quase todos já haviam saído, menos os dois moleques, o Tico e o Hilário, que ainda dormiam de roncar. Ela me ajudou a cavar um buraco no local onde estava a minha esteira, suficientemente fundo para atingir a base da parede que entrava para dentro da terra, e deixando um oco, como se fosse uma caverna. Foi assim que descobri como os pretos guardavam os seus santos, escondidos dos olhos dos brancos, e que todas aquelas paredes já deviam estar apoiadas em quase nada. Até a Esméria tinha lá os seus orixás, mesmo já estando acostumada aos santos dos brancos e tendo simpatia por alguns deles, como São Benedito, que era preto como nós, ou Nossa Senhora da Conceição, que se reza como Iemanjá, assim como São Jorge é Xangô e Santo Antônio é Ogum, ou São Cosme e Damião, que são os Ibêjis. (GONÇALVES, 2016, p. 90).

Na conversa com Kehinde, Esméria sinaliza que a simpatia com os santos dos brancos não apaga o apreço pela religião ancestral, pois eles continuam ativos em sua vida, apesar da dissimulação na frente de seus senhores. Em outras palavras, os dispersos vivem na diáspora a experiência do trânsito identitário, isto é, a junção de diferentes culturas no seu modo de estar

no Novo Mundo. Nesse sentido, Gilroy (2012, p. 15), anuncia que as culturas nacionais possuem suas raízes, mas ao mar e à vida marítima (vivência a partir e pós-vida tumbeiro), existe algo “que se movimenta e que cruza o Oceano Atlântico, fazendo surgir culturas planetárias mais fluidas e menos fixas”. Por isso, Esméria diz ter seus orixás e ao mesmo tempo cultivar os santos cristãos, em uma relação de ambivalência, mas com diferença.

3.3 Insurgências: Quilombo dos Palmares e o Levante dos Malês

Segundo o poeta e dramaturgo Abdias Nascimento (2016, p. 57) a escravidão dos povos negro-africanos é o maior de todos os escândalos da humanidade. O autor aponta que “por volta de 1530, os africanos, trazidos sob correntes, já aparecem exercendo seu papel de “força de trabalho”; em 1535 o comércio escravo para o Brasil estava regularmente constituído e organizado, e rapidamente aumentaria em proporções enormes”. Por mais de três séculos, os africanos escravizados foram movidos pelo país para atender aos interesses de exploração de seus senhores, passando pelas plantações de cana-de-açúcar na região nordestina, pela descoberta de ouro e diamantes em Minas Gerais, até o ciclo do café nos estados de Rio de Janeiro e São Paulo.

Além do mais, as informações apresentadas pelo ativista negro desmontam a falácia de que no Brasil os escravizados tiveram condições favoráveis de permanência. Ao contrário, a postura do autor é taxativa em defender que desde o período colonial se construiu nesse país uma política de genocídio aos negros e seus descendentes. Assim, desde a invasão do Brasil pelos portugueses em 1500 o povo negro tem derramado no solo brasileiro suas lágrimas, seu suor, seu trabalho e seu sangue em prol da chamada civilização:

O papel do negro escravo foi decisivo para o começo da história econômica de um país fundado, como era o caso do Brasil, sob o signo do parasitismo imperialista. Sem o escravo, a estrutura econômica do país jamais teria existido. O africano escravizado construiu as fundações da nova sociedade com a flexão e a quebra da sua espinha dorsal, quando ao mesmo tempo seu trabalho significava a própria espinha dorsal daquela colônia. Ele plantou, alimentou e colheu a riqueza material do país para o desfrute da aristocracia branca. Tanto nas plantações de cana-de-açúcar e café e na mineração, quanto nas cidades, o africano incorporava as mãos e os pés das classes dirigentes que não se auto-degradavam em ocupações vis como aquelas do trabalho braçal. A nobilitante ocupação das classes dirigentes — os latifundiários, os comerciantes, os sacerdotes católicos — consistia no exercício da indolência, no cultivo da ignorância, do preconceito, e na prática da mais licenciosa luxúria (NASCIMENTO, 2016, p. 59).

No entanto, é preciso reconhecer que apesar da escravidão ter durado tanto tempo no país, isso não quer dizer, que os escravizados não se mobilizaram por condições dignas de sobrevivência e/ou pela liberdade. Por isso, nesse tópico apresentam-se duas insurgências relevantes que ocorreram no período colonial: a formação do Quilombo dos Palmares e o Levante dos Malês. A primeira aparece no romance *As lendas de Dandara*, já a segunda é revelada em *Um defeito de cor*. À vista disso, as protagonistas Dandara e Kehinde são rebeldes em busca de autonomia e justiça em um contexto histórico marcado por variadas formas de opressão.

Nesse viés, o *corpus* evidencia que no período colonial, a luta entre negros e brancos é originária das precárias condições de sobrevivência oferecidas aos escravizados, rotulados pela civilização europeia como bárbaros de aptidão natural para o trabalho forçado. Dessa forma, o contexto violento vindo desde a captura, travessia, compra e venda, permanece ao longo da estadia nos engenhos de açúcar, nas fazendas de café, na casa grande e nas senzalas. Se o sistema político da época condenava o negro a não ser tratado com dignidade, roubava-lhe o nome, História, identidade e o direito de memória, as revoltas, insurgências e rebeliões surgem como tentativas de recuperação da humanidade apagada — revelam a força da resistência antiescravista que insiste em dizer: “a gente combinamos de não morrer!”²⁴.

No mais, seria má fé pensar que os escravizados não se mobilizaram contra a ideologia e as práticas coloniais. Por isso, enquanto a História oficial registra a versão dos “vencedores”, a literatura de autoria negra institui um dever de memória a favor daqueles que se levantaram contra a perversidade do domínio colonialista. Nessa conjuntura, presencia-se no excerto a seguir do romance *As lendas de Dandara*, a sagacidade da heroína palmarina no resgate dos seus irmãos em um navio tumbeiro:

[...] sentia seu corpo esfomeado pela liberdade dos que apodreciam nos porões das caravelas. “Preciso que dê certo.” [...] Mas, ao chegar ao porto, percebeu o quanto aquele lugar imundo lhe provocava calafrios. Imaginar que ali eram despejados e colocados à venda seres humanos! Um gosto amargo lhe assomava à boca; o ácido do estômago borbilhava e subia pelo esôfago, junto com uma vontade quase incontrolável de vomitar. Dandara pensava no terror daquelas pessoas arrastadas de suas casas, empilhadas em navios onde suas vidas eram descartadas como lixo. Quando desembarcavam no porto, eram exibidas como produtos, avaliadas pelas funções que poderiam desempenhar como escravas. Esse terror era algo que Dandara fazia questão de nunca esquecer, para que seu **ímpeto de libertação** também não adormecesse. (ARRAES, 2016, p. 59, grifos nossos).

²⁴ EVARISTO, Conceição. Olhos d’água. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

Dandara viaja até o litoral com o objetivo de libertar os cativos recém-chegados da África. Sua atitude reforça o sentido político da luta como projeto de reordenação social, capaz de transcender os limites do escravismo. Através da intervenção da personagem Iansã, ela obtém sucesso contra os soldados brancos e o navio sob comando dos africanos volta para sua terra natal. Desse modo, o romance evidencia que o ímpeto de libertação da protagonista nasce da consciência dos males da escravidão, subvertendo a ideia propagada pelos colonizadores que os escravizados eram incapazes de formular uma ordem combativa às condições degradantes que viviam.

Quando chega ao navio tumbeiro, Dandara conhece Kambo, fugitivo de outro porto e entregue ao capitão do navio para ser levado ao seu senhor. Depois que a mãe morre, Kambo decide fugir. Para ele, era inaceitável que sua mãe tivesse servido tantos anos à família branca e agora fosse jogada na rua porque estava doente, sendo que na maior parte de sua existência, ela passou sem comer e sem dormir direito para atender aos deveres domésticos impostos por seus donos. Como sinaliza a história da mãe de Kambo, o escravizado era aos olhos do dono, uma peça descartável, ainda mais quando seu corpo doente e cansado, na função de mercadoria em uso, ficava comprometido. A partir dessas considerações acerca do destino do escravizado na doença e na velhice, Abdias Nascimento (2016) discute o mito do “africano livre”:

Depois de sete anos de trabalho, o velho, o doente, o aleijado e o mutilado — aqueles que sobreviveram aos horrores da escravidão e não podiam continuar mantendo satisfatória capacidade produtiva — eram atirados à rua, à própria sorte, qual lixo humano indesejável; estes eram chamados de “africanos livres”. Não passava, a liberdade sob tais condições, de pura e simples forma de legalizado assassinio coletivo. As classes dirigentes e autoridades públicas praticavam a libertação de escravos idosos, dos inválidos e dos enfermos incuráveis, sem lhes conceder qualquer recurso, apoio ou meio de subsistência. Em 1888, se repetiria o mesmo ato “liberador” que a história do Brasil registra com o nome de Abolição ou de Lei Áurea, aquilo que não passou de um assassinato em massa, ou seja, a multiplicação do crime, em menor escala, dos “africanos livres” (NASCIMENTO, 2016, p. 79).

Fica nítido, portanto, que o “africano livre” era aquele considerado inútil à vista das classes governantes. Por isso, eles não perdiam tempo nem dinheiro com sua saúde, pois era mais fácil e eficiente comprar uma nova ferramenta de trabalho do que reparar a que estava com defeito. Desse modo, os senhores, o Estado e a igreja eximiam-se de responsabilidade com os escravizados, negando-lhes qualquer gesto de humanismo, solidariedade ou justiça social. Os “africanos livres” e seus descendentes que sobrevivessem como pudessem.

Após a morte da mãe, Kambo pertence à estatística dos desvalidos, no entanto, desde criança, ouvira falar de Palmares, por isso não hesitou em seguir Dandara. Conquistar a

liberdade e fazer parte do Quilombo sempre havia sido um dos seus maiores sonhos, pois ele sabia que a República de Palmares era capaz de garantir uma sobrevivência minimamente digna aos seus participantes. A notícia se espalhava entre os escravizados: do lugar formado por núcleos de ex-escravizados que ressignificavam o modelo de vivência imposto nas senzalas.

No mais, é preciso considerar que a partir do momento em que os africanos são transformados em escravos, os choques, os conflitos, a quilombagem, os suicídios, crimes contra os senhores e feitores, guerrilhas, assaltos nas estradas e engenhos e as fugas individuais ou em grupos passam a existir como resposta à marginalização e obstrução dos espaços sociais nos quais eles podiam circular. Em outras palavras, as insurgências despontam como mobilização radical pelo fim do escravismo pleno²⁵, responsável por alimentar o *ethos* social dos senhores. Já os documentos históricos citam que a emulação do poder passava pelo número de escravos que circundavam a classe senhorial, especialmente na sua exibição em atos públicos, por exemplo, a missa aos domingos. Envolvidos em uma situação de total dominação, sob condições desumanas de tratamento, os africanos escravizados, ao se rebelarem, iniciavam a formação de uma classe para si, fora daquele sistema de controle e longe das garras do Estado, cujo empenho estava voltado sobretudo para defender os interesses dos senhores e os seus privilégios.

A luta pela libertação encontrará nos quilombos a forma fundamental de resistência. Nesse período, era comum que os senhores de engenho, alarmados e temerosos de suas atividades e pela própria vida, solicitassem providências à Câmara contra a existência dos quilombos, considerados unidades de esgotamento do regime servil e responsáveis por atear fogo na casa-grande. Segundo o historiador Clóvis Moura (2020a):

O quilombo aparecia onde quer que a escravidão surgisse. Não era simples manifestação tópica. Muitas vezes surpreende pela capacidade de organização, pela resistência que oferece; destruído parcialmente dezenas de vezes e novamente aparecendo, em outros locais, plantando a sua roça, construindo suas casas, reorganizando a sua vida social e estabelecendo novos sistemas de defesa. O quilombo não foi, portanto, apenas um fenômeno esporádico. Constituíam-se em fato normal dentro da sociedade escravista. Era reação organizada de combate de uma forma de trabalho contra a qual se voltava o próprio sujeito que a sustentava (MOURA, 2020a, p. 159).

²⁵ Chamamos de *escravismo pleno* àquele período da escravidão que se estende no Brasil do ano de 1550 (+ou-) até aproximadamente 1850, quando é jurídico e efetivamente extinto o tráfico internacional de escravos africanos. Abrange, portanto, todo o período colonial, a fase do reinado de Dom João VI, o Império de Dom Pedro I e de Dom Pedro II. Nesse longo período de mais de trezentos anos, estrutura-se e dinamiza-se o modo de produção escravista no Brasil com todas as características que determinarão o comportamento básico das duas classes fundamentais da sua estrutura social: senhores e escravos. (MOURA, 2020a, p. 59).

À vista disso, os quilombos se consolidam no cenário nacional como a maneira encontrada pelos escravizados para ultrapassar os mecanismos rigorosamente autoritários do sistema escravagista. Fato é, que a experiência dos quilombos deu origem ao termo “quilombagem”, visto como ato de resistência aos dispositivos de exploração e subordinação impostos às classes menos favorecidas, em particular, os negros. Em seu artigo “A quilombagem como expressão de protesto radical”, Clóvis Moura (2001) discute sobre o negro fugido, rebelde solitário que escapava do cativo e socializado a outros negros fugidos, busca organizar-se em uma comunidade estável ou precária. Segundo o historiador, essa passagem, no nível de consciência, expõe a transformação do negro fugido para o de quilombola. Ou seja, ele passa subitamente da condição de coisa a homem livre. Em outras palavras:

A quilombagem põe no centro da discussão permanente o problema da legalidade ou ilegalidade da escravidão e do escravizador. Ao discutir-se se a fuga do negro era ou não um ato normal ou amoral, se o escravo fujão era ou não um perigo, se os seus atos ativos (criminosos?) deviam ser e como deviam ser punidos, os agentes mantenedores da ordem tinham de dialogar com os valores do outro lado e aceitarem os mesmos como elemento de referência para o julgamento. Com isto o quilombola já era o outro, ou seja, o ser que se negara como escravo e recriara uma nova galáxia existencial e social de homem livre com o qual o senhor de escravos tinha de dialogar, mesmo que fosse em posição radical a ela. Assim, o senhor sabia que o quilombola já lhe fugira ao controle e com isto a disciplina despótica, indispensável à ordem do sistema havia sido trincada e fragmentada. Tinha de estabelecer, portanto, uma nova linguagem para tratar com ele. Não era mais a linguagem do senhor para o escravo, mas se articulava através de categorias de oposição radical. Por seu turno, o quilombola não usava mais a linguagem unilateral de obediência, mas, pelo contrário, uma linguagem de oposição a ele: a violência (MOURA, 2001, p. 110).

Assim, a quilombagem sinaliza que o negro agora é um homem que adquiriu, pela sua posição radical, a sua liberdade e fará de tudo de mantê-la. É somente no quilombo que ele afirma a sua cidadania, a posse da sua ancestralidade e a gerência da sua família. Esses valores não são negociáveis e ao menor índice de reapropriação, o quilombola usará a linguagem que aprendeu na escola da escravidão: a violência.

Como o direito do senhor era inalienável, cabia ao negro a manutenção constante da independência adquirida no novo território. Pois “somente no universo quilombola o escravo se integrava completamente na essência plena de sua cidadania e tinha a sua humanidade restaurada e resgatada” (MOURA, 2001, p. 107). Dito isso, o quilombo é uma instituição radical, cuja força redentora nega social e economicamente o regime escravista. Uma estrutura organizada que representa na sua totalidade a renúncia do universo da sociedade escravagista,

os seus valores e ideais. Nessa vertente, no romance *As lendas de Dandara*, o leitor tem contato com um dos maiores quilombos da História do Brasil:

Dos movimentos dos cativos contra a escravidão, Palmares é, por circunstâncias especiais, o mais conhecido e estudado. Foi o que mais tempo durou; o que ocupou — e ocupou de fato — maior área territorial; e o que maior trabalho deu às autoridades para ser exterminado. De 1630 a 1695 os escravos palmarinos farão convergir sobre seu reduto as atividades, os esforços e as diligências dos governantes da Colônia. Da história do que foi sua existência — 65 anos em constantes e sangrentas lutas — até o folclore nos dá notícias. E dos fatos passou à lenda (MOURA, 2020a, p. 299).

Ademais, é notável na reflexão lançada por Moura (2020a), uma semelhança com o título escolhido por Jarid Arraes para celebrar a vida da heroína palmarina. De fato, o quilombo passou à lenda e o romance por sua vez recupera a grandiosidade desse evento nas proezas de Dandara, companheira de Zumbi dos Palmares. Por isso, em *As lendas de Dandara*, o Quilombo se consolida como o “refúgio dos oprimidos”, o “reino da liberdade” e corrobora a consciência de uma classe para si, pois “lá, eles próprios caçavam, plantavam, cultivavam e colhiam seus alimentos, sem que em nenhum momento tivessem de entregar os produtos da natureza para um senhor cruel que só se tornava cada vez mais rico” (ARRAES, 2016, p. 65). Destarte, as rebeliões e as guerrilhas passavam pelo crivo da luta de classes no sistema escravista, por isso não é possível reduzi-las a mero jogo de diferenças culturais. Nesse viés, dados históricos organizados por Moura (2020a) trazem informações detalhadas sobre Palmares:

A República ficava situada — segundo documento com relação das guerras feitas aos negros — numa superfície de 60 léguas, onde se espalhavam suas cidades (mocambos) da seguinte forma: a 16 léguas de Porto Calvo ficava o mocambo de Zumbi; ao norte deste, afastado 5 léguas, o do Arotirene; a leste, localizavam-se dois mocambos conhecidos pelo nome de Tabocas. Ao nordeste deste, distante 14 léguas, ficava o de Dambraganga, e a 6 léguas para o norte o de Subupira, quartel-general dos negros; ao norte de Subupira, afastada a 6 léguas, a cerca real do Macaco, capital da República, com 1.500 casas; 5 léguas para o oeste da capital ficava localizado o mocambo de Osenga; e a 9 léguas de Serinhaém a cerca de Amaro. A 25 léguas de Alagoas, para o nordeste, o mocambo de Andalaquituche, além de inúmeros outros menores que se espalhavam pelas vizinhanças dos mais importantes (MOURA, 2020a, p. 300).

Tendo em vista os números e evidências, seria ainda possível pensar na concepção de passividade e falta de consciência dos povos escravizados? Ou a dimensão da República dos Palmares aponta a organização de uma classe para si? Os quilombos sinalizavam, portanto, que as relações sociais no colonialismo eram marcadas pelas lutas de classe e raça?

Tais indagações, tanto expõem a(s) verdade(s) do período escravagista quanto revelam “o perigo de uma história única”²⁶, proveniente do discurso hegemônico. Em síntese, as ações dos escravizados indicam mais do que a mera percepção de diferença cultural. Com o fortalecimento do quilombo ao longo dos anos, os palmarinos passaram não só a atacar os moradores das redondezas para saquear mantimentos (peixe, farinha, gado, legumes etc) e armas, como também executaram planos de vingança contra as propriedades dos senhores de escravos. A retaliação era uma resposta dos ex-escravizados ao tratamento cruel pelo qual foram submetidos, que incluíam deformações físicas resultantes do excesso de trabalho pesado, aleijões corporais advindos de punições e torturas, algumas de efeito mortal para os escravizados, além das cenas de estupro comuns entre as mulheres negras. No trecho a seguir, Dandara discute com os guerreiros quilombolas um plano de guerra contra a fazenda de um dos colonos da região:

— Vamos invadir as terras de Arnoso.

Os guerreiros se entreolharam surpresos. A maioria deles jamais havia invadido fazenda alguma de escravos; muitos eram fugitivos e, por isso, sabiam muito bem como eram aqueles redutos de tortura. Os que haviam escapado da escravidão não queriam correr o risco de ser capturados. Para eles, ir de bom grado ao ninho da cobra era um movimento imprudente.

Zumbi também se sentiu receoso, mas não manifestou discordância. Mudou a posição para que pudesse ficar mais confortável, com os braços sobre os joelhos, e fez movimentos afirmativos com a cabeça.

Dandara não queria se arriscar sem excelentes motivos: escolhera a fazenda de Arnoso para executar uma vingança há muito desejada. O velho viúvo tinha asquerosa predileção pelas mulheres mais jovens, que mandava buscar na senzala nas madrugadas. Algumas delas, as que conseguiam fugir, chegavam a Palmares completamente aterrorizadas, contando histórias horríveis das crueldades praticadas por Arnoso.

Dandara ouvia seus relatos com crescente indignação, imaginando o dia em que faria Arnoso pagar caro uma por uma daquelas noites de sofrimento imposto a suas irmãs. Mas não se contentaria com nada que terminasse com um último disparo de arma de fogo. Tampouco pretendia sujar suas espadas com o sangue imundo daquele homem escabroso. Seu plano era perfeito; o pagamento pelos atos de maldade viria de maneira exemplar (ARRAES, 2016, p. 78).

Para o plano dar certo, Dandara passou três dias treinando todos os guerreiros e repassando as instruções. Divididos em dois grupos, o primeiro ficou responsável pela segurança nas áreas externas e o segundo invadiu a casa-grande. A invasão deveria espalhar uma mensagem de inspiração para todos os quilombos e afirmar a capacidade coletiva de

²⁶ ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. Oxford: TED Taks, 2009.

Palmares, ainda que Dandara e Zumbi tivessem notado que os empregados do Arnosó haviam subestimado a capacidade de luta dos palmarinos. Não previam um ato como aquele porque:

Contavam com o medo e a passividade das pessoas que escravizavam; jamais pensando que poderia haver uma revolta — e muito menos que o número dos antigos escravizados seria superior ao de homens brancos. Mesmo com mais armas, eles não teriam vantagem sobre os invasores, pois ninguém consegue atirar para todas as direções ao mesmo tempo (ARRAES, 2016, p. 84).

Além da afirmação da humanidade negada, os palmarinos eram movidos pela memória dos momentos de dor já vivenciados. “A escravidão não era apenas algo que causava dor no corpo físico, as feridas infligidas na alma também eram difíceis de curar” (ARRAES, 2016, p. 84). Por isso, o propósito da invasão, segundo Dandara, era tanto vingar as mulheres estupradas na fazenda quanto libertar os irmãos escravizados:

Chegava a hora da grande final. Dandara sabia que, depois daquela madrugada, todos os senhores de escravos tremariam em suas moradas luxuosas, na constante impressão de que teriam suas terras invadidas por guerreiros de Palmares e de que também acabariam como Arnosó. Nenhum deles estaria seguro, nem mesmo com mil capangas e capitães do mato. Com esse desfecho em mente, Dandara comandou a última tarefa designada: espalhar pedaços de madeira, objetos de palha e outras coisas que pudessem ser incendiadas com facilidade por todas as paredes exteriores. Do lado de dentro, a guerreira olhou em volta e cuspiu no chão. “Agora, pode queimar”, pensou. O fogo começou a se espalhar ao redor da casa-grande, enquanto algumas labaredas entravam pelas janelas altas dos cômodos internos. Os tecidos bordados das cortinas logo estavam em chamas, provocando uma fumaça de cheiro irritante (ARRAES, 2016, p. 85).

Quando Arraes opta por trazer Dandara e os palmarinos em combate com a casa-grande, o intuito é acentuar o papel protagonista do escravizado e incomodar parte do imaginário do pensamento social brasileiro em relação ao lugar do africano e do negro na organização das lutas nacionais. O negro apresentado em *As lendas de Dandara* não é apenas uma peça de/para trabalho e muito menos um ser degradado racialmente ou elemento passivo do jogo social. É um insurgente, um sujeito ativo da demolição das engrenagens escravistas.

Posto isto, Palmares chegou a ser comparado aos holandeses, ambos inimigos de Portugal. Com o aumento dos quilombolas foi possível uma imitação dos muitos reinos existentes na África. A República de Palmares teve como chefes Ganga-Zumba e Zumbi. De fato, ela resistiu a mais de 27 expedições militares enviadas por Portugal e pelos holandeses, até sucumbir a força mercenária da expedição do bandeirante Domingos Jorge Velho. Segundo a lenda, Dandara voltou para a Iansã, ao invés de tornar-se escrava, já Zumbi, foi capturado

mais tarde, assassinado e sob o comando do governador Caetano de Melo Meneses teve sua cabeça exposta em praça pública.

Findado os apontamentos iniciais sobre o Quilombo dos Palmares, insurgência presente no romance *As lendas de Dandara*, prossegue-se a análise com o intuito de conhecer as causas que impulsionaram o Levante dos Malês como também suas consequências no cenário da época, a partir do romance *Um defeito de cor* apresentado por sua protagonista Kehinde. Diferentemente do contexto histórico de Quilombo dos Palmares (1597-1964), o século XIX traz algumas particularidades como mostra a tabela I. A mais notável é o número majoritário de africanos, escravos e libertos (ex-escravos) cuja presença será primordial para o fortalecimento da luta do dia 25 de janeiro de 1835:

Tabela I – Estimativa da população de Salvador em 1835

ORIGEM	Nº ABSOLUTOS	%
Africanos	21.940	33,6
Escravos	17.325	26,5
Libertos	4.615	7,1
Brasileiros/europeus	33.385	66,4
Livres brancos	18.500	28,2
Livres e libertos de cor*	14.885	22,7
Escravos*	10.175	15,5
TOTAL	65.500	100,0

* Inclui crioulos, cabras, mulatos e outros mestiços. Obs.: Para a confecção desta tabela consideraram-se: 1) crescimento populacional de 1% ao ano entre 1808 e 1835; 2) as mesmas proporções entre escravos e livres (brancos e “de cor”) do censo de 1775; 3) a proporção entre escravos africanos e brasileiros da tabela 2; e 4) a suposição de que os libertos africanos representavam cerca de um quarto da população negro-mestiça livre e forra.

Fonte: (REIS, 2012, p. 24).

De acordo com Reis (2012, p. 23) a diversidade de origem será fundamental para prescrever o comportamento político diferenciado desse período. Ele também explica a distinção entre as cores dos nascidos no Brasil: “o negro, que sempre se chamava crioulo; o cabra, mestiço de mulato com crioulo; o mulato, também chamado pardo; e o branco. Havia negro crioulo e negro africano, este, durante o período aqui estudado, quase sempre referido como *preto*”. O branco brasileiro e branco europeu eram considerados de nacionalidade

portuguesa, já o mulato era sempre brasileiro e os africanos estavam diferenciados em grupos étnicos chamados “nações”. A partir dessas informações, analisa-se como a noção de nacionalidade era ambígua e fragmentada, dado o caráter atuante da diáspora negra. Outro ponto destacado pelo autor é que a “condição de livre, liberto (ex-escravo) ou escravo separava internamente os africanos e afro-brasileiros”.

Deveras, a soma de todos os negros e mestiços, fossem escravos ou não, representava uma expressiva maioria de 71,8%. Os 18.500 brancos denotam a minoria racial de Salvador (28,2%). Resumindo, dos 21.940 africanos contabilizados a maioria era de escravos, mas uma parcela significativa de 21% era liberta. Para explicar a razão da maioria dos cativos da Bahia em 1835 serem africanos, ou seja, estrangeiros, vale lembrar que durante quase quatrocentos anos a escravidão importou mão-de-obra africana, pois era mais barato e mais eficiente comprar novas mercadorias do que “consertar” as que estavam em uso. Além do mais, a população escrava era marcada pelo alto índice de mortalidade infantil e curta expectativa de vida, resultados das péssimas condições de sobrevivência e dos maus-tratos. Dessa maneira, o número de descendentes era muito pequeno, primeiro pelos altos índices de mortalidade, depois, porque havia poucas mulheres escravas, e elas e suas poucas crianças tinham mais chances de obter a carta de alforria do que os homens. Esse é mais um fator decisivo para a dificuldade de formação de famílias africanas, mesmo entre os libertos.

A breve contextualização histórica compilada por Reis (2012) aparece também relatada por Kehinde no romance *Um defeito de cor*. Moradora de Salvador/BA, Kehinde nutria amizade com alguns africanos e libertos muçulmanos, entre eles o Alufá Ali e Manuel Calafate, além de Fatumbi, ex-professor da sinhazinha, filha do senhor José Gama, de quem Kehinde foi “dama de companhia” na infância. Fatumbi foi presença constante na sua vida, ensinou-a ler e depois mais tarde também cuidou da contabilidade dos seus negócios. Aqui, abre-se uma observação sobre o seu itinerário pessoal e profissional, considerado pouco usual para a maioria dos escravos e libertos. A argúcia para o comércio é a grande mola-propulsora para a ascensão social de Kehinde, mas é fato também, que a sociedade com o português Alberto foi uma alavanca financeira, pelo menos nos primeiros anos de Omotunde, até que tragicamente ele tenha sido vendido pelo pai para pagar uma dívida de duzentos réis.

Será, pois, Fatumbi o intermediário de Kehinde com os muçurumins²⁷ na concepção de ações efetivas contra a escravidão. As atividades de enfrentamento eram divididas entre os membros aliados. Para Kehinde, coube inicialmente vigiar os navios que transitavam no mar

²⁷ Escravizados muçulmanos

de dentro e no mar de fora, com a finalidade de denunciar os possíveis tumbeiros que chegavam da África. Nessa época, o tráfico negreiro já era proibido no Brasil, mas os comerciantes portugueses e brasileiros não obedeciam à lei e ajustavam o desembarque dos cativos em embarcações menores que atracavam em qualquer praia da cidade sem passar pela fiscalização do porto. Quando percebesse, portanto, uma movimentação desse tipo, deveria denunciar aos ingleses, que, como retribuição, entregariam uma parte das armas recolhidas nos navios, para as rebeliões futuras. O ponto de denúncia era a loja de Manuel Calafate.

Fato é, que a escravidão era considerada ultrapassada, injusta e passível de destruição. A luta de cunho equânime estava firmada no empenho de uma classe para si, desraigada dos domínios escravagistas. Contudo, apesar do número considerável de crioulos na época, serão os africanos os desbravadores em busca da liberdade. As reuniões se estenderam por alguns anos para que tudo fosse bem planejado e seguido à risca no dia combinado. Kehinde não participava assiduamente, todavia tinha Fatumbi como seu porta-voz. Durante o tempo da preparação os muçurumins ajuntavam dinheiro para comprar as cartas de alforria de membros importantes da organização, entre eles, o alufá Licutan²⁸. Também se empenhavam em conquistar aliados entre os demais escravizados e libertos:

[...] Quando o Fatumbi tinha tempo para conversar comigo sobre a organização, eu me espantava com a inteligência deles e queria participar mais ainda. Mas ele não permitia, dizendo que o importante naquele período não era uma pessoa fazer muitas coisas, porque poderia atrair a atenção sobre si, mas sim ter o maior número de pessoas para dividir o trabalho entre elas, e que isso também seria importante no dia da luta. Eu queria saber como e onde seria a luta e ele dizia ter esperanças de que ela nem chegasse a acontecer, que até o dia marcado eles tivessem conseguido juntar tanta gente que a polícia não veria condições de defesa e entregaria a Bahia sem qualquer resistência. Mas também estavam se preparando para a luta armada, função Mussé e do Umuaru, que aos poucos iam conseguindo armas e dando um jeito de escondê-las nas várias lojas e casas ocupadas por muçurumins (GONÇALVES, 2016, p. 500).

O planejamento do levante apresentado por Kehinde em conversa com Fatumbi estava previsto para o ano de 1835. A Independência em 1822 deixou evidente que não traria possibilidades de uma vida melhor para as classes marginalizadas do segmento político, incluindo, os escravizados. Desde então, uma crise econômica e política pairava no ar, tanto na

²⁸ Os escravos Ahuna e Pacífico Licutan, talvez os personagens mais importantes do levante de 1835, eram ambos conhecidos mestres malês de nação nagô. Tinham o título de *alufá* ou *àlufàà* (o mesmo que *alfa* em várias partes da África Ocidental), termo em língua ioruba (do árabe *'allafa*, escrever, compor) para mestre muçulmano, equivalente a *malam* entre os haussás. Era também alufá e líder rebelde Manoel Calafate, o liberto nagô em cuja casa a rebelião começara. E outros. Vários nagôs confessaram ter se iniciado no Islã antes de atravessar o Atlântico. (REIS, 2012, p. 179, grifos do autor).

Bahia como no Brasil em geral. Logo, essa foi a brecha utilizada pelos insurgentes africanos que perceberam nas quebras institucionais e desavenças entre os brasileiros livres uma chance de sucesso na luta anticolonial.

No mês de janeiro de 1835, Kehinde atuou de forma mais efetiva entre os muçurumins. “Fui algumas vezes à cadeia, pedir a benção do alufá Licutan e levar recados do Fatumbi, e ele sempre perguntava pelo mestre Ahuna” (GONÇALVES, 2016, p. 515). A missão era extremamente sigilosa, mas de alguma forma, Kehinde conseguiu alertar as pessoas mais próximas e evitou que elas fossem atacadas durante o levante. Depois de tudo acertado, Fatumbi convocou um grupo para fazer a distribuição dos barretes e abadás para os discípulos:

[...] Já estava tudo certo, e a rebelião começaria às quatro horas da madrugada do dia vinte e cinco de janeiro daquele ano de um mil e oitocentos e trinta e cinco. [...] Durante dois ou três dias Alá guiaria nossas mãos e nossas armas, e depois que a vitória estivesse garantida, **não haveria um só preto fiel trabalhando como escravo**. [...] O próprio Manoel Calafate foi abrir a porta, e dentro da loja o clima era de muita alegria. [...] Todos já estavam vestidos com as roupas muçurumins, e tratamos de pôr as nossas, que tinham sido mandadas para lá. Eu e a Edum, as únicas mulheres do grupo, não colocamos o barrete, mas amarramos um lenço branco na cabeça. O Fatumbi disse que as roupas também serviam para que ficassemos parecidos, o que dificultava o reconhecimento por parte das autoridades ou o possível acerto de desafetos. Essa era a parte prática, porque, para eles, o que mais importava era estarem vestidos com suas roupas de festa, a grande festa que celebrariam para Alá (GONÇALVES, 2016, p. 516-517, grifos nossos).

Kehinde e os muçurumins mostram-se felizes, pois tinham grandes expectativas em relação à rebelião, considerando que a ação havia sido meticulosamente planejada e seria acompanhada pelas bênçãos de Alá. Nessa linha, o Levante dos Malês apresenta-se como um projeto para derrotar a opressão racial e a longo prazo conquistar a regeneração africana. A única forma possível era a consolidação de um exército multifário que fosse às ruas e lutasse pela emancipação de homens e mulheres oprimidos no Novo Mundo. O intuito era desestabilizar as instituições sociais que sustentavam o Estado, conseqüentemente o *modus operandi* da Escravidão. A vitória possibilitaria o estabelecimento de uma nova base para a comunidade negra.

Desse modo, no dia 25 de janeiro de 1835, antes do horário combinado, os insurgentes se espalharam por pontos estratégicos da cidade. O objetivo era angariar o maior número possível de escravos, e para isso acontecer era preciso percorrer aos gritos pelo menos as freguesias centrais de Salvador. Outrossim, a ordem era acabar com qualquer pessoa que tentasse interromper o movimento. Para os malês, quem não estava a favor da rebelião, não merecia viver e depois usufruir as benfeitorias que ela proporcionaria. Dado ao tempo de

organização, a rebelião teve uma ordem sequencial que dependia do trabalho simultâneo de cada aliado. A intenção era dividir a força da polícia, que não saberia qual lugar atender. Entretanto, os planos não deram muito certo, pois as autoridades foram avisadas sobre o levante:

A denúncia de que uma rebelião estava por começar foi feita no início da noite de sábado por um nagô liberto, que também se chamava Domingos e que tinha ouvido comentários estranhos entre os pretos do cais do porto, onde durante todo o dia chagaram vários saveiros com pretos do Recôncavo. Perguntados, e achando que podiam confiar, alguns desses pretos disseram que iam se juntar ao maioral mestre Ahuna, que tinha programado um levante para o domingo de manhã. Ao chegar em casa, o tal Domingos comentou isso com a esposa, Guilhermina, e ela o incentivou a mandar um bilhete para o ex-dono dele, a quem eram muito leais. A Guilhermina então ficou na janela da casa onde morava, na Rua do Bispo, e também notou uma movimentação diferente na rua, com pretos que nunca tinha visto antes, e ouvindo a conversa de dois nagôs que passavam, confirmou o que o marido tinha dito. [...] Também achando que devia lealdade ao próprio ex-dono, a Guilhermina resolveu avisá-lo, principalmente porque já tinha a confirmação do horário em que tudo aconteceria. Na volta para casa, depois de fazer a denúncia, ela encontrou sua comadre, a nagô Sabina, que era ninguém menos que a mulher do Vitório Sule. Naquele momento, a Sabina tinha acabado de sair da loja do Manuel Calafate e estava justamente indo até a casa da comadre, para se aconselhar com ela sobre que atitude tomar. Eu acho que, na verdade, a Sabina queria apenas se vingar do Vitório Sule denunciando uma rebelião da qual ele participaria, fazendo com que ele ficasse malvisto entre os companheiros (GONÇALVES, 2016, p. 523-524).

Diante desse excerto, alguns pontos merecem atenção, entre eles, a alienação de alguns ex-escravos na formação de um ímpeto coletivo totalizador, somado a uma possível gratidão dos libertos por seus ex-donos, denominada “consequência tardia da escravidão”. Além disso, a dissociação entre africanos e brasileiros, inclusive, escravos e libertos também ajudou a definir o fracasso do conflito. Todos esses exemplos apontam uma fissura na luta de classes, ainda ativa nos dias atuais, na qual, uma parcela considerável da população negra não se viu representada nas reivindicações promovidas pelo Levante dos Malês.

A partir dos dados da denúncia, as patrulhas revistaram todas as lojas onde moravam os africanos e por isso ajudaram a antecipar e de certo modo a desorganizar o levante. Mas mesmo assim, de acordo com os dados históricos levantados por Reis (2012), os rebeldes:

[...] optaram por um enfrentamento quase clássico, de lutar somente contra as forças organizadas para combatê-los. Talvez tivesse havido nisso algo de protocolo militar muçulmano. O próprio presidente da província admitiu com um quê de admiração e respeito esse lado criterioso do movimento: “É inegável que eles tinham um fim político, porquanto não consta que eles roubassem alguma casa nem que matassem aos senhores ocultamente”. O cônsul francês secundou o presidente: “Seus planos parecem ter sido de se apossarem do Governo, porquanto seus ataques foram imediatamente

dirigidos contra os sentinelas, os postos militares e as casernas, e mesmo contra o Palácio da Presidência”. Diante disso, só a cegueira etnocêntrica característica dos primeiros estudiosos dos malês pôde ver nesses homens meros fanáticos religiosos (REIS, 2012, p. 149).

Os insurgentes estavam em desvantagem, pois a grande maioria não possuía armas de fogo, dispunham apenas de porretes, instrumentos de trabalho e armas brancas, sendo as melhores, as parnaíbas alemãs. Apesar da insuficiência declarada, os africanos correram e lutaram sem descanso durante mais de três horas. Encurralados pelas forças do governo optaram por fugir ou esperar a morte. Kehinde e mais alguns rebeldes conseguiram alcançar um esconderijo no antigo Colégio dos Jesuítas, onde funcionava a Faculdade de Medicina. Passaram vários dias no subsolo, até que pudessem sair sem serem pegos pela polícia, graças às artimanhas do doutor Jorge, médico e amigo de Kehinde.

Além disso, os registros históricos contabilizam mais de setenta mortos durante o levante ou afogados no mar. Muitos outros morreram posteriormente em decorrência dos ferimentos da luta. E ainda receberam uma punição extra: foram enterrados em valas comuns do Cemitério do Campo da Pólvora, sem o devido rito fúnebre e uma sepultura decente, elementos considerados importantes pelos africanos para uma boa morte. Os dias seguintes também foram marcados por uma forte repressão e repercussão do caso, resultantes na detenção de centenas de africanos, escravos e libertos, mas para Kehinde, o fim da rebelião não seria o fim da resistência.

CAPÍTULO 4 – O PODER DAS MEMÓRIAS E IDENTIDADES COMO TERRITÓRIOS DE PERTENCIMENTO E RESISTÊNCIA

*O Hoje é o irmão mais velho do Amanhã, e a Garoa é a irmã mais velha da Chuva.
Provérbio Africano*

A finalidade deste capítulo é refletir sobre a atuação das memórias e identidades na formação dos territórios de pertencimento das heroínas com rosto africano: Dandara e Kehinde. Além disso, examinar como as identidades culturais transformam-se em identidades de resistência tendo em vista a experiência das protagonistas na diáspora negra. O aporte teórico é constituído por Walter (2009), Moura (2020b), Pollak (1989), Bosi (1994), Nora (1993), Candau (2016), Medeiros (2009), Hall (1996; 2003), Castells (2018) e Fanon (2008).

4.1 Memórias e identidades: territórios de pertencimento

Segundo Roland Walter (2009, p. 61), “umas das mais impressionantes características do discurso afrodescendente é precisamente a evocação do passado pela memória. Reescrever a história tem sido um esforço constante de escritores negros através da diáspora desde a chegada às Américas”. A autoria negra encontrou na representação literária uma estratégia retórica capaz de construir formas e práticas de significado a partir do discurso intitulado “signo da diferença” negra, subvertendo, desse modo, os relatos distorcidos da história (WALTER, 2009). Em outras palavras, ao apropriar-se da não-história dos escravizados, os escritores tencionam assinalar no curso da História as cicatrizes da discriminação racial. Nesse processo de recuperação da memória da diáspora negra, o papel da identidade é fundamental, pois:

[...] Ter uma identidade significa ter uma história inscrita numa terra. Ter uma história imposta contra a vontade, sem poder inscrevê-la na terra enquanto seu dono, significa ter uma não-identidade. Daí resulta a importância do espaço/paisagem e da memória enquanto elementos narrativos e locais de cultura para se colocar como sujeito. É na literatura enquanto espaço mnemônico que os autores negros recriam os mitos necessários para se enraizar como sujeitos autóctones. A reapropriação do espaço via memória, portanto, possibilita a colocação do afrodescendente na sua própria história. A renomeação do seu lugar e da sua história significa reconstruir sua identidade, tomar posse de sua cultura; significa, em última análise, resistir a uma violência epistêmica que continua até o presente (WALTER, 2009, p. 63).

De fato, a história dos sujeitos está ligada à(s) identidade(s) circunscritas no espaço e no tempo. O diálogo entre memória e cultura fomenta a construção dessas identidades, ou melhor dizendo, identificações, que o sujeito trava consigo e com o mundo que o rodeia.

Todavia, a memória da diáspora negra estabelece um novo paradigma: nutrida pelo sentimento de desabrigo, ela encontra na construção de memórias coletivas o caminho para atravessar o luto, tornando-se, portanto, para os sujeitos, um território de pertencimento e resistência. Sabe-se, contudo, que essa recuperação do lar perdido, não será no seu aspecto inteiro e original, mas marcado por aspectos transnacionais, contraditórios e tensionais:

[...] Neste sentido, a memória da diáspora negra, com suas histórias nutridas de esquecimentos e lembranças através do tempo, se desenvolve dentro de nações específicas (em relação com outras memórias etnoraciais) e entre estas e o mítico além-mar, o continente africano. Ao criar um padrão multidimensional de pertencimento cultural através do tempo e do espaço, a memória diaspórica cria uma continuidade não fixa e estável, mas móvel, fragmentada e performática. Neste sentido, a memória diaspórica é um conflituoso “processo de conexão” (Bal, 1999, p. vii) que contribui para a (re)criação identitária entre diversos epistemes culturais, em vez de constituir a base para uma identidade fixa. Uma das questões-chave com respeito à identidade afrodiaspórica, portanto, é o significado do diálogo entre diferentes memórias da experiência diaspórica para a compreensão da identidade cultural tanto do indivíduo e da nação quanto da diáspora (WALTER, 2009, p. 66-67).

Outrossim, o processo de conexão natural da diáspora se alimenta das lembranças individuais e coletivas dos sujeitos. A interação da memória acontece por meio da rememoração e do esquecimento. Nesse viés, a memória da diáspora negra visa combater o esquecimento institucional que controla a História do povo negro e autofirmar no discurso contemporâneo os atos do passado que continuam a reverberar na luta do tempo presente.

Para os povos da diáspora, a manutenção da memória vai além da conservação do passado, uma vez que ela fora brutalmente silenciada pela alquimia da colonização. Lembrar da África, constitui-se, então, um ato de resistência que ultrapassa o entendimento de recordação de certas informações. No contexto da diáspora, o sentido amplia-se tendo em vista a memória como um território de pertencimento.

Segundo Walter (2009, p. 69) “a análise da memória enquanto prática na encruzilhada diaspórica ajuda a revelar, problematizar e entender os processos interligados da memória hegemônica e contra-hegemônica e seu efeito sobre a subjetividade dos indivíduos no entre-lugar de culturas”. Ela assinala a subjetividade, identidade e posição dos sujeitos diaspóricos no que diz respeito às identificações que o nomeiam na esfera cultural. Além do mais, a memória da encruzilhada diaspórica é transgressora pois consegue adentrar os circuitos de

negação e repressão da cultura hegemônica e projetar em seu interior um passado-presente para os nativos desabrigados. Na luta contra o esquecimento, a memória busca no mapa ancestral, a rota de reimaginação e re-visão das verdades passadas a fim de salvar os desterrados da ausência de si mesmo.

Na introdução do romance *As lendas de Dandara*, Jarid Arraes (2016) aponta algumas formas de destruição da memória que podem ter provocado o esquecimento de heroínas como Dandara. O apagamento dos nomes verdadeiros, trocados por nomes cristãos, o silenciamento sobre o tema nas escolas e universidades. Enfim, ações que se apresentam como meios de impedimento para os brasileiros negros rastrear sua árvore genealógica, por não saberem a origem dos seus ancestrais. A obra, por conseguinte, visa ao esclarecimento do passado — instrumento de análise para melhor compreensão do presente, como mostra o excerto a seguir:

[...] Espero que esta história escrita por mim possa despertar a vontade de conhecer mais sobre a população negra brasileira, suas origens, glórias e lutas. Acima de tudo, ofereço este livro como humilde reverência a Dandara dos Palmares e sua memória, que está viva e pulsante, cheia de fogo e de movimento. Lenda ou realidade, sua história é verdadeira e nos serve como inspiração e fortalecimento e jamais será apagada. Dandara vive! (ARRAES, 2016, p. 17).

O dever de memória, segundo Arraes (2016) sobre os horrores da escravidão, significa não querer que eles se repitam. É preciso lidar no presente com o peso do passado. Em outras palavras, o dever de memória guia o sujeito para um esclarecimento, uma compreensão clara da escravidão:

Se essa luta é necessária, é porque não só a tendência a esquecer é forte, mas também a vontade, o desejo de esquecer. Há um esquecer natural, feliz, necessário à vida, dizia Nietzsche. Mas existem também outras formas de esquecimento: não saber, saber mas não querer saber, fazer de conta que não se sabe, denegar, recalcar (GAGNEBIN, 2009, p. 101).

Essas outras formas de esquecimento são largamente utilizadas pelo discurso dominante em prol da civilização dos africanos bárbaros. Existe uma lei da desumanização progressiva que em nome do valor *nação* decide o que lembrar e o que escrever. Por isso, em contrapartida, às camadas hegemônicas que fazem de conta nada saber sobre Dandara, Jarid Arraes justifica a escrita de vida da guerreira palmarina através da clarificação de sua trajetória, que diz respeito também à recuperação de si mesma como mulher e escritora negra no cenário nacional.

Se na chegada ao Novo Mundo, os escravizados precisaram criar “um código de linguagem abrangente capaz de transmitir a todos, suas estruturas básicas de pensamento e a sua mundividência ideológica” como aponta Moura (2020b, p.233), ação semelhante manifesta-

se através da autoria negra, na defesa por um *lembrar ativo* envolvendo memória, ficção e História.

Por isso, ainda que os africanos escravizados estivessem desraizados de seu país de origem, de sua família, amigos, hábitos e costumes, a memória continuava a (r)existir. Desse modo, durante o período colonial, foi graças a ela que os cativos efetivaram sua resistência identitária — por intermédio de suas lembranças construíram uma geografia crítica do passado, um espaço de pertencimento. Pois para os africanos, a ancestralidade é memória, a diferença entre a vida e a morte. Isso significa que na situação em que se encontravam, eles foram salvos pela memória.

À vista disso, o dever de memória institui no romance, uma tomada de ação por parte da personagem Iansã, uma vez que ela “passava longos períodos refletindo sobre a situação de África. Revisitava as cenas do passado, assistindo a milhares de filhos embarcar forçadamente, como mercadorias, em navios que vinham de lugares longínquos” (ARRAES, 2016, p. 20). Mais adiante, um novo trecho revela a força da memória, “Iansã precisou visitar algumas vezes o passado até compreender o que acontecia” (ARRAES, 2016, p. 21). Nessa linha, o passado opera como via de esclarecimento para o presente e como possibilidade de ressignificação para o futuro, por meio do nascimento de Dandara, mulher que amaria o seu povo e os ensinaria a lutar pela liberdade. De modo semelhante, o romance como projeto de emancipação da autora Jarid Arraes também visa fomentar na contemporaneidade um espaço de reflexão acerca do presente e futuro para as comunidades negras.

Quando Iansã “vasculhava suas memórias, em busca de detalhes que lhe revelassem pistas de como agir” (ARRAES, 2016, p. 22), percebeu que a escravidão era liderada por homens alvos, por isso, em contrapartida, criou uma guerreira negra — extensão do seu ser. A aura fantástica que envolve o nascimento e depois a chegada de Dandara ao novo continente, sinaliza a junção de memória, História e ficção no romance.

Dandara, heroína negra, desponta na escrita literária a partir de um desejo duplo da autora Jarid Arraes: o de romper uma longa história de silêncio imposto e o de evidenciar a atuação da heroína num território de pertencimento reprimido por políticas coloniais.

Isso explica porque, inicialmente, o título predispõe a análise de uma trajetória obscurecida tendo em vista o termo *lenda*²⁹. Porém, o que se observa, é que o romance a partir de uma biografia inventada de Dandara, usa o termo “lenda” para problematizar o esquecimento

²⁹ Segundo o dicionário *Unesp do português contemporâneo*, de Francisco Borba (2011, p. 835), o termo *lenda* significa: “1. estória de tradição popular cuja autenticidade não é provada. 2. Estória fantástica ou mentirosa”

envolvendo os feitos da heroína no curso da História. Sua memória inventada indica tanto uma possibilidade autêntica da experiência negra no período colonial quanto um meio para curar o ego e assim transformar o *ethos* e a cosmovisão na condição de episteme cultural dos afrodescendentes.

Sendo assim, o caminho encontrado pelo narrador para subverter a hipótese dessa estória ser fantástica ou mentirosa, logo, designada ao esquecimento, está em apoiar-se na memória, porque ela constitui a própria vida, uma vez que “o que passou não está definitivamente inacessível, pois é possível fazê-lo reviver graças à lembrança” (CANDAUI, 2016, p. 15). As lembranças seriam, então, a conservação e o reconhecimento de si através do tempo, visto que sem lembranças, o sujeito é aniquilado. Desse modo, segundo Candau (2016) a imagem que se deseja oferecer de si mesmo a partir de elementos do passado é sempre pré-construída pelo que é no tempo da evocação. Ele destaca que a pré-construção e a reconstrução se organizam em torno de um núcleo de sentidos, construídos por elementos do passado relativamente estabilizados, sem mudanças desde sua percepção inicial.

Nesse sentido, a fusão entre dados do passado e ficção é a forma utilizada para restituir a memória de Dandara, ou seja, restituir sua identidade. E trazer à tona a guerreira Dandara, é evocar o Quilombo dos Palmares e toda a força coletiva que emerge desse território. Em outras palavras, é demonstrar como a tríade memória-identidade-pertencimento atua na formação da subjetividade dos sujeitos.

De acordo com a geógrafa Rosa Medeiros (2009) o território é um espaço de identidade, ou melhor, de identificação. Inclusive, ele pode ser imaginário ou até mesmo sonhado, pouco importa sua forma. O que está em jogo, é o sentimento que ele provoca no sujeito. Entre as várias atribuições designadas ao território (biológico, econômico, social, político etc), a que de fato, conduz esse *corpus*, é a sua forma mais humana: como lugar de vivências entre os homens e sua cultura.

Segundo Medeiros (2009, p. 218) “a ocupação do território é compreendida como uma das vivências mais significativas, cujo sentido está no seu entrelaçamento com as demais ações substantivas que participam deste mesmo processo de constituição e formação do movimento social”. Nesse trecho a autora se refere à formação dos assentados, mas de igual modo, é possível pensar nos quilombolas, na sua busca por um espaço marcado pela multiplicidade e coletividade.

Dessa forma, o território como espaço de identidade cultural, inscreve-se no campo das afetividades, das representações e dos valores do grupo ao qual pertence. Por isso, sua existência cumpre a noção de poder e afirmação identitária.

Para os escravizados, a luta por um território de pertencimento tem origem nas memórias da África, da necessidade por um espaço para sentir-se em casa. A heroína palmarina e protagonista do romance, veio ainda bebê para o Brasil, mas, “desde que Bayô a encontrara na mata, Dandara nutria por Palmares um sentimento cada vez mais mágico, que se intensificava enquanto ela crescia, dia após dia, criando raízes no quilombo e esticando seus braços como galhos que abarcavam cada canto daquele lugar” (ARRAES, 2016, p. 27). Esse pequeno excerto ilustra como as memórias-vivências de Dandara vão constituindo a força da(s) identidade(s) através da ocupação do território.

Ainda nesse eixo memória-identidade, Candau (2016, p. 70) aponta que a identidade do sujeito não pode jamais ser realmente ou totalmente lembrada, o que se pode fazer “é contá-la, fazer uma ‘narrativa de identidade’, um ‘discurso de apresentação de si’ que terá a forma de uma ‘totalidade significativa’”. Essa narração está no princípio da totalização existencial, da reconstrução de si. Contar uma história não é uma simples repetição, e sim um real ato de criação (CANDAU, 2016). A reconstrução só é possível com o distanciamento do passado. A partir dele, é feita uma mistura complexa de História e ficção, de verdade factual e verdade estética. A aptidão é dominar o passado para inventariar o não vivido, e sim o que fica do vivido:

O narrador parece colocar em ordem e tornar coerente os acontecimentos de sua vida que julga significativos no momento mesmo da narrativa: restituições, ajustes, invenções, modificações, simplificações, “sublimações”, esquematizações, esquecimentos, censuras, resistências, não ditos, recusas, ‘vida sonhada’, ancoragens, interpretações e reinterpretações constituem a trama desse ato de memória que é sempre uma excelente ilustração das estratégias identitárias que operam em toda narrativa (CANDAU, 2016, p. 71).

A recordação que rege essa tentativa de acesso a si mesmo obedece sempre a uma “teleologia linear” e converte um passado feito de rupturas e descontinuidade em uma linha que religa o que estava desatado. A partir dessas linhas dispersas de seu passado, o sujeito que redimensiona sua vida as coloca sobre um eixo temporal contínuo, pressupondo poder lembrar sua vida inteira.

Ora, nessa circunstância, constata-se a intenção da autora sobre produzir a história de Dandara a partir de uma biografia inventada sustentada nos primórdios da memória, para aos poucos ir sinalizando ao leitor os desdobramentos das identidades culturais da protagonista e dos demais personagens na sua relação com o Quilombo de Palmares. Em síntese, o conhecimento do espaço exprime o conhecimento sobre os sujeitos residentes nesse território:

Dandara gostava de conhecer as pessoas pelo nome; mostrava interesse por suas vidas e dedicava muitas horas a ouvir as histórias que tinham para contar,

fossem narrativas de fuga ou pequenos relatos rotineiros. Conhecia todos quase tão bem quanto conhecia cada lugar do quilombo, os terrenos de plantio e as áreas mais seguras para caçar (ARRAES, 2016, p. 27).

A comparação sobre conhecer todos [os quilombolas] quase tão bem como conhecia os limites geográficos de Palmares corrobora com a assertiva que a circulação de mundos era tanto física quanto simbólica para Dandara. Sua história se inscreve no tempo através da tessitura entre comunidade e território.

Portanto, ao contar a história de Dandara, o narrador admite encontrar na memória a identidade em ação. Por isso, não é possível dissociar sua trajetória do teor das representações da memória e identidade ao estado de pertencimento pela materialidade do espaço ocupado.

A construção da identidade sinaliza, então, a consciência de cada um acerca da sua vida, apesar das mudanças, rupturas e crises existenciais. A memória salvaguarda o sentimento de identidade, por isso, zelar pela memória é garantir a continuidade da identidade.

Se em *As Lendas de Dandara* o narrador apresenta uma biografia inventada a partir de um território físico (Palmares) e mostra como as memórias e identidades de Dandara se formaram em consonância a esse espaço, em *Um defeito de cor* observa-se a construção de um território simbólico de mãe para filho, pois é através da memória genealógica e familiar que o jogo da memória e identidade se constrói com mais facilidade.

No decorrer de sua última viagem-travessia com destino ao Brasil, Kehinde, narradora em primeira pessoa, a partir de suas memórias formula um imaginário de continuidade. Como ela sabe que vai desaparecer em breve, ela inscreve suas lembranças contra o esquecimento. Pois um sujeito estará realmente morto quando ninguém mais se lembrar dele. Assim, o tempo do ato de memória é o presente e não o passado. Logo, a base epistemológica de pertencimento destinada ao filho, movimenta-se e reorganiza-se apoiada em uma genealogia simbolizada e constituída a partir de um relato fundador, assinala Candau (2016).

A escrita, então, coloca-se como um recurso de transmissão segundo Kehinde. Pois para a protagonista transmitir sua memória é a forma encontrada para se manter viva, isto é, sua maneira de estar no mundo. Por isso, toda projeção identitária é fruto de recursos memoriais, com o intuito de promover a afirmação do sujeito. A memória é composta por detalhes, é alimentada por lembranças vagas, globais e flutuantes, particulares e simbólicas, sensíveis a todos os meios de propagação, julgamento ou exibição prontas para abastecer as estratégias identitárias.

Na memória genealógica e familiar, o jogo da memória e da identidade se instaura com mais facilidade. O conjunto de lembranças que compartilham os membros de uma mesma

família nutre a identidade particular dessa família. Ou seja, a genealogia pode ser descrita como uma “busca obsessiva de identidade” e se mostra mais forte quanto mais os sujeitos experimentam o sentimento de se distanciarem de suas “raízes”. Ela se alimenta dos jogos identitários no presente, aos quais se rendem o passado.

De igual modo, Ecléa Bosi (1994) em *Memória e sociedade: lembranças de velhos*, sinaliza que as lembranças são sempre uma paciente reconstituição. Há no sujeito que lembra a consciência de que está realizando um trabalho. Por isso, a autora destaca que:

[...] a memória permite a relação do corpo presente com o passado e, ao mesmo tempo, interfere no processo “atual” das representações. Pela memória, o passado não só vem à tona das águas presentes, misturando-se com as percepções imediatas, como também empurra, “desloca” estas últimas, ocupando o espaço todo da consciência. A memória aparece como força subjetiva ao mesmo tempo profunda e ativa, latente e penetrante, oculta e invasora (BOSI, 1994, p. 46-47).

Trata-se, pois, de analisar a memória como a face subjetiva do conhecimento das coisas. A percepção concreta vale-se do passado tendo em vista aquilo que foi conservado, isto é, não há percepção que não esteja impregnada de lembranças, ressalta a pesquisadora.

Dessa forma, o registro em alta tecnologia (vídeos, fotos, documentos) da trajetória familiar é apresentado como um suporte eterno, considerando que o fio da memória não deve ser rompido. Como “a memória do indivíduo depende do seu relacionamento com a família, com a classe social, com a escola, com a Igreja, com a profissão; enfim, com os grupos de convívio e os grupos de referência peculiares a esse indivíduo” (BOSI, 1994, p. 54), denominadas “instituições formadoras do sujeito” é esperado, então, que ele busque alternativas para salvá-la do esquecimento.

Nesse viés, quando o sujeito lembra é porque os outros, a situação presente, o faz lembrar. A partir da escrita de si, Kehinde deseja proporcionar ao filho Omotunde um encontro pessoal dentro da sua história, ou seja, ajudá-lo a reconhecer quem ele é, de onde veio e para onde poderá ir.

Além disso, também vale destacar que a transmissão da genealogia de um sujeito é, antes de tudo, a de si mesmo: salvando a memória de seus ancestrais, ele protege também a sua. A memória familiar é o princípio organizador da identidade do sujeito em diferentes modalidades. A reapropriação está em jogo quando se fala do passado familiar, em que cada sujeito mobiliza as funções de revivescência e reflexividade. A memória familiar é para o sujeito, ao mesmo tempo, a consciência de uma ligação e a consciência de uma separação.

À vista disso, a transmissão que Kehinde procura é, antes de tudo, a de si mesma: falar para o filho é um subterfúgio para falar de si própria. “Ao final das contas, o genealogista “tem um encontro marcado consigo mesmo” e a transmissão que ele busca com toda sua força é aquela de si próprio, para além de sua morte” (CANDAUI, 2016, p. 140). A narrativa de si, portanto, está organizada em torno da África, numa espécie de *continuum familiar*:

[...] Na relação que mantém com o passado, a memória humana é sempre conflitiva, dividida entre um lado sombrio e outro ensolarado: é feita de adesões e rejeições, consentimentos e negações, aberturas e fechamentos, aceitações e renúncias, luz e sombra ou, dito mais simplesmente, de lembranças e esquecimentos. A lembrança, tal como ela se dispõe na totalização existencial verbalizada, faz-nos ver que a memória é também uma arte da narração que envolve a identidade do sujeito e cuja motivação primeira é sempre a esperança de evitar nosso inevitável declínio. É por isso que muitas vezes as pessoas, ao envelhecer, tornam-se muito falantes ou então definitivamente silenciosas, após terem aceitado o inevitável (CANDAUI, 2016, p. 73).

Nesse sentido, o romance é uma semântica da memória, pois por meio de suas lembranças, Kehinde tanto enraíza sua poética de existência no mundo quanto projeta um laço familiar com o filho. O trecho que a narradora anuncia a razão de escolha por um registro escrito de suas memórias evidencia as proposições discutidas:

[...] os africanos não gostam de pôr histórias no papel, o branco é que gosta. Você pode dizer que estou fazendo isso agora, deixando tudo escrito para você, mas está é uma história que eu teria contado aos poucos, noite após noite, até que você dormisse. E só faço assim, por escrito, porque sei que já não tenho mais esse tempo. Já não tenho mais quase tempo algum, a não ser o que já passou e que eu gostaria de te deixar como herança (GONÇALVES, 2016, p. 617).

Kehinde, mulher-palavra, faz da escrita, a direção que a levará até o filho perdido. Trata-se, no fundo, de reunir os vestígios da memória para alçá-los a artefato de herança. A transmissão da memória do atlântico negro oficializa na vida do herdeiro múltiplas maneiras de dizer e ser africano. Desse modo, o relato autobiográfico constitui-se a partir de rastros e cicatrizes que ela deixa de si mesma. Na forma de legado para o filho e como carta-testemunho de experiência negra na escravidão brasileira. Ciente de que o fim está próximo, pois já está velha e cega, Kehinde agarra-se à última oportunidade de consagrar o tempo perdido, ou seja, “planta semente de fala para crescer raiz palavra”³⁰ na vida do filho Omotunde.

³⁰ Slam das Minas: Trinchiras. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=QjqmuPw3NGk>>. Acesso em: 18 mai. 2021.

Em outras palavras, elaborando sua relação consigo e com o mundo, a protagonista encara duas verdades as quais tem dificuldade em suportar: 1) que morrerá; 2) que será esquecida. Ambas significam a destruição de sua identidade. A assunção da perda fomenta o desejo permanente de fazer memória, ou melhor, em deixar seu traço, sua marca, seu sinal, de assumir sua posteridade, tencionando assim afugentar o esquecimento ou pelo menos amenizar seu impacto.

Ora, se por um lado, Kehinde está interessada em submergir uma memória familiar e genealógica para o filho, por outro lado, é inegável o caráter coletivo dessa memória, uma vez que ela está inserida em um contexto histórico: a escravidão brasileira. Período significativo tanto para Kehinde, uma ex-escravizada, quanto para o filho ativista da causa republicana e abolicionista, como sinaliza a protagonista, ao abordar as correspondências recebidas do Brasil:

Quando a Geninha foi procurar o baú, acabou encontrando a caixa, e ao abri-la, além dos papéis de trabalho, como eu imaginava, viu três cartas remetidas de São Paulo, todas do mesmo ano, um mil oitocentos e setenta e sete, com intervalo de três ou quatro meses entre uma e outra. A primeira era mais um aviso, em que o filho do advogado amigo do doutor José Manoel dizia que tinha te encontrado e que em breve mandaria mais notícias. Na segunda carta, ele dava muitos detalhes sobre você, contando tudo sobre a sua vida, que você era amanuense e que também advogava em favor dos escravos, conseguindo libertar muito deles. Que você estava casado, tinha filhos e era maçom, que escrevia poesias e era muito respeitado por publicar artigos belíssimos e cheios de inteligência nos jornais mais importantes da cidade, e dava inclusive a sua morada. A terceira carta pedia para confirmar se eu tinha recebido as duas anteriores e avisava que não escreveria mais se não fosse feito. A Geninha já teve que lê-las para mim tantas vezes que sabemos todas de cor, e se eu as tivesse esquecido, ela poderia dizê-las para você. Mas as três estão aqui comigo, como uma espécie de confirmação de tudo que te contei sobre a busca. Lembra-se de que comentei que, enquanto andava atrás de você em São Sebastião e recebia cartas da Bahia, eu ficava olhando para elas durante um bom tempo antes de abrir? Eu retardava a abertura e ficava imaginando que ali dentro estaria o nome e a morada da pessoa para quem você tinha sido vendido, antegozando o momento de te encontrar. Então, eu nunca pensei que retardaria por tanto tempo, por tantos anos, com o risco de não mais te encontrar onde é indicado. E nem ao menos pude aproveitar o tempo de contemplação imaginando o que elas trariam, pois não sabia que existiam. Também sou culpada de nos ter roubado mais estes anos, todos os que passaram desde que você foi encontrado (GONÇALVES, 2016, p. 946).

A partir desse excerto, pressupõe-se que Kehinde é Luisa Mahin, mãe de Luiz Gama: homem de letras e líder do movimento abolicionista. Informação semelhante aparece em uma carta³¹ enviada pelo poeta ao amigo Lúcio de Mendonça. O documento datado em 25 de julho

³¹ Carta de Luiz Gama a Lúcio de Mendonça. Disponível em: <<http://www.lettras.ufmg.br/literafro/11-textos-dos-autores/651-luiz-gama-sao-paulo-25-de-julho-de-1880>>. Acesso em: 18 mai. 2021.

de 1880, corrobora as informações recuperadas pela autora Ana Maria Gonçalves. Aliás, a expressão que nomeia a obra *Um defeito de cor* é de autoria de Luiz Gama: “Em nós, até **a cor é um defeito**. / Um imperdoável mal de nascença, / o estigma de um crime”³² (grifos nossos). Na carta endereçada ao amigo, Luiz Gama menciona, por exemplo, informações sobre a mãe, os infortúnios causados pelo pai, a alfabetização tardia, o trabalho como amanuense e a luta contínua contra a escravidão.

Em 2008, Ligia Fonseca Ferreira³³, organizadora das obras de Luiz Gama, publicou um artigo intitulado “Luiz Gama por Luiz Gama: carta a Lúcio de Mendonça”, ressaltando a importância da carta como documento histórico do povo brasileiro, cuja representatividade impõe resgate e projeção da/para a comunidade negra.

A carta de Luiz Gama continua ecoando na atualidade, uma vez que as revelações da sua vida entrecruzam o individual e o coletivo. “Uma existência, enfim, atravessada por questões candentes do Segundo Império” (FERREIRA, 2008, p. 304). Nessa linha, pode-se até afirmar que o romance *Um defeito de cor*, proporcionou-lhe mais destaque, levando em consideração, os leitores curiosos por saber, se o que o poeta diz sobre a mãe coincide com as informações dispostas na obra e/ou se a figura do filho perdido de Kehinde apresenta semelhanças com a história do poeta Luiz Gama.

Ademais, observa-se que tanto Ana Maria Gonçalves quanto Lúcio de Mendonça ajudam a forjar o registro itinerário de Kehinde e Luiz Gama, respectivamente. Essa socialização entre figuras históricas permite pensar numa memória quase que herdada, constituída por pessoas, personagens, que se transformam em conhecidas do leitor, fazendo-o se sentir como um contemporâneo dessa época.

Outrossim, os fenômenos de projeção e transferência que ocorrem dentro da organização da memória revelam que ela é seletiva, pois nem tudo fica gravado. Tratando-se de memória nacional, a disputa é evidente, por isso, são comuns os conflitos para determinar quais acontecimentos farão parte da memória de um povo. Nesse sentido, basta ver como as realizações da população negra são esquecidas na conjuntura que se dispõe como nação brasileira.

³² Biografia: Luiz Gama. Disponível em: <<http://www.letras.ufmg.br/literafro/autores/655-luiz-gama>>. Acesso em: 18 mai. 2021.

³³ Ligia é autora dos livros *Lições de resistência: artigos de Luiz Gama na imprensa de São Paulo e do Rio de Janeiro* (Edições Sesc São Paulo); *Com a palavra Luiz Gama: poemas, artigos, cartas, máximas* (Editora Imprensa Oficial do Estado de São Paulo); *Luiz Gama: poeta e cidadão. Memória da luta negra em São Paulo* (Secretaria Municipal da Educação de São Paulo/Coordenadoria do Negro); *Primeiras trovas burlescas de Luiz Gama (1830-1882)*; e *outros poemas* (Editora Martins Fontes), dentre outros.

À vista disso, Lúcio de Mendonça e Ana Maria Gonçalves trazem, portanto, a memória tomada como história, pois de acordo com o historiador francês Pierre Nora (1993, p. 14) “a necessidade de memória é uma necessidade da história”. Então acrescenta:

A passagem da memória para a história obrigou cada grupo a redefinir sua identidade pela revitalização de sua própria história. **O dever de memória faz de cada um o historiador de si mesmo.** O imperativo da história ultrapassou muito, assim, o círculo dos historiadores profissionais. Não são somente os antigos marginalizados da história oficial que são obcecados pela necessidade de recuperar seu passado enterrado. Todos os corpos constituídos, intelectuais ou não, sábios ou não, apesar das etnias e das minorias sociais, sentem a necessidade de ir em busca de sua própria constituição, de encontrar suas origens (NORA, 1993, p. 17, grifos nossos).

Desse modo, os escritos autobiográficos propostos por Mendonça e Gonçalves promovem um dever de memória: revelam quem eles são e lhes oferecem um território de pertencimento no cenário nacional. A recuperação das memórias de Kehinde e Luiz Gama visa evidenciar como as experiências identitárias são fundamentais na revitalização histórica do eu, o outro e o nós no período colonial.

Além do mais, esse “retorno da narrativa” fornece um lugar de memória para aqueles que não se veem projetados nas imagens da memória nacional. Sendo assim, os lugares-memória são espaços que unificam o homem através da recuperação do seu passado. Quando escritores negros propõem-se a construir esses lugares, eles esperam oferecer ao leitor um quilombo-refúgio: reunificar o sujeito fragmentado ao seu grupo, responder seu anseio por autorenhecimento e autodiferenciação. Essa dinâmica na literatura corresponde ao que Pollak (1989) denomina de função do “não-dito”, isto é, o levante de memórias subterrâneas ou memórias marginalizadas em disputa com a memória coletiva nacional. Quando o “não-dito” é trazido à tona, outras histórias passam a ser conhecidas, outras origens passam a ser valorizadas.

Nessa perspectiva, a autoria negra busca nos “não-ditos” as lembranças dispostas em silêncio, o esquecimento definitivo e a repressão inconsciente. Tenciona suscitar o discurso interior, aquilo que o sujeito confessa a si mesmo e aquilo que ele pode transmitir ao exterior. De acordo com o sociólogo austríaco, essas lembranças em deslocamento anseiam por encontrar um lugar de escuta que lhe conjugue um estado de pertencimento. Por isso, o autor aponta que:

A fronteira entre o dizível e o indizível, o confessável e o inconfessável, separa, em nossos exemplos, uma memória coletiva subterrânea da sociedade civil dominada ou de grupos específicos, de uma memória coletiva organizada que resume a imagem que uma sociedade majoritária ou o Estado desejam passar e impor.

Distinguir entre conjunturas favoráveis ou desfavoráveis às memórias marginalizadas é de saída reconhecer a que ponto o presente colore o passado. Conforme as circunstâncias, ocorre a emergência de certas lembranças, a ênfase é dada a um ou outro aspecto. Sobretudo a lembrança de guerras ou de grandes convulsões internas remete sempre ao presente, deformando e reinterpretando o passado. Assim também, há uma permanente interação entre o vivido e o aprendido, o vivido e o transmitido. E essas constatações se aplicam a toda forma de memória, individual e coletiva, familiar, nacional e de pequenos grupos. O problema que se coloca a longo prazo para as memórias clandestinas e inaudíveis é o de sua transmissão intacta até o dia em que elas possam aproveitar uma ocasião para invadir o espaço público e passar do “não-dito” à contestação e reivindicação; o problema de toda memória oficial é o de sua credibilidade, de sua aceitação e também de sua organização (POLLAK, 1989, p. 08-09).

Observa-se, portanto, que os “não-ditos” nos romances de autoria negra, em particular, nesse momento, na obra *Um defeito de cor*, assumem a posição de contestar e reivindicar um lugar na memória oficial. Daí sua vertente emancipatória daquilo que outrora fora conjugado como “indizível” e “inconfessável” no cenário literário.

Desse modo, as performances de Kehinde e Luiz Gama, na perspectiva de mensageiros entre dois-mundos, problematizam o imaginário nacional, pois suas histórias suscitam debates acerca da experiência do negro na diáspora. Ora, nesse viés, compreende-se a importância da memória como força agenciadora das identidades na/para elocução-formação dos territórios de pertencimento das comunidades negras.

4.2 Identidades culturais: mecanismos de resistência

De acordo com o teórico jamaicano Stuart Hall (1996) os sujeitos constroem seus enunciados desde um lugar e tempo particulares. A partir de uma história e uma cultura que lhes é específica. Ou seja, o que eles dizem está sempre “em contexto”, posicionado. Tal premissa condiz ao projeto de emancipação das autoras Jarid Arraes e Ana Maria Gonçalves, baseado em uma comunidade descentralizada, pois suas obras constituem-se a partir de práticas culturais e formas de representação marginalizadas, cujo tema corresponde à experiência da mulher negra no Brasil-colônia.

Sabe-se, então, que o propósito do *corpus* é escavar, trazer à luz e expressar na representação literária uma criatividade mítico-poética que analise os diversos processos de apropriação das identidades culturais – marcadas por continuidade e ruptura. A enunciação proposta nos romances visa marcar um lugar de regresso: a volta do esquecido em resposta à

negação do passado. Para tanto, busca na memória, o agenciamento necessário para construir suas portas-de-retorno ou tessituras de um devir. Nesse processo de retomada, a memória cumpre o dever de reivindicar e fortalecer a subjetividade negra. Daí pensar a reconstrução das memórias dos escravizados como um exercício de resistência, pois somente pela manutenção de suas memórias os cativos poderiam (re)construir suas identidades culturais.

Tendo em vista as considerações apresentadas, reconhece-se que as autoras inserem o seu projeto de emancipação no horizonte da cultura ocidental e estabelecem seus romances como imagens alternativas da História. Já as identidades culturais aparecem como “identidade de resistência” (CASTELLS, 2018), força poderosa e criativa para a formação de *comunidades afetivas* na diáspora negra.

No processo de redescoberta imaginativa no qual se dispõe o romance de autoria negra, observa-se o papel fundamental das histórias ocultas e como elas podem re-contar o passado pelo viés do que a experiência colonial enterrou, cobriu e reprimiu. Sendo assim, os romances desse *corpus* trazem identidades culturais apagadas do domínio da historiografia oficial, sugerem “[...] uma coerência imaginária à experiência da dispersão e fragmentação, que é a história de todas as diásporas forçadas” (HALL, 1996, p. 69).

Como o motivo da diáspora era a importação de escravos para atender a exploração econômica representada pelo lucro, eles existiam, portanto, preteridos a um papel, na sociedade, equivalente à sua função na economia: mera força de trabalho. Melhor dizendo, o negro e o branco ocupavam na ordem do mundo lugares distintos, por isso, incomunicáveis.

Ao passo que o psiquiatra e intelectual martinicano Frantz Fanon (2008) relata em seu livro *Pele negra, máscaras brancas* que pelos ditames do colonialismo, a experiência vivida do negro resumia-se em: “Preto sujo!” Ou simplesmente: “Olhe, um preto!” Cheguei ao mundo pretendendo descobrir um sentido nas coisas, minha alma cheia de desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro objeto em meio a outros objetos” (FANON, 2008, p. 103). Ou seja, ele não era distinguível por sua singularidade, mas utilidade no meio colonial. Nessa dinâmica, o seu valor estava fora da esfera humana, mas a serviço dela.

À vista disso, em *Um defeito de cor*, ao analisar a cena na qual Kehinde descobre na casa-grande um espelho e passa a se olhar nele sempre que surgia uma oportunidade, percebe-se, evidentemente, que o conceito de valorização cultural, no período escravocrata, é ditado pelo olhar eurocêntrico:

[...] A Esméria parou na frente dele e me chamou, disse para eu fechar os olhos e imaginar como eu era, com o que me parecia, e depois podia abrir os olhos e o espelho me diria se o que eu tinha imaginado era verdade ou mentira. Eu

sabia que tinha a pele escura e o cabelo duro e escuro, mas me imaginava parecida com a sinhazinha. Quando abri os olhos, não percebi de imediato quem eram a minha imagem e a da Esméria paradas na nossa frente. Eu já tinha me visto nas águas de rios e de lagos, mas nunca com tanta nitidez. Só depois que deixei de prestar atenção na menina de olhos arregalados que me encarava e vi a Esméria ao lado dela, tal qual a via de verdade, foi que percebi para que servia o espelho. Era como a água muito limpa, coisa que, aliás, ele bem parecia. **Eu era muito diferente do que imaginava, e durante alguns dias me achei feia, como a sinhá sempre dizia que todos os pretos eram,** e evitei chegar perto da sinhazinha (GONÇALVES, 2016, p. 85, grifos nossos).

O fato de Kehinde saber como era (com pele escura e o cabelo duro e escuro), mas mesmo assim se imaginar parecida com a sinhazinha, evidencia o aniquilamento da subjetividade dos sujeitos negros através das políticas coloniais, especificamente, ao caráter determinista sobre quais identidades culturais a supremacia branca deveria prezar, isto é, quais eram legitimadas pelo Estado e a Igreja. Por essa razão, Kehinde imagina-se diferente, “pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco” (FANON, 2008, p. 104). Ou seja, admitir que sua inferioridade passa pelo crivo do outro. É o branco que lhe tece mil detalhes, anedotas e relatos, assevera o intelectual marxista.

Ainda nessa perspectiva, compreende-se que Kehinde ao lado da sinhazinha assume-se parte do mundo branco, o único possível de existir. Assim, “nas proximidades do branco, no alto os céus se desmantelam, debaixo dos meus pés a terra se arreventa, sob um cântico branco, branco. Toda essa brancura que me calcina... (FANON, 2008, p. 107). Isso explica porque Kehinde se branqueia interiormente, ou seja, imagina-se semelhante à sinhazinha. Ela foi calcinada pelo colonialismo. Com essa medida de “sobrevivência”, ela espera minar a afirmativa que o “o negro é um homem negro; isto quer dizer que, devido a uma série de aberrações afetivas, ele se estabeleceu no seio de um universo de onde será preciso retirá-lo” (FANON, 2008, p. 26). Dito isso, a integração do negro no circuito social só será possível se ele não for um homem negro.

Nesse sentido, de acordo com o historiador brasileiro Clóvis Moura (2020b, p. 238) “somente a cultura ocidental-cristã e capitalista tinha o direito de manipular os aparelhos de dominação cultural”. Portanto, a linguagem era o *modus operandi* dos critérios de beleza e aceitabilidade do mundo branco, que por sua vez, fixava nos negros escravizados um complexo de inferioridade e ao mesmo tempo sepultava sua originalidade cultural. Melhor dizendo, Fanon (2008, p. 26) resgata a lógica colonial declarada abertamente: “mesmo expondo-me ao ressentimento de meus irmãos de cor, direi que o negro não é um homem”. Pois só assim, se poderia argumentar a favor da escravização como medida civilizatória, sem macular a humanidade cristã apregoada. Ou seja, as normas adotadas pela cultura europeia eram legítimas,

pois transformavam o mau escravo em bom cristão. A favor de uma falsa integração na sociedade colonial o negro tencionava-se assimilar ao mundo do branco para ser “aceito” como homem. Todavia, quanto mais ele se aproximava do branco, mais distante ele ficava da sua subjetividade negra e mais próximo da condição de semovente.

Se no início do romance, quando menina na África, Kehinde ressalta a beleza da mãe com seios pequenos, dentes brancos e a pele escura que brilhava ainda mais por causa do *ori*, no Brasil, ela se deixa abater por receber uma imagem distante do perfil da sinhazinha. A justificativa remonta ao colonialismo, dado que “todo mundo já o disse, para o negro a alteridade não é outro negro, é o branco” (FANON, 2008, p. 93). É evidente que Kehinde se entristeceu por ser diferente da sinhazinha, porque em algum momento ela foi levada a se questionar se era ou não uma mulher. Melhor dizendo, ela sofreu uma discriminação por não ser branca, pois no papel de colonizada teve seu valor, sua originalidade e humanidade contestados.

Nas palavras de Fanon encontra-se o motivo que fez Kehinde rejeitar sua negritude, porque ela é considerada feia pela sinhá. Desse modo, ela interioriza os valores do branco como tática de autoafirmação e de autodefesa. Vale lembrar que esse complexo de inferioridade foi propositalmente construído como mecanismo de dominação e a colonização dependia da manutenção desse complexo para se manter ativa. Para a protagonista, a condição de submulher permanece até o momento que ela evoca a lembrança da mãe. “E assim foi até o dia em que comecei a me achar bonita também, pensando de um modo diferente e percebendo o quanto era parecida com a minha mãe” (GONÇALVES, 2016, p. 86). Ou seja, Kehinde é salva pela memória da mãe. Nesse momento, suas identidades são ressignificadas pela experiência da África, do lar ancestral.

A imagem consolidada da mãe possibilita o resgate da sua originalidade cultural. Interdita a amputação do seu ser, provoca um modo diferente de comportamento. Sinaliza que o negro não deve ser posto diante deste dilema: branquear ou desaparecer, ele deve tomar consciência de uma nova possibilidade de existir, ser capaz de escolher a ação (ou a passividade) a respeito desse conflito. Pois só há uma solução: afirmar-se e fazer-se conhecer como negro, reitera Fanon (2008). De igual modo, os romances de autoria negra buscam compor um itinerário voltado para as múltiplas formas de representação do negro a fim de fortalecê-lo na escritura de si mesmo.

Ao passo que nesse traçado social, a identidade possui duplo valor: fonte de significado e experiência de um povo. Tal premissa fica patente quando Kehinde percebe-se parecida com a mãe e envolve-se, portanto, em um processo de autoconhecimento, de (re)descobertas

significativas, de modos específicos em detrimento ao modelo colonial. O (re)conhecimento do seu corpo é uma atividade de afirmação. É um (re)conhecimento em primeira pessoa. Posto isto, o poder de criação dessa concepção de identidade no âmbito da escravidão viabiliza um ato de “reunificação imaginária” (HALL, 1996) consigo mesma a partir da recuperação de suas origens.

Todavia, vale lembrar que as identidades culturais provêm de algum lugar, possuem histórias. Mas também sofrem transformação constante. “Longe de fixar eternamente em algum passado essencializado, estão sujeitas ao contínuo “jogo” da história, da cultura e do poder” (HALL, 1996, p. 69). Tal asserção, manifesta-se quando Kehinde conhece o quarto da sinhazinha e sente-se deslumbrada com o seu mundo cor-de-rosa:

[...] A sinhazinha abriu a porta do armário e eu vi mais roupas do que dez crianças juntas poderiam vestir, e, na porta, no lado de dentro, um imenso espelho, onde era possível ver nós duas, de pé e de corpo inteiro. Fiquei fascinada, e mais ainda quando ela disse que eu podia pegar uma roupa para ver como ficava em mim. [...] Ela também me emprestou pares de luvas e sapatos que não couberam nos meus pés, mas fiz questão de ficar equilibrada em cima deles, com os dedos enfiados o mais que eu podia aguentar. A sinhazinha buscou na sala uma sombrinha cor-de-rosa, que combinava como todo o resto e completava o meu fascínio. Olhando no espelho, eu me achei linda, a menina mais linda do mundo, e prometi que um dia ainda seria forra e teria, além das roupas iguais às das pretas do mercado, muitas outras iguais às da sinhazinha. Ela também deve ter me achado bonita e ficado com ciúme, pois logo deu a brincadeira por terminada e pediu que eu tirasse antes que estragasse, ou antes que a sinhá Ana Felipa aparecesse e brigasse com nós duas (GONÇALVES, 2016, p. 86-87).

Kehinde enfatiza o fascínio pela redoma da sinhazinha, incluindo, a cama, o tapete cor-de-rosa, os móveis, os brinquedos etc. Mas são as roupas que lhe despertam desejos longínquos, pois ora deseja vestir-se como as pretas do mercado, ora como a sinhazinha, isto é, deseja assumir para si diferentes papéis sociais. A postura de Kehinde diante de mundos distintos revela a complexidade humana, assim como, anos mais tarde, ela terá no Brasil, filhos com nomes africanos e na África, filhos com nomes europeus. Essa dualidade de comportamento comprova que ela é uma personagem que se apropriou das reminiscências africanas mas também europeias na (re)construção de suas identidades culturais. À vista disso, verifica-se dois impulsos funcionando em conjunto, sua posição de tradução entre dois mundos distintos, em um processo mais amplo: o “jogo da semelhança e da diferença” (HALL, 2003).

Outrossim, Castells (2018) aponta a diferença entre papéis (definidos por normas estruturadas pelas instituições e organizações da sociedade) e identidades (fontes de significado

para os próprios atores, por eles originárias, e construídas através de um processo de individuação). Além disso, papéis organizam funções e identidades organizam significados.

O sociólogo espanhol também defende entender “por identidade, o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(is) prevalece(m) sobre outras fontes de significado” (CASTELLS, 2018, p. 54). Visto que os atores sociais estão imersos em suas identidades múltiplas: fonte de tensão e contradição tanto na autorrepresentação quanto na ação social, como sinaliza Kehinde, ao reconhecer na mãe e nas mulheres negras uma parte de si, mas ao mesmo tempo nutrir ambições pelo mundo da sinhazinha. Para o autor, “a importância relativa desses papéis no ato de influenciar o comportamento das pessoas depende de negociações e acordos entre os indivíduos e essas instituições e organizações” (CASTELLS, 2018, p. 54). Em outras palavras, Kehinde é influenciável pelo comportamento das mulheres negras porque elas representam suas origens e pelas mulheres brancas porque elas simbolizam um princípio de valorização social no Novo Mundo.

Logo, essa dualidade negro/branco constitui fontes de significados para o processo de autoconstrução e individuação que envolve a trajetória de Kehinde, organizada em torno de uma identidade primária³⁴ (uma identidade que estrutura as demais). Por esse ângulo, vale lembrar a máxima do músico e poeta canadense Leonard Cohen³⁵: “há uma fenda em tudo, é assim que a luz entra”, premissa plausível em *Um defeito de cor*, uma vez que para Kehinde, a luz da África sempre esteve a adentrar as fendas das máscaras da escravidão. Seja pelos sonhos com a avó e a irmã, pela força do destino, pela presença dos voduns ou até mesmo na derradeira memória-diálogo rumo ao filho perdido. Desse modo, através da interação social, Kehinde acessa sua memória cultural, os espaços/paisagens perdidos, reconstruindo, portanto, suas identidades. Isso significa que evocar suas memórias é (re)conhecer suas identidades.

De fato, segundo Castells (2018, p. 55) “do ponto de vista sociológico, toda e qualquer identidade é construída”. Por isso, algumas questões norteadoras precisam ser elaboradas a respeito da construção das identidade(s): como, a partir de que, por quem, e para que isso acontece. Ademais, o autor salienta:

A construção de identidade vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, por instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso. Porém, todos esses materiais são processados pelos

³⁴ (CASTELLS, 2018, p. 55).

³⁵ “There is a crack in everything / That's how the light gets in”. Trecho da canção “Anthen”. Disponível em: <<https://www.letras.mus.br/leonard-cohen/256626/traducao.html>> Acesso em: 02 ago. 2021.

indivíduos, grupos sociais e sociedades, que reorganizam seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, bem como sua visão de tempo/espaço (CASTELLS, 2018, p. 55).

As questões dispostas por Castells (2018) como necessárias para a construção identitária foram desafiadoras para os cativos, pois eles estavam desenraizados de suas culturas. Assim, mais do que promover a recuperação e circulação da matéria-prima da(s) África(s), ambivalente(s), por sinal, os escravizados precisavam reorganizar seus significados como mecanismos de resistência contra a epistemologia colonial.

Ademais, a compilação dessas memórias resulta num mosaico amplo, marcado pelo encontro de diversas culturas, responsável por subsidiar um código de linguagem alternativo criado pelos negros cativos e ao mesmo tempo desmontar a falácia de inferioridade intelectual atribuída, na qual, o negro não possui cultura, civilização, nem um longo passado histórico. Esse ato representa também a luta pelo sentido da identidade negra, em contrapartida, ao desvio existencial imposto. Dito isso, a (re) construção de uma memória coletiva pautada nos primórdios da África sinalizava o resgate contínuo das identidades e da alteridade, logo, a reflexão sobre a importância do Outro na manutenção das comunidades.

Nesse viés, Hall (1996, p. 68) dispõe que as identidades devem ser pensadas “como uma ‘produção’ que nunca se completa, que está sempre em processo e é sempre constituída interna e não externamente à representação”. Logo, as identidades culturais como construção constante, são resultantes do diálogo, da interação com o Outro, são oriundas da diferença.

Tendo em vista as considerações elencadas, observa-se no romance que o processo de intercâmbio cultural iniciado na primeira travessia perdurará ao longo da vida de Kehinde. Além do mais, sem as trocas culturais, era quase impossível um escravizado sobreviver ou forjar maneiras de adaptação no Novo Mundo, pois estavam privados do acesso direto ao seu passado (HALL, 1996).

Desse modo, a partir dos apontamentos dispostos por Castells (2018) e Hall (1996) sobre a função das identidades, percebe-se que homens e mulheres na condição de “navios à deriva”, precisavam fundamentalmente do Outro para a construção de seus portos de sobrevivência. Ou seja, as identidades culturais formadas no contexto da diáspora nascem do emaranhado de vozes perdidas, mas que unidas, podem reorganizar significados além-da-dor, sendo capazes, inclusive, de movimentar o tabuleiro social das relações de poder.

Por isso, Clóvis Moura (2020b) assevera que as identidades culturais se transformaram em anteparos de resistência social do escravo, pois ele resistia com as armas das quais dispunha

e as suas culturas exerceram tanto um papel meramente simbólico quanto ocuparam-se em ser difusor ideológico de lutas mais extensivas na sociedade escravagista.

Como já anunciado em capítulos anteriores, Kehinde é comprada pelo senhor José Carlos e por um tempo é dama-de-companhia da sinhazinha. Além dos dois, morava na casa, a sinhá Ana Felipa, mulher extremamente amargurada por não ter tido filhos. Esse é um fato a ser considerado, porque ele “justifica” as maldades cometidas pela sinhá contra os escravizados da fazenda, incluindo, Kehinde. Se o contexto era de opressão e violência, a medida reparadora encontrada pelos escravizados era a formação de comunidades afetivas — explícita atuação dos significados e experiências da África. Era preciso encontrar no curso da vida um anteparo simbólico de afeto e, nesse sentido, as memórias do passado ajudaram a forjar um refúgio para além das condições degradantes que viviam.

Depois que a sinhazinha foi morar na capital, Kehinde por ordem da Sinhá, passou a ajudar a Esméria e a Maria das Graças na cozinha. Mas “eu ficava inventando coisas para fazer, já que o trabalho na cozinha era pouco e a Esméria e a Maria das Graças já viviam discutindo para ver quem ficava com as ocupações” (GONÇALVES, 2016, p. 103).

Em um desses períodos de tempo ocioso, Kehinde decide costurar uma boneca e uma roupinha de boneca, como a avó fazia para ela e para a Taiwo. Ou seja, ela retoma nesse ato a memória afetiva da família. Percebe-se, então, o conteúdo simbólico da África distorcendo a ordem colonial — cuja pretensão formadora era o apagamento das identidades culturais do negro e a legitimação dos costumes eurocêntricos, como nota-se no excerto a seguir:

[...] Para minha grande surpresa, e justo naquele dia, a sinhá tinha resolvido caminhar um pouco e apareceu no quintal, dando a volta por fora da varanda. Assim que viu o que eu estava fazendo, tomou a boneca das minhas mãos e gritou para a Esméria atear fogo naquilo, dizendo que, daquele dia em diante, não queria mais ver minha cara preta e feia de feiticeira na frente dela, porque não lhe custava nada mandar arrancar os meus olhos, como tinha feito com a vadia da Verenciana. A Esméria tentou interceder por mim, dizendo que era só uma boneca e que eu era uma criança, mas a sinhá deu um tapa no rosto dela e disse que, se abrisse a boca para dizer mais uma só palavra, iria para o tronco como os bichos da senzala-grande, onde, aliás, era o lugar do bicho que eu era, igualzinha a eles. **E que eu deveria agradecer por ela não mandar acender uma fogueira usando meu corpo como carvão, para atizar o fogo.** Disse ainda que a bruxa branca ela já tinha mandado embora, que faria de tudo para que a sinhazinha nunca mais voltasse à fazenda, porque quando a menina botava os olhos em cima dela, sentia o ventre secar. Restava então se livrar de mim, que tinha ficado incumbida de terminar o trabalho da outra, que era não deixar que ela tivesse filhos. Continuou dizendo que sabia muito bem o que eu estava fazendo, que já tinha ouvido falar naquilo, que aquela boneca era ela, a sinhá Ana Felipa, e que eu só ia esperar ela pegar filho de novo para enfeitiçar a boneca e arrancar coisas de dentro dela, como se estivesse

enfiando a minha mão dentro do ventre da própria sinhá e puxando o filho para fora (GONÇALVES, 2016, p. 104, grifos nossos).

Além da tentativa de apagamento das memórias da África e conseqüentemente a negação de vínculo familiar, ainda que de modo simbólico, os fatos apontados nesse episódio também são cruciais tanto para a determinação do destino de Kehinde quanto para ilustrar a exploração e humilhação extremas dos escravizados por meio de estereótipos e violência física, conjugados a termos como “cara preta e feia de feiticeira”, “os bichos da senzala-grande”, “arrancar os olhos”, “dar um tapa no rosto”, “usar o corpo do negro como carvão”. Naturalizadas pela barbárie da escravidão, essas ações compunham a rotina do escravizado visto pelo branco como algo fácil de “se livrar”.

Mais adiante, Kehinde prossegue contando sobre os infortúnios da escravidão. “Talvez, se eu tivesse ficado trabalhando apenas na casa-grande e morando na senzala pequena, não teria sabido realmente nada sobre a escravidão e a minha vida não teria tomado o rumo que tomou” (GONÇALVES, 2016, p. 111). Nesse trecho, a personagem aponta que o conhecimento da escravidão na casa do Sinhô José Carlos, de fato, vigorou, a partir de experiências de dominação (estupro, castração, surras, etc), e do poder colonial de dissipar os gritos de terror e sofrimento dos escravizados em murmúrios quase inaudíveis, e então, em silêncio. É, portanto, pelo processo de trauma, que as identidades culturais dos cativos se transformaram em:

Identidade de resistência: criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmos opostos a estes últimos, conforme propõe Calhoun ao explicar o surgimento da política de identidade. [...] *a identidade destinada à resistência*, leva à formação de *comunas*, ou *comunidades*, segundo Etzioni. [...] Ele [tipo de construção de identidade] dá origem a formas de resistência coletiva diante de uma opressão que, do contrário, não seria suportável, em geral com base em identidades que, aparentemente, foram definidas com clareza pela história, geografia ou biologia, facilitando assim a “essencialização” dos limites da resistência. (CASTELLS, 2018, p. 56-57, grifos do autor).

A construção social da identidade sempre decorre em um contexto marcado por relações de poder, veja a colonização. Em contrapartida a essa relação opressora, os cativos elaboraram uma identidade defensiva com o intuito de reverter os sentidos pejorativos de ser negro (feio, bicho, burro, feiticeiro, etc), ou seja, dessacralizaram o seu uso, e os efetivaram como impulso em busca pela construção e consolidação da identidade negra. O que a pesquisadora brasileira Zilá Bernd (1988b, p. 53) em seu livro *O que é negritude*, define como tomada de consciência: a manifestação do “eu-que-se-quer-negro”.

Esse movimento provocou o desejo por um modelo de vivência coletiva, isto é, uma classe para si, perspectiva contrária às pulsões da identidade legitimadora³⁶, que previa, a dissolução das comunidades africanas. Por isso, compreende-se que a identidade de resistência para os cativos, afirma-se na não-aceitação de ser o outro de si mesmo. No mais, as formas ativas e passivas de resistência dos escravizados, variáveis em grau e intensidade, sempre buscaram minar a força da escravidão a fim de evitar que ela continuasse a deformar seus corpos e mentes.

Por conseguinte, como a luta dos povos escravizados se apoia na valorização e afirmação de suas identidades culturais, e como ela não são fixas, o curso do tempo/espço será determinante para a definição de seus significados. Segundo Stuart Hall (1996, p. 70) “as identidades culturais são os pontos de identificação, os pontos instáveis de identificação ou sutura, feitos no interior dos discursos da cultura e da história. Não uma essência, mas um *posicionamento*”, porque apesar do passado continua a falar por intermédio da memória, é pelo presente que o sujeito posiciona seu discurso.

Nesse sentido, quando Kehinde lança ao mundo sua memória-diálogo, ela assume uma posição arbitrária e estratégica na seleção das identidades culturais que traduz como política de reconhecimento para o filho perdido. Ou seja, a escolha dos acontecimentos que compõem este ordenamento, concerne ao trabalho de construção da identidade, daquilo que ela julga digno de entrar na memória:

[...] Será que você gosta de ler? O que será que você gosta de comer? Será que encontrou uma boa esposa? Teve filhos? Quantos? São muitas as minhas perguntas e sei que ficarão sem resposta. E como sei que isto é ruim, tento me lembrar de cada detalhe importante da minha vida, para responder a todas as dúvidas que você pode nem saber que tem. Sabe que tenho realizado um grande sonho? Não exatamente como o sonhei, mas já é alguma coisa, porque naqueles dias em São Sebastião eu pensava muito em quantas coisas teria para te contar quando nos encontrássemos, em todos os lugares a que eu queria te levar, nas pessoas a quem queria te apresentar. De certo modo é o que faço, embora quase nada do que estou falando faça parte da nossa memória em comum, como eu gostaria que fosse. [...] Já estamos parados há dois dias, pois não há vento, e por enquanto está sendo bom pra mim, pois tenho certeza de que não chegarei viva. Portanto, esses dias de paradeira são como presentes que vou aproveitando para terminar o relato (GONÇALVES, 2016, p. 662-663).

³⁶ Introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais, tema este que está no cerne da teoria da autoridade e dominação de Sennet, e se aplica a diversas teorias do nacionalismo. (CASTELLS, 2018, p. 55).

Kehinde pressente que ficará sem as respostas das perguntas direcionadas ao filho, mas, em contrapartida, trata de antecipar as que ela imagina que Omotunde gostaria de saber, produzindo e mantendo assim a “memória da comunidade” (CANDAUI, 2016). O discurso metamemorial de mais de novecentas páginas é a afirmação da sua existência como sujeito do/no mundo. Já não é mais objeto em meio a outros objetos, é uma mulher negra em posse do seu valor e originalidade. Pela escrita de si, Kehinde consegue sinalizar ao filho, que para o negro a alteridade não é outro branco, é o negro. Ao passo que incentiva o filho a ser um homem entre outros homens, a enfrentar a opressão material e simbólica da escravidão, pois “diante do branco, o negro tem um passado a valorizar e uma revanche a encaminhar” (FANON, 2008, p. 186).

De missão semelhante, constitui-se o Quilombo dos Palmares, presente no romance *As lendas de Dandara*. Pois, em seu interior consolida-se a fusão das diferenças culturais para a concepção de um modelo coletivo de vivências que tivesse como pauta as origens africanas, melhor dizendo, a construção de uma comunidade afetiva. Isso explica o modo como a protagonista Dandara avalia a organização do quilombo. Veja a seguir:

A natureza de Palmares era mais vigorosa e deslumbrante do que a de qualquer outra área daquela região. Dandara se convencera de que isso acontecia porque em Palmares existia felicidade verdadeira, algo que só era possível com a presença da liberdade plena. Embora todas as pessoas tivessem funções a desempenhar e responsabilidades a cumprir, o trabalho realizado não era uma imposição tirânica, algo que geraria riquezas para poucos; tudo era compartilhado e cultivado em harmonia. A natureza agradecia com beleza. Quanto mais Dandara passeava pelo quilombo, mais sentia renovar de suas energias. Ela amava conhecer e reconhecer minuciosamente as redondezas e até elegeu seus lugares favoritos: a clareira, onde praticava capoeira, e a pedreira, que ficava próxima de um dos lados da fronteira. Na clareira, Dandara gostava da companhia, dos momentos de cumplicidade e da ajuda mútua que ofereciam uns aos outros para aperfeiçoar a luta; mas, na pedreira, seu grande prazer era a solidão. Lá, bem alto, podia conversar consigo mesma e sentir uma ligação profunda com Palmares. A pedreira era o seu cordão umbilical com o quilombo (ARRAES, 2016, p. 48-49).

Em Palmares, o leitor encontra a integração das identidades culturais dos sujeitos conjugadas em um território de pertencimento coletivo e afetivo como mostram as impressões de Dandara. No Novo Mundo, para o negro fugido, o quilombo é o cordão umbilical com as memórias da África. Se a senzala e a casa-grande promovem o cerceamento das identidades culturais do sujeito em prol de uma identidade universal — a europeia, o quilombo expande a noção de si através da ocupação do território. Desde a liberdade de transitar sem os olhos do senhor seguindo-o por toda parte até a autonomia de escolher no que trabalhar, com quem se

casar, como criar seus filhos, enfim, a possibilidade de manter sua humanidade alinhada ao ciclo natural da vida.

Todavia, vale lembrar que o sistema colonial agregou indivíduos de diferentes países, comunidades tribais, aldeias, línguas e deuses do Continente Africano igualados no nível de semianimalidade e construiu, dessa forma, um lugar de tensão. Mais tarde, porém, essa encruzilhada cultural se tornaria a identidade de resistência responsável por estimular a idealização de um horizonte comum:

Esse resultado híbrido não pode mais ser facilmente desagregado em seus elementos “autênticos” de origem. [...] Através dos efeitos de transculturação “grupos subordinados ou marginais selecionam e inventam a partir dos materiais a eles transmitidos pela cultura metropolitana dominante”. É um processo da “zona de contato”, um termo que invoca a “co-presença espacial e temporal dos sujeitos anteriormente isolados por disjunções geográficas e históricas (...) cujas trajetórias agora se cruzam”. Essa perspectiva é dialógica, já que é tão interessada em como o colonizado produz o colonizador quanto vice-versa (HALL, 2003, p. 31).

Além disso, essas identidades culturais foram capazes de efetuar diferenças e de deslocar os arranjos de poder engessados pela ordem colonial. Nessa linha, por mais que menospreze, o colonizador também não escapou desse dialogismo cultural. De acordo com Hall (2003), essa forma dialógica reflete o encontro entre o “de cima” e o “de baixo” numa fusão móvel e conflitiva de poder, medo e desejo na construção da subjetividade, cuja vozes marginalizadas são também simbolicamente parte do domínio central.

Ampliando o debate, a subjetividade radical do negro obrigou os senhores a enfrentarem o impacto da identidade de resistência (rebeliões, levantes, guerrilhas, quilombos, etc), apesar da tentativa dos colonos em diluírem essas imagens, vide o capítulo três. Segundo Moura (2001) somente por meio da negação à ordem social escravista, suas instituições e valores, o negro poderá restituir a identidade perdida. Em outras palavras:

O escravo só poderá, portanto, reencontrar-se como homem, restabelecer a sua interioridade, a sua subjetividade integralmente a partir do momento em que não apenas recusa-se ao trabalho, mas recusa-se juntamente com outros, coletivamente, socialmente através da organização de um território livre. É a partir deste momento que o escravo restabelece a sua plenitude humana que lhe foi socialmente negada pela força, pela coerção econômica e extraeconômica, pela violência. Na sua totalidade, por isto, o quilombo é uma instituição radical, negando social e economicamente o regime escravista. Nega-o na medida em que cria e recria uma unidade de protesto social e cultural restabelecendo a cidadania confiscada do escravo (MOURA, 2001, p. 107).

Quando o escravizado rejeita o trabalho forçado ele sinaliza à lógica colonial que está a recuperar sua identidade cultural e para isso precisa de um território livre: o quilombo. Um espaço que materializa o processo contínuo de protesto à estrutura escravista. Dito isso, nessa dialética de posições diferentes, de outras formas de vida, outras tradições de representação, movimenta-se a diáspora no Atlântico negro.

Em suma, a diáspora negra revestiu-se de um processo de “repetição-com-diferença” aos modelos culturais tradicionais orientados para a nação (HALL, 2003), ainda que estivesse subordinada às relações de poder do colonialismo. Assim, a África, de um modo geral, sempre esteve a afetar a identidade legitimadora da estética colonial e a fomentar nos escravizados a criação de uma classe para si a partir do entrelaçamento de diferentes elementos culturais africanos, europeus e indígenas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Quando não souberes para onde ir,
olha para trás e saiba pelo menos de onde vens.
Provérbio africano*

A análise dos romances de autoria negra *Um defeito de cor* e *As lendas de Dandara* evidencia a construção de um projeto de emancipação voltado para a integração de mulheres negras na sociedade colonial, numa perspectiva de humanização histórica por via da literatura.

Dito isso, as autoras Ana Maria Gonçalves e Jarid Arraes buscam nas memórias das heroínas com rosto africano, Kehinde e Dandara, a força substancial para reger a manifestação de identidades culturais abolidas da História oficial, mas transformadas pela diáspora em identidades de resistência. Considerando que a literatura de autoria negra institui um *lembrar ativo* envolvendo memória, ficção e História, as protagonistas manifestam em sua jornada a tomada de consciência de mulheres que se querem e se apresentam como negras no Brasil colonial.

Além do mais, a presença de heroínas negras na literatura brasileira tanto retifica a ideia propagada como nação quanto o lugar pré-determinado aos sujeitos negros. Através da reescrita do colonialismo, as autoras desvelam as estruturas profundas do racismo, sua racionalidade interna, mas também oferecem imagens alternativas do passado, ou seja, fecham uma lacuna histórica com suas obras.

Nessa conjuntura, quando as protagonistas Dandara e Kehinde se movimentam, elas fazem mover toda a estrutura da sociedade colonial. Daí o caráter transgressor dos romances, fundado na tríade ação-conhecimento-transformação da realidade. Pois, pela literatura se renasce o sentido poético presente nas engrenagens das memórias e identidades ancestrais. Nota-se, portanto, a literatura posta como regresso, na condição de palavras que criam vida e interrogam o mundo.

Tencionando apresentar escritas de (r)existências, as autoras constroem em seus romances e a partir deles, quilombos-refúgios, isto é, comunidades afetivas que misturam passado, presente e futuro na busca por um território de pertencimento. Ao passo que o leitor na reapropriação da História apagada encontra também a possibilidade da escrita de si nas vigências do tempo presente.

Outrossim, *Um defeito de cor* e *As lendas de Dandara* no estado de projeto de emancipação tencionam abrir e desdobrar novas dimensões da realidade. Ou seja, na posição

de contradiscurso esperam produzir reviravoltas do saber em relação ao cânone literário. Ademais, os romances questionam por meio da representação literária qual o lugar da mulher negra na historiografia oficial e, para isso se valem da memória contida nos vestígios, naquilo que foi reprimido pelo estatuto colonial.

Em outras palavras, a presente tese ensina a olhar o passado a partir de uma reavaliação crítica, a pensar a memória na literatura e a pensar o papel da História na literatura, para somente assim compreendermos como o Brasil transformou a escravidão numa espécie de linguagem interna. Contudo, isso também ensina o leitor a não ser um sujeito resignado, indiferente, amedrontado, mas emancipado.

Por isso, observa-se ao longo dos capítulos deste trabalho os caminhos insurgentes da escrita propostos por Gonçalves e Arraes. Ao lado da luta posiciona-se a liberdade, num movimento preciso de idas e vindas pela manutenção da subjetividade negra. Se a emancipação condiz a um tributo para todos, o fortalecimento dessa busca se faz nas comunidades imaginadas, sabendo que os locais de origem não são mais a única fonte de identificação. Desse modo, a política de reconhecimento do Outro promove a integração de variadas culturas, além da possibilidade de futuridade nas encruzilhadas diaspóricas.

A literatura de autoria negra está interessada na defesa da dignidade do ser humano, visto que o livre desenvolvimento de cada um deve ser a condição para o livre desenvolvimento de todos. Assim, a experiência literária dos romances *Um defeito de cor* e *As lendas de Dandara* sinaliza uma mudança do ponto de vista da definição do feminino no período colonial e a projeção de vozes consideradas, anteriormente, inaudíveis.

O legado das heroínas negras Kehinde e Dandara não está nos livros de História, em estátuas, entretanto, Ana Maria Gonçalves e Jarid Arraes seguem sussurrando seus feitos além da casa-grande e dos limites paradigmáticos da escravidão. Inserem, portanto, seu projeto de emancipação no horizonte da cultura ocidental. A escrita como força-motriz reflete a ambição das romancistas em construir uma memória-diálogo a respeito das realidades políticas e históricas do Brasil, em contrapor o imaginário colonial e o lugar “natural” do negro.

Isso explica porque a centralidade das tramas encontra-se ancorada na atuação das heroínas negras, em seus discursos, gestos e sabedoria na manutenção dos ritos e das tradições ancestrais, que por sua vez, fundamentam-se na mística africana: na ética pela liberdade, unidade e diversidade, razões basilares para um outro modo de ser e estar no Novo Mundo. Particularmente, os efeitos dessa construção literária figuram na autoria negra como narrativas do incômodo, pois ressignificam a retórica enraizada no âmbito nacional.

Ademais, essas narrativas revelam pelo discurso intitulado “signo da diferença” negra os relatos distorcidos da história. Dessa forma de enfrentamento, surge uma epistemologia centrada na dialética do Brasil negro. Esse código de linguagem alternativo fornece aos negros e seus descendentes uma comunidade de pensamento, um cruzamento de itinerários possíveis dentro da cultura brasileira. Por intermédio da representação literária, uma geografia crítica do passado é construída tendo em vista a transformação do presente e a projeção do futuro.

Conclui-se, portanto, que a presente tese encontrou nas tessituras dos romances *Um defeito de cor* e *As lendas de Dandara* atos da memória que revelam uma cosmogonia escamoteada pelo domínio colonialista, mas primordial para o que se espera ser um Brasil de todos os brasileiros.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANGELOU, Maya. **Poesia completa**. Bauru, SP: Astral Cultural, 2020.
- ANZALDÚA, Glória. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Revistas Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 8, n.1 p. 229-236, 2000. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880/9106>. Acesso em: 01 ago. 2019.
- ARRAES, Jarid. **As lendas de Dandara**. São Paulo: Editora de Cultura, 2016.
- BAHKTIN, Mikhail. **Questões de literatura e de estética**: a teoria do romance. Tradução de Aurora F. Bernardini. São Paulo: Hucitec, 1998.
- BERND, Zilá. **Introdução à literatura negra**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988a.
- _____. **O que é negritude**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988b.
- BONNICI, Thomas. Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais. **Mimesis**. Bauru, v. 19, n. 1, 1998, p. 07-23.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. 3ed. São Paulo: Cia das Letras, 1994.
- CALADO, Karina de Almeida. **Vozes da dissonância no Atlântico negro**: encenações da diáspora nos romances *Úrsula*, *Um defeito de cor* e *Becos da memória*. 2019. 192f. Tese (Doutorado em Letras – Literaturas de Língua Portuguesa) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC), Belo Horizonte, 2019.
- CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. Tradução de Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2016.
- CANDIDO, Antonio. O direito à literatura. In: _____. **Vários Escritos**. 5 ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul/ São Paulo: Duas Cidades, 2011.
- CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.
- CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**: a era da informação, volume 2. Tradução de Klauss Brandini Gerhardt. 9ª ed. rev. amp. São Paulo/Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Cláudio Willer. Ilustração de Marcelo D'Saete. Cronologia de Rogério de Campos. São Paulo: Veneta, 2020.
- COLLINS, Patrícia Hill. **Pensamento Feminista Negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo: Boitempo, 2019.
- CUTI. **Literatura negro-brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2010.

DALCASTAGNÈ, Regina. Quando o preconceito se faz silêncio: relações raciais na literatura brasileira contemporânea. **Gragoatá**. Niterói, n. 24, p. 203-219, 2008.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, Marcos Antônio. (Org.). **Representações performáticas brasileiras**: teorias, práticas e suas interfaces. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007. p. 16-21.

_____. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Bahia: Editora Edufba, 2008.

FERREIRA, Lígia F. Luiz Gama por Luiz Gama: carta a Lúcio de Mendonça. **Tereza** Revista de Literatura Brasileira [8|9]: São Paulo, 2008, p. 300-321.

FORD, Clyde W. **O herói com rosto africano**: mitos da África. São Paulo: Summus, 1999.

GAGNEBIN, Jeanne M. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2009.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34, 2012.

GOMES, Laurentino. **Escravidão**: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares, volume. 1. Ed. – Rio de Janeiro: Globo livros, 2019.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. Rio de Janeiro: Record, 2016.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

_____. Identidade cultural e diáspora. **Revista do Patrimônio**, Rio de Janeiro, Iphan, n. 24, 1996. p. 68-75.

hooks, bell. **E eu não sou uma mulher?**: mulheres negras e feminismo. Rio de Janeiro, Rosa dos tempos, 2019a.

_____. **Olhares negros**: raça e representação. São Paulo: Elefante, 2019b.

_____. **Teoria feminista**: da margem ao centro. São Paulo: Perspectiva, 2019c.

KILOMBA, Grada. **Memórias de plantação** – Episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro, Cobogó, 2019.

LORDE, Audre. **Irmã Outsider**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

LUKÁCS, Georg. **Teoria do romance**: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades: Editora 34, 2000.

MEDEIROS, Rosa Maria Vieira. Território, espaço de identidade. In: SAQUET, Marcos Aurelio; SPOSITO, Eliseu Savério (orgs). **Territórios e territorialidades**: teorias, processos e conflitos. São Paulo: Expressão Popular; UNESP; Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2008. p. 217- 227.

MIRANDA, Fernanda R. **Corpo de romances de autoras negras brasileiras (1859-2006)**: posse da história e colonialidade nacional confrontada. 2019. 251f. Tese (Doutorado em Letras – Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

_____. **Silêncios prescritos**: estudo de romances de autoras negras brasileiras (1859-2006). Rio de Janeiro: Editora Malê, 2019.

MOURA, Clóvis. A quilombagem como expressão de protesto radical. In: MOURA, Clóvis. **Os Quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: Edufal, 2001.

_____. **Rebeliões da Senzala**: quilombos, insurreições, guerrilhas. 6. ed. São Paulo, SP: Anita Garibaldi, 2020a.

_____. **Dialética Radical do Brasil Negro**. 3. ed. São Paulo, SP: Anita Garibaldi, 2020b.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NORA, Pierre. **Projeto História**: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP. São Paulo, 1993.

PEREIRA, Edimilson de Almeida. Pulsações da poesia brasileira contemporânea: o Grupo Quilombhoje e a vertente afro-brasileira. In: PEREIRA, Edimilson de Almeida (Org.). **Um tigre na floresta de signos**. Belo Horizonte: Mazza, 2010.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989. p. 03-15.

REIS, João José. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. **Revista USP**. São Paulo, n. 28, p. 14-39, 1996.

_____. **Rebelião escrava no Brasil**: a história do levante dos malês em 1835. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SILVA, Ana Maria Vieira. **Um defeito de cor**: escritas da memória, marcas da história. 2014. 170f. Tese (Doutorado em Estudos da Literatura) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014.

SILVA, Fabiana C. **Maternidade negra em Um defeito de cor**: história, corpo e nacionalismo como questões literárias. 2017. 210f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

WALTER, Roland. **Afro-América**: diálogos literários na diáspora negra das Américas. Org. Anco Márcio Tenório Vieira. Angela Paiva Dionísio. Recife: Bagaço, 2009.